ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 11

RELIGIONI DEL

MEDITERRANEO

E DEL VICINO ORIENTE ANTICO

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 11

RELIGIONI DEL MEDITERRANEO E DEL VICINO ORIENTE ANTICO

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

ACCADI, RELIGIONE DEGLI. Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA.*

ADAD. Dio assiro-babilonese della tempesta e della pioggia. Il nome *Adad*, di cui si trova attestata anche la variante *Addu*, è la forma accadica di *Hadad* (*Haddu*), nome con cui questa divinità era conosciuta nelle regioni semitiche occidentali. Il nome *Adad* è probabilmente da porre in relazione con la forma araba *haddat* («rumore, tuono»); si tratta infatti in origine di un epiteto che significa «tonante». Spesso il dio era rappresentato dal segno dIM (dio «del vento»), un segno che si usava per indicare anche il dio sumerico Ishkur (con cui Adad veniva identificato) e il dio hurrita Teshub.

In genere si considera Adad una divinità originaria delle regioni semitiche occidentali, introdotta successivamente in Mesopotamia. Questo suo ingresso dovette avvenire abbastanza presto, dal momento che alcuni testi antichi (III millennio) attestano la sua presenza tra le numerose divinità semitiche della tempesta. Sembra che né Ishkur né Adad abbiano goduto di un ruolo particolarmente importante durante il periodo sumerico, in parte perché i Sumeri utilizzavano per l'irrigazione soprattutto le acque sotterranee e quelle fluviali. A partire dal periodo paleobabilonese, tuttavia, Adad venne considerato la divinità principale e la sua importanza fu particolarmente considerevole anche in Assiria. Venne perfettamente integrato nella religione mesopotamica e fu inserito nelle genealogie divine come figlio di An, dio del cielo e padre degli dei.

Nella sua veste di dio della pioggia e della tempesta, Adad presentava due aspetti collegati tra loro, ma al tempo stesso ben distinti. Se per un certo verso, infatti, era considerato la divinità che doveva garantire l'arrivo delle piogge fertili, e pertanto la sua benevolenza risultava indispensabile per assicurare agli uomini la prosperità, dall'altro canto era ritenuto anche il feroce dio della tempesta, che avrebbe potuto causare inondazioni e distruzioni. Entrambi questi aspetti si ritrovano presenti nel mito di *Atrahasis* (intorno al 1550 a.C.), messo per iscritto verso la fine del periodo paleobabilonese. In risposta al rumore fatto dagli uomini, Enlil, il dio del vento e delle tempeste, fece scoppiare una pestilenza. Questa però venne allontanata quando Enki, il dio delle fresche acque sotterranee, si accorse che la gente venerava soltanto Namtar, il dio della peste. Di nuovo Enlil inviò agli uomini la siccità, ordinando ad Adad di trattenere la pioggia; la siccità, comunque, terminò quando gli uomini costruirono un tempio in onore di Enki e tributarono offerte ad Adad, che concesse di nuovo le piogge. Infine, quando Enlil convinse gli dei a donare alla terra una grande pioggia, Adad arrivò portando con sé una grande tempesta e così diede inizio a un vero e proprio diluvio. Una più tarda versione assira di questo medesimo racconto narra invece che Adad cavalcò i quattro venti, mentre la storia del diluvio contenuta nell'*Epopea di Gilgamesh* presenta Adad che tuona tra le nubi e muta la luce in tenebre. I due differenti aspetti di Adad sono messi chiaramente in evidenza anche nell'epilogo del Codice delle leggi di Hammurabi, che contiene una serie di maledizioni rivolte contro chiunque cerchi di sovvertire tali leggi. Contro una simile evenienza, Adad viene invocato affinché sottragga la pioggia dai campi del malfattore, così che la sua terra diventi povera e sterile, e affinché tuoni contro la sua città, così da provocare

una inondazione. Anche le maledizioni contenute nelle più tarde iscrizioni storiche invocano la ferocia della tempesta di Adad.

Adad era spesso associato a Shamash, il dio del sole. Entrambe le divinità, infatti, ricoprono la funzione di guardiani dei cieli. Shamash e Adad erano entrambi invocati dai sacerdoti preposti alla divinazione e inoltre Shamash, Adad e Marduk, il dio della città di Babilonia, erano considerati la triade dei giudici divini.

Adad (Hadad) era considerata una divinità molto importante nel mondo semitico occidentale. La sua figura era in stretta relazione con quella di Dagan, al punto che i due avevano in comune la medesima moglie, la dea Shala. Nicolas Wyatt (1980) ha avanzato l'ipotesi che Dagan e Adad fossero in origine una divinità unica e che *Adad* («tonante») fosse soltanto, in un primo momento, un appellativo di Dagan. René Dussaud (1936), invece, propose di considerare *Hadad* il vero «nome» del dio cananeo Baal («signore»), che era, come Adad, un dio della tempesta (si veda, comunque, Mulder, 1980).

BIBLIOGRAFIA

Éd. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, spec. pp. 96-102, 126ss.

R. Dussaud, *Le vrai nom de Ba'al*, in «Revue de l'histoire des religions», 113 (1936), pp. 5-20.

E. Ebeling, *Adad*, in E. Ebeling e Br. Meissner (curr.), *Reallexikon der Assyriologie*, I, Berlin 1928, coll. 22-6.

M.J. Mulder, *Der Gott Hadad im nordwestsemitischen Raum*, in J. Best e Nanny De Vries (curr.), *Interaction and Acculturation in the Mediterranean*, I, Amsterdam 1980, pp. 69-83.

J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, Baltimore 1972.

H. Schlobies, *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien*, Leipzig 1925.

N. Wyatt, *The Relationship of the Deities Dagan and Hadad*, in «Ugarit-Forschungen», 12 (1980), pp. 375-79.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ADE. Figlio di Rhea e di Kronos, Ade era per gli antichi Greci il signore della terra dei morti, il regno che gli fu assicurato quando, in seguito alla vittoria contro i Titani, si divise il mondo insieme ai fratelli Zeus e Poseidone (*Iliade* 15,188). Anche nelle elaborazioni mitologiche di epoca più tarda il termine Ade venne a indicare il luogo in cui dimoravano gli spiriti dei defunti.

Collocato ai confini della terra, dove la notte incontrava il giorno, oppure nelle regioni sotterranee (*Odissea* 11, *passim*; Esiodo, *Teogonia* 748ss., 766ss.), l'Ade era stato concepito come un mondo coperto di muffa e avvolto nella tenebra, un luogo parimenti odioso per i mortali come per gli immortali. In questo paese privo di allegria e della luce del sole, in questo luogo cui tutti prima o poi erano destinati, i defunti, competamente immersi nella tenebra, vagavano per l'eternità tra i campi silenziosi di asfodeli oppure espiavano i loro peccati nelle profondità dell'Erebo o del Tartaro. Non è possibile tornare a contemplare la dolce luce del giorno perché i morti hanno perduto la memoria e perciò non saprebbero trovare la strada per tornare indietro. Inoltre, non appena i nuovi arrivati varcano la soglia oscura, Ade chiude le porte e alcuni suoi agenti, che non dormono mai, impediscono ogni tentativo di fuga.

Inflessibile nel suo animo, Ade lasciava la sua dimora soltanto per proteggere la stabilità del suo dominio; ma è Thanatos (la Morte) che gli procura gli abitanti per il suo regno. Ade si infatuò, comunque, della figlia di Demetra, Persefone, e la rapì affinché potesse condividere con lui gli onori del trono infernale. La loro unione risulta al tempo stesso sterile e prospera perché, pur non avendo figli, tuttavia godono egualmente per la ricchezza del suolo, della quale fanno dono ai viventi secondo il loro piacimento. [Vedi *DEMETRA E PERSEFONE*].

Se perciò, da una parte, nell'antica Grecia la vicenda dell'amore e del rapimento lasciavano pensare al tema della morte, dall'altra il racconto del ritorno di Persefone alla madre e della primavera che portava con sé induceva gli uomini a recarsi ai Misteri Eleusini, che avrebbero loro aperto la via all'immortalità.

BIBLIOGRAFIA

Laurence Kahn-Lyotard e Nicole Loraux, *Mythes de la mort en Grèce*, in Y. Bonnefoy (cur.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981.

Clémence Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959.

Emily T. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley 1979.

JEANNE CARLIER e SÍLVIA MILANEZI

ADONE. Per molto tempo nell'ambito degli studi classici si è voluto vedere nel mito di Adone un simbolo greco del ciclo stagionale della vita vegetale. Secondo questa interpretazione, la vicenda di Adone rappresenterebbe la morte delle piante durante la stagione fredda e la loro successiva rinascita in primavera. È fuori discussione, peraltro, che il nome di Adone giunse alla Grecia da prototipi di origine orientale. Adone, infatti,

è strettamente collegato con il dio assiro Tammuz e con il sumerico Dumuzi, i quali, come Adone, rivestivano il ruolo di compagni di dee della fertilità e dell'amore. Entrambi, inoltre, subirono la morte e la mutilazione, come d'altronde accadde anche ad Attis per mano di Cibele, la dea madre frigia, e a Osiride, fratello e marito di Iside, secondo il ben noto mito egizio. Osiride, infatti, fu aggredito da Seth, che aveva assunto le sembianze di un cinghiale. La lettura proposta a suo tempo da James G. Frazer, secondo la quale Adone sarebbe un demone-dio e rappresenterebbe la vita delle piante, viene oggi messa in discussione, tra gli altri, da Marcel Detienne. In una accurata analisi strutturalistica dei codici greci relativi alle spezie e alla vegetazione, infatti, Detienne ha dimostrato che Adone rappresenta l'opposizione rispetto alla dea Demetra, che, in ambito greco, simboleggia la crescita dei cereali.

I racconti mitologici riferiscono che Adone sarebbe nato dall'unione incestuosa tra Cinira e sua figlia Smirna. Dopo essere stato sedotto dalla figlia senza averne riconosciuto l'identità, Cinira si adirò e la inseguì; gli dei allora mutarono Smirna, in lacrime, in un albero di mirra, da cui sarebbe successivamente nato Adone. Costui fu poi affidato da Afrodite alla dea dell'aldilà, Persefone. Ella, quando raccolse il bambino dalla cesta e lo sollevò, immediatamente se ne innamorò, privando così Afrodite dei suoi diritti. Per queste le due dee fecero ricorso al tribunale degli dei olimpici: la sentenza sancì che a ognuna delle due fosse permesso di godere dei favori di Adone per un terzo dell'anno. Quando però Afrodite tentò di ingannare la rivale per ottenere la compagnia di Adone per un periodo di tempo superiore rispetto a quello concessole, allora Persefone, adirata, fece uccidere Adone, in un campo di lattuga, da Ares, che aveva assunto l'aspetto di un cinghiale.

La nascita di Adone dall'albero della mirra, che produce una spezia di carattere secco che, come i profumi, veniva utilizzata dai Greci per le sue qualità afrodisiache e nei sacrifici, si pone in decisa opposizione con la sua morte in un campo di lattuga, un vegetale che indica invece impotenza e putrefazione e che, secondo l'uso pitagorico, veniva mangiato durante il periodo più caldo dell'estate, quando le donne sono particolarmente impudiche. Alla luce di tale opposizione, alcuni studiosi hanno recentemente considerato Adone un simbolo della sessualità immatura e impudica, in opposizione alla divinità protettrice del matrimonio e dell'agricoltura, che è Demetra. Questo contrasto si manifestava nella celebrazione delle feste Adonie, che si svolgevano durante il periodo più caldo dell'estate, quando sorge Sirio, la stella della costellazione del Cane. Le cortigiane allora piantavano sui tetti i cosiddetti «giardini di Adone» e si intrattenevano amabilmente con i loro uomini. Il rapido sfiorire dei giardini di Adone indicava la morte prematura di Adone, che non era riuscito a raggiungere l'ideale che si prefigge ogni cittadino greco per la sua maturità, ossia il matrimonio. I codici botanici, astronomici e persino gastronomici che ruotano intorno alla figura di Adone ci offrono alcune utili indicazioni sulla condizione delle donne e sul loro ruolo sessuale all'interno della società greca. A un estremo, infatti, si colloca la nubile e vergine Artemide; all'altro estremo l'eccesso sessuale di Adone, strettamente unito ad Afrodite e alla vita delle cortigiane. Demetra, invece, fornisce il modello ideale per le donne che vivono una vita matrimoniale casta e moderata.

[Vedi anche *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (trad. it. *I giardini di Adone*, Torino 1975). La più recente analisi strutturalista del mito greco di Adone: attraverso l'analisi dei messaggi contenuti nei diversi codici, essa definisce i modelli socio-culturali del pensiero greco.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed. London 1911-1915 (Parte IV: *Adonis, Attis, Osiris*, voll. V-VI, London 1914) (trad. it. dalla ed. rid. dall'Autore, London 1922: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965, 3ª ed. 1990, pp. 388-478). La prima opera complessiva che affrontava, con un atteggiamento comparativo, le mitologie del mondo semitico e di quello greco: le sue interpretazioni risultano ormai troppo naturalistiche e semplicistiche.

KLAUS-PETER KOEPPING

ADONIS. Vedi *ADONE*.

AFRODITE. I Greci la veneravano come divinità della bellezza e dell'amore erotico. Secondo Esiodo, Afrodite era nata dalla schiuma (*aphros*) che circondava i genitali di Urano, quando questi gli furono tagliati e gettati in mare. Veniva chiamata anche Cipride e Citerea, in onore delle due isole su cui si narrava che fosse approdata per prima. Il racconto di Esiodo, pur utilizzando una forma mitologica, in realtà metteva in luce il fatto che i Greci riconoscevano in Afrodite una divinità di origine asiatica, simile a Ishtar, ossia una dea creatrice, patrona della vegetazione e della guerra, regina del cielo. L'epiteto Afrodite Urania («Afrodite celeste») conferma questa associazione (anche se Platone aveva cercato di proporre una interpretazione più consona a una dimensione spirituale). La dea venerata a Corinto con

questo titolo era celebrata con riti orgiastici, caratteristici di una forma di religiosità di origine asiatica piuttosto che greca.

In virtù della sua nascita dal mare, Afrodite era riverita anche in quanto dea del mare calmo, proprio dell'estate, e della navigazione propizia ed era associata alla tartaruga anfibia e a molti altri uccelli acquatici. Nella sua funzione di dea della fertilità, invece, era ritenuta la fonte di tutte le energie riproduttive: alla sua presenza, tutte le creature si colmavano di un intenso desiderio sessuale. Era inoltre la dea della frutta e dei fiori; e le stagioni, le Horai, stavano al suo seguito. L'amore nel regno di Afrodite diventava una potenza cosmica che si realizzava in se stessa, ossia un amore capace di produrre vita. Pur non essendo venerata in Grecia come dea della battaglia, spesso era affiancata, nel culto e nel mito, da Ares, il dio della guerra, con il quale Afrodite aveva avuto molti dei suoi figli (tra cui, secondo alcuni racconti, Eros, anche se l'associazione di Afrodite con Eros risale a un periodo tardo e deve essere considerata di origine letteraria, piuttosto che cultuale).

Nei poemi omerici Afrodite viene presentata nelle vesti di una dea dell'amore terreno decisamente poco potente; privata della sua origine straniera, viene presentata come figlia di Zeus, il padre di tutti gli dei, perché nata dalla sua unione con Dione, una delle Oceanine, per sua parte anch'essa di secondaria importanza. Per Omero, Afrodite, la dea dell'amore spontaneo, era sposata a Efesto, l'artigiano zoppo. Ma Omero stesso riconosce quanto sia ridicolo immaginare Afrodite come una sposa fedele: votata al suo vero essere, tradisce il marito con il suo lungo legame amoroso con Ares.

Sebbene i Greci venerassero Afrodite prima di tutto perché era una divinità legata all'erotismo, tuttavia non si persero completamente quei legami più antichi che la associavano alla creatività del cosmo. L'amore ispirato dalla dorata e solare Afrodite era un calore capace di infondere la vita, era amore per il proprio personale interesse e piacere, senza alcun riguardo per la progenie oppure per il potere. Tutte le diverse manifestazioni dell'amore, fisicamente appassionato, maritale oppure adultero, eterosessuale oppure omosessuale, cadono direttamente sotto il suo controllo. Nessuno è immune da questo amore tranne le tre dee vergini, Hestia, Atena e Artemide, e pure Afrodite stessa deve soccombere all'amore, a quanto risulta dai racconti del suo amore per Anchise e per Adone. Ugualmente, quando si esaminano le tradizioni greche che riguardano Afrodite, si intravede ancora, sia pure debolmente, l'antica identificazione della dea dell'amore con quella della morte: quasi in ogni racconto narrato in suo onore, infatti, rientrano i temi della separazione, dell'abbandono, della colpa e della perdita, che sono intimamente collegati all'amore.

BIBLIOGRAFIA

Tra le fonti classiche più importanti: la *Teogonia* di Esiodo, l'*Ippolito* di Euripide, le *Metamorfosi* di Ovidio, le poesie di Saffo e, per un resoconto sulle origini asiatiche e sui rituali, Erodoto. Tra gli studi moderni, invece: W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929 (trad. it. *Gli dei della Grecia*, Firenze 1955); e P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago 1978.

CHRISTINE DOWNING

AGNOSTOS THEOS. L'espressione (al genitivo plurale: *agnoston theon*) era incisa su alcuni altari dedicati, nell'antica Grecia, «agli dei sconosciuti». Queste iscrizioni non avevano alcun significato mistico oppure teosofico, ma rispondevano piuttosto a una preoccupazione per la salvezza personale, ricercata attraverso un atto di culto: nessuno voleva incorrere nell'ira di divinità di cui non conosceva il nome, ma che pure potevano esistere ed eventualmente sentirsi irritate perché non erano stati loro tributati gli onori dovuti.

Il significato dell'aggettivo *agnostos*, peraltro, risulta alquanto ambiguo, dal momento che, a seconda del contesto, può significare «che non può essere conosciuto» oppure semplicemente «sconosciuto». La divinità, infatti, può essere «sconosciuta» senza essere necessariamente «inconoscibile». Anche da un punto di vista filosofico, del resto, «inconoscibile» non implica di per sé un significato assoluto e univoco. La divinità infatti, può essere inconoscibile di fronte agli ordinari mezzi della conoscenza oppure alla ragione discorsiva, ma può essere tuttavia conoscibile per mezzo della grazia divina, in una intuizione di tipo immediato oppure mistico. Questa incertezza semantica rende dunque difficile la comprensione dell'espressione nell'uso antico.

Il famoso filologo Eduard Norden (1913) tentò di dimostrare che la nozione di *agnostos theos* era di fatto estranea e addirittura contraria allo spirito del mondo greco di età classica. L'espressione, infatti, appare soltanto alla fine del periodo classico e solamente in testi in cui risulta evidente l'influenza orientale: scritti ebraici, gnostici, neoplatonici e cristiani. Questa espressione, inoltre, implicherebbe un atteggiamento di «rinuncia all'indagine», che mal si accorderebbe con lo spirito dalla speculazione greca.

Il paganesimo in epoca greca ed ellenistica. Le divinità greche sono spesso identificate dai loro epiteti, che alludono alla loro collocazione geografica oppure alla funzione da esse svolta, e che di fatto implicano la loro esclusione dalla categoria degli dei «sconosciuti». A dire il vero, gli dei appartengono a un mondo diverso rispetto a quello degli uomini e possiedono una natura –

immortale e beata – che sfugge alla capacità di comprensione da parte degli uomini, a prescindere da quelle loro immagini antropomorfiche che li rendono fisicamente simili ai loro devoti. Durante gli atti di culto, comunque, i Greci erano preoccupati soltanto dei nomi e delle sfere d'azione di queste entità sovrumane, così da poterli invocare con buona speranza di effettiva efficacia. L'espressione *agnoston theon* era incisa su due altari di cui riferisce Pausania, uno al Falero e l'altro a Olimpia. L'apostolo Paolo, quando fa riferimento all'iscrizione di un altare di Atene, utilizza il singolare perché sta cercando argomenti che appoggino una fede monoteista (Norden, 1913, pp. 55s.). Non possediamo, tuttavia, alcun elemento concreto che provi l'esistenza di una qualche forma di culto tributato a una divinità sconosciuta oppure a un dio inconoscibile. Anche la ricostruzione proposta da Hugo Hepding per una iscrizione di Pergamo, che si supponeva nominasse gli «dei ignoti», fu confutata da Otto Weinreich (1915, p. 29). Il *Romanzo di Alessandro* 1,33 attribuisce al conquistatore dell'Asia l'erezione di un altare dedicato «al dio ignoto», ma questo particolare risulta privo di qualsiasi validità sul piano storico (*Ibid.*, p. 28).

I filosofi hanno sollevato la questione della conoscibilità o della inconoscibilità di Dio. La famosa affermazione di Platone (*Timeo* 28c), che viene spesso citata e commentata a questo proposito, alludeva piuttosto alla ineffabilità del dio creatore, il che non esclude, peraltro, che non sia possibile concepire qualche cosa della divinità e arrivare così a conoscerla intuitivamente (Platone, *Epinomide* 7,342cd) oppure per analogia (*Repubblica* 6,506e-509a). Invece nel *Parmenide* (142a) Platone scrive, riguardo all'Uno, che «esso non è nominato... né conosciuto». In Senofonte (*Memorabili* 4,3,13s.) si allude alla distinzione tra la potenza divina che si manifesta agli uomini e l'essere divino che invece li sfugge, proprio come il sole che non si può osservare senza rimanerne accecati. La distinzione tra esistenza ed essenza, che è comune tra gli Stoici, ha invece la sua origine in Aristotele e forse nella dottrina dei Sofisti (Festugière, 1950-1954, IV, p. 16). In questi contesti, tuttavia, non si trova ancora citata l'espressione *agnostos theos*. Damascio la attribuisce a un testo orfico che sembra essere tra i più antichi e che è citato da Eudemo di Rodi, discepolo di Aristotele. Ma Damascio riscrive l'orfismo secondo i suoi criteri personali. Perciò, nonostante qui si dica che esso è nato dalla Notte, si deve pensare che questo dio ineffabile e inconoscibile derivi dal Neoplatonismo.

La tradizione platonica di epoca imperiale circoscrive soltanto all'intelletto umano la possibilità di fare esperienza del dio sommo, ineffabile ma accessibile. Numenio (frammento 26) attribuisce a Platone l'affermazione secondo la quale gli uomini possono conoscere soltanto il demiurgo, «mentre l'Intelletto primo, colui che contiene in se stesso il nome dell'"Essere", rimane totalmente sconosciuto agli uomini». Norden (1913) e H.J. Krämer (1963) scorgono in questa affermazione influenze di stampo gnostico. Tuttavia Numenio rimane fedele sia a quella concezione platonica che vede nel Nous una facoltà soprarazionale disposta alla contemplazione mistica, sia all'idea che il Bene costituisca il massimo oggetto della conoscenza.

Secondo Proclo (*Elementi di teologia* 123), «tutto ciò che è divino... è ineffabile e *agnoston*»; il divino, in altre parole, trascendendo i limiti del linguaggio, si colloca al di là dello scopo stesso del ragionamento discorsivo. Eppure l'intero *corpus* dell'opera di Proclo dimostra che egli era alla ricerca della conoscenza di Dio. Il Padre sconosciuto di cui parla il neoplatonico Marziano Capella corrisponde all'Intelletto primo di Numenio e al Dio di Platone. In maniera analoga a quanto fecero Albino e Numenio, sembra infatti che anche questo neoplatonico latino pensasse che, grazie alla Mens (corrispondente al Nous dei Greci), fosse possibile concepire il dio supremo attraverso una intuizione mistica. Damascio, invece, parte proclamando l'inconoscibilità di Dio, anche se poi precisa che è necessario liberare il proprio intelletto, in modo che il soggetto possa fondersi nell'oggetto, eliminando, attraverso l'*aphairesis*, qualsiasi barriera.

Nell'Ermetismo si intrecciano insieme diverse correnti, talvolta in contraddizione tra loro. In linea di principio, il Tutto che è Dio «è percepibile e conoscibile soltanto da se stesso» (*Asclepio* 34). Sebbene non possa essere né compreso né definito, tuttavia egli desidera essere conosciuto e perciò si fa riconoscere come Dio. Costituisce infatti un atteggiamento caratteristico del Bene quello di essere conosciuto e di farsi riconoscere, mentre, al contrario, è empio l'ignorarlo. Egli diventa visibile «all'intelletto e al cuore» per mezzo di una illuminazione interiore (Festugière, 1950-1954, IV, pp. 241ss.). Era davvero necessario diventare Dio per ottenere la felicità di questa «gnosi», occorreva essere «divinizzati» o almeno rigenerati. [Vedi *DIVINIZZAZIONE*].

Il Giudaismo di epoca ellenistica. Una delle più antiche attestazioni letterarie dell'espressione *agnostos theos* è in Giuseppe Flavio (*Contro Apione* 2,167): Mosè, egli afferma, dimostrò che Dio «può essere conosciuto attraverso il suo potere, ma non nella sua essenza». Nell'affermare questo, però, Giuseppe Flavio non si stava riferendo direttamente alla tradizione giudaica. (La traduzione greca dei *Settanta*, infatti, non fa alcuna distinzione tra l'esistenza di Dio, che si manifesta nel mondo creato, e la sua essenza). Giuseppe Flavio, piut-

tosto, si riferiva ai «più saggi tra i Greci... Pitagora, Anassagora, Platone, il filosofo del Portico». Questa distinzione tra essenza ed esistenza era comune tra gli Stoici, i quali a loro volta l'avevano tratta da Aristotele, ma veniva impiegata tutte le volte che qualcuno desiderava commentare gli antichi filosofi (da ciò si comprende il riferimento a Pitagora, Anassagora e Platone).

Gli Stoici, comunque, tendevano a prestare maggiore attenzione alle manifestazioni della divinità realizzate attraverso la creazione. Assumendo invece un atteggiamento diverso, Filone di Alessandria sostiene, in molti passi delle sue opere, che è impossibile per l'uomo comprendere l'essenza invisibile e incorporea di Dio. Mosè, dopo tutto, si fermò dopo essere stato accecato dai raggi divini. Dio si rende visibile ad Abramo, ma l'uomo, per la sua intrinseca natura, non possiede le capacità per fare esperienza dell'essere assoluto. Sembra dunque che l'inaccessibilità dell'*agnostos theos* sia assai più radicale nella tradizione giudaica che nelle più mature speculazioni ellenistiche. Nonostante ciò, non si può affermare che la nozione di *agnostos theos* sia di origine orientale.

Lo Gnosticismo. La tematica del dio ignoto è fondamentale nello Gnosticismo. Nel corso del II secolo d.C., l'insegnamento dei filosofi cercò di spiegare la trascendenza della divinità operando una distinzione tra il Demiurgo, la cui presenza può essere percepita all'interno della creazione da lui operata, e l'Intelletto supremo, che è invece inaccessibile all'intelletto umano. Tale distinzione fu radicalizzata dagli gnostici, i quali scorgevano una opposizione radicale tra il conoscibile e l'inconoscibile. Sembrava infatti che il dio trascendente fosse estraneo all'universo, nascosto al tempo stesso al dio creatore e alle sue creature (Ippolito, *Philosophuma* 6,33; *Vangelo di Verità* 18,7-14). Questo era chiamato Padre Ignoto o *Propator* degli angeli e degli arcangeli (Ireneo, *Adversus haereses* 1,19; 1,23,2). Marcione invece lo descriveva come il «dio buono», che è «naturaliter... ignotus» (Tertulliano, *Adversus Marcionem* 5,16,3). Il Figlio rivela il Padre che «nessuno conosce». Secondo i Valentiniani, il Padre Ignoto si rivela agli eoni per mezzo del *Monogenes* (l'«unigenito»). All'inizio gli angeli e gli arcangeli non sanno chi li ha creati: questa mancata conoscenza dell'esistenza del Padre diventa per loro un motivo di paura e di terrore (*Vangelo di Verità* 17,9-16). Eppure, mentre si desta in loro questa crisi interiore (che gli gnostici descrivono nei termini di un dramma mitico e allegorico), è proprio la consapevolezza di questa trascendenza essenzialmente inaccessibile del Padre che li spinge a cercare la salvezza attraverso la gnosi, ossia mediante la conoscenza di ciò che è Inconoscibile (Jonas, 1963, pp. 257s., 404ss.). Questa gnosi dell'*agnostos* non segue direttamente una via razionale. In alcune sette si faceva ricorso a un rituale di iniziazione, oppure a una forma di mistagogia (Tröger, 1971, p. 69): i Marcioniti battezzavano i neofiti «nel nome del Padre Ignoto». In generale, comunque, è Dio stesso che si rivela. Per questo motivo un inno copto si rivolge a Dio in questi termini: «Nessuno può conoscerti contro la tua volontà». La gnosi, dunque, procede non dal soggetto conoscente, ma dalla grazia divina.

Il Cristianesimo. Nel suo discorso agli Ateniesi (At 17,23), Paolo afferma che sta proclamando loro il Dio che essi onorano senza conoscerlo. Paolo enfatizzava il significato profondo di una dedica che si trovava scritta al plurale (*agnoston theon*), in perfetta coerenza con la dottrina del mistero rivelato agli uomini da Cristo. Nelle *Omelie Clementine* (18,18), Pietro offre invece una interpretazione di Is 1,31 («Israele non mi ha conosciuto»), capace di respingere gli argomenti avanzati dai Marcioniti: gli Ebrei, infatti, ignoravano la giustizia di quel Dio che pure conoscevano! Clemente Alessandrino (*Stromata* 5,12,78,1ss.), a sua volta, interpreta il dio ignoto degli *Atti* facendo riferimento a Platone (*Timeo* 28c). Eppure l'affermazione di Gesù riportata in Mt 11,27 («Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio») legittimava in qualche modo la concezione valentiniana del Padre Ignoto e, addirittura, poteva incoraggiare una sorta di ignoranza di Dio. In realtà Paolo rimproverava i pagani per la loro ignoranza, che egli condannava come colpa imperdonabile (1 Cor 15,34; Rm 1,20; Ef 4,18; At 17,30). Cristo, infatti, non ha lasciato scuse agli uomini per la loro ignoranza, perché lui è l'immagine visibile del Dio invisibile e perciò il rivelatore del mistero divino (Col 1,15).

Ai Padri della Chiesa, in ogni modo, piaceva citare Platone, per dimostrare che il filosofo aveva spinto i pagani a cercare il dio sconosciuto. Essi contrapponevano, inoltre, la conoscenza religiosa del cristiano più semplice alle sterili incertezze degli uomini istruiti. Nello stesso tempo essi ponevano in evidenza l'inconoscibilità di Dio: possiamo conoscerlo in tutta la sua grandezza soltanto grazie a un suo diretto intervento; egli infatti si trova «al di là dell'intelligibile», è incomprensibile, veramente al di là dell'essere in se stesso. La grazia divina e la rivelazione, tuttavia, permettono agli uomini di arrivare a concepire l'ignoto. La tradizione patristica è praticamente unanime nel riconoscere in Cristo il modello dello ierofante dei misteri divini.

Esiste, comunque, una linea di pensiero, di ispirazione neoplatonica, che legittima una teologia negativa. [Vedi *VIA NEGATIVA*, vol. 7]. L'inno a Dio di Gregorio Nazianzeno, impropriamente attribuito a Proclo, dichiara che egli è l'«unico che non può essere conosciuto», sebbene sia il creatore di tutto ciò che è cono-

scibile. Sinesio di Cirene, invece, esalta il Padre Ignoto, inconoscibile alla ragione e ineffabile. Secondo Dionigi l'Areopagita (*Teologia Mistica* 2), si tratta di conoscere una «assenza di conoscenza» (*agnosia*); da questo punto di vista, Paolo conosceva Dio in quanto «trascendente ogni forma di conoscenza» (*Patrologia Graeca* 3, 1073a). E Massimo il Confessore poteva scrivere che Dio, «anche quando è conosciuto, tuttavia rimane lo Sconosciuto». Egli è il *Deus absconditus* che, se fosse altrimenti, semplicemente non sarebbe Dio.

[Vedi anche *TRASCENDENZA E IMMANENZA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

P. Boyancé, *Fulvius Nobilior et le dieu ineffable*, in *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, pp. 227-52.

L. Carnet, *Connaissance par non-savoir*, in Fr. Cumont (cur.), *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 419-21.

E.R. Dodds (cur. e trad.), *Elements of Theology*, 1933, Oxford 1963 (2ª ed.).

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1944-1954.

J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, Hildesheim 1970 (2ª ed.).

R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1966.

H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2ª ed. Boston 1963 (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975).

H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1963.

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II: *Die hellenistische und römische Zeit*, 1967, München 1974 (3ª ed.). Cfr. pp. 355 e 357.

Ed. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913, Darmstadt 1956 (2ª ed.).

Éd. des Places, *La religion greque*, Paris 1969.

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927 (3ª ed.).

K.-W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971.

O. Weinreich, *De dis ignotis quaestiones selectae*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 18 (1915), pp. 1-52.

ROBERT TURCAN

AGOGE. Nome che deriva dal verbo greco *ago* («guidare»), indicante la guida a mano dei cavalli. Applicato al mondo umano, il termine *agoge* fu utilizzato dagli spartani e dagli abitanti dell'isola di Chio per riferirsi al processo con cui si «addomesticano» i ragazzi. In altre parole, i giovani erano considerati simili a puledri selvaggi che dovevano essere «domati», prima di entrare nella società degli adulti. Dal momento che questa concezione della gioventù era molto diffusa in Grecia, risulta opportuno utilizzare il termine *agoge* per indicare complessivamente i rituali e i costumi iniziatici della Grecia antica.

Un tempo, durante il periodo arcaico (VIII-VI secolo a.C.), i riti di iniziazione erano diffusi in tutta la Grecia. Dall'inizio del periodo classico (V-IV secolo a.C.), tuttavia, nella maggior parte delle comunità urbane tali riti scomparvero del tutto o si ridussero a poche e più generiche cerimonie. Soltanto ai margini del mondo greco, nell'isola di Creta, particolarmente conservatrice, sopravvissero fino almeno al IV secolo a.C. alcune associazioni maschili che si riunivano nelle case degli uomini e sovrintendevano a veri e propri riti di iniziazione. I giovani dovevano servire a tavola nelle case degli uomini e la loro bassa condizione era posta in evidenza dal fatto che dovevano indossare abiti logori e sedersi per terra. Dopo questo primo periodo di istruzione informale, i figli degli aristocratici arruolavano, a loro volta, alcuni ragazzi di ceto sociale inferiore per formare delle bande, che venivano però sorvegliate dai loro padri. A queste bande veniva impartita una educazione che verteva sulla caccia, sulla danza, sul canto, sulla lotta, e, nella versione più moderna, sulle lettere. Infine, dopo avere trascorso un breve periodo di tempo in un rapporto omosessuale con un amante che era stato iniziato all'amore appena prima di lui, ogni giovane aristocratico riceveva un abito militare, una veste speciale e una coppa per bere, che simboleggiavano l'età adulta. In genere, comunque, doveva trascorrere ancora un certo periodo tempo prima che il giovane raggiungesse la piena età adulta (forse fissata all'età di trenta anni): non possediamo informazioni precise su questo ulteriore lasso di tempo. Quando infine i ragazzi lasciavano le loro bande iniziatiche, erano obbligati tutti indistintamente a sposarsi.

Anche a Sparta si svolgevano riti iniziatici simili, ma in questo caso lo Stato vigilava sull'addestramento del giovane, che puntava fondamentalmente a prepararlo al controllo degli iloti, gli schiavi che vivevano a Sparta. Il ciclo educativo costituito dall'*agoge* spartana, inoltre, era più lungo, in quanto era stata introdotta una lunga successione di classi di età. (I riti di iniziazione possono avere una durata variabile, a seconda delle necessità di ciascuna particolare società). Ad Atene, invece, l'originaria struttura dei riti di iniziazione si era frantumata nel corso del VI secolo a.C., in seguito al declino del potere aristocratico. Ciononostante, sulla scorta delle testimonianze ricavate dai racconti delle imprese di Teseo (che riflettono la vita di un iniziando ateniese), da alcuni altri rituali e dal più tardo «servizio militare» (*ephebia*), possiamo desumere l'esistenza di un sistema di iniziazione che contemplava il travestitismo, alcune prove di forza, la corsa,

la pederastia e una condizione di emarginazione rispetto alla società cittadina.

Queste testimonianze, insieme alle scarse notizie provenienti da altre città, fanno pensare che il complesso dei rituali di iniziazione fosse un tempo universalmente diffuso nella Grecia arcaica. Questi rituali erano posti in relazione con numerose figure divine diverse, tra le quali gli eroi locali, Hermes, Eracle, Zeus e Poseidone. Apollo rivestiva un ruolo particolarmente importante, perché sovrintendeva all'integrazione finale del giovane nella società adulta. [Vedi *APOLLO*]. L'ampia diffusione di questo tipo di iniziazione trova conferma anche nella mitologia greca, in cui i temi relativi all'iniziazione – alcuni dei quali scompariranno in epoca storica – ritornano con frequenza straordinaria.

Il prototipo dell'iniziando nella mitologia greca era Achille. Costui fu istruito dal centauro Chirone, lontano dal mondo civile; i centauri sono presentati come iniziatori anche per altri eroi greci, come Giasone. Chirone, dunque, istruì Achille nella caccia, nella musica e nella medicina e gli diede anche il nome che poi avrebbe portato, dal momento che inizialmente Achille si chiamava Ligirone. In seguito Achille si recò nella lontana isola di Sciro, dove si nascose vestito da ragazza. Durante la guerra di Troia fu l'eroe greco più famoso; versioni successive del mito riferiscono la notizia della sua invulnerabilità. Alla fine venne ucciso per intervento di Apollo. La struttura di questo mito riflette chiaramente i riti propri delle iniziazioni maschili: le istruzioni date nella boscaglia, il cambiamento del nome e il travestitismo; la presenza di atti eroici collegati al tema della invulnerabilità, inoltre, lascia pensare a una sorta di estasi marziale che, anche presso altre popolazioni indoeuropee, attende il giovane alle soglie dell'età adulta. [Vedi *POSEIDONE*]. La morte, provocata da Apollo, che era il dio preposto alla iniziazione, indica la «morte» dell'iniziando prima della sua rinascita come adulto.

Anche la vita di altri eroi presenta le caratteristiche proprie di uno scenario di iniziazione. Perseo, per esempio, compie un viaggio verso una regione lontanissima per trovare l'arma particolare che gli consentirà di uccidere il mostro. Edipo, invece, viene istruito lontano da casa, supera le prove della Sfinge e infine ottiene la mano della regina rimasta vedova. Anche Giasone viene educato da Chirone e anch'egli riceve dal centauro il suo attuale nome. Egli raduna un gruppo di seguaci (si pensi ancora ai riti dell'isola di Creta), realizza una serie di imprese coraggiose insieme agli Argonauti e infine ritorna a casa per diventare re.

Accanto a questi miti, comuni a tutta la Grecia, si ritrovavano molti eroi locali che assumevano la funzione di modelli iniziatici per i giovani. Nella città cretese di Festo, per esempio, si diceva che Leucippo, nato in origine ragazza, si fosse trasformato in uomo una volta raggiunta l'adolescenza. Questo mito rappresentava l'*aition* su cui si fondava il rituale della *ekdysia* («lo spargimento dei vestiti»), la festa in onore di Latona, madre di Apollo e di Artemide. Si trattava, evidentemente, di una festa che celebrava la fine dell'iniziazione, quando i ragazzi buttano via i loro abiti femminili (un gesto che nel mito viene rappresentato in una forma ben più drammatica con il cambiamento di sesso), per assumere finalmente i propri abiti maschili. In epoca ellenistica e romana rimaneva ancora memoria di molti miti locali di questo genere, connessi a una iniziazione, anche se ormai da molto tempo i riti corrispondenti erano del tutto scomparsi.

Mentre i ragazzi venivano istruiti per diventare guerrieri, le ragazze erano preparate ad affrontare il matrimonio. A Sparta, una delle poche località su cui possediamo informazioni abbondanti, le ragazze, indossate vesti succinte, cominciavano la loro iniziazione nelle zone di confine del territorio spartano, presso i santuari di Artemide, la dea greca più importante per l'educazione delle ragazze. [Vedi *ARTEMIDE*]. In questi luoghi, oltre a compiere esercizi fisici, venivano anche educate alla musica e alla danza nei cori. Le testimonianze provenienti da altre città, come Atene, confermano che questa era una usanza diffusa per tutta la Grecia. Si riteneva che le ragazze fossero simili ad animali selvatici e che pertanto dovevano essere domate (ad Atene, per esempio, venivano chiamate «orse»). Questo elemento trova qualche eco anche nella mitologia, laddove nomi di ragazze quali Leucippide e Ipponoe indicano propriamente che esse erano paragonate a cavalle selvagge, bisognose di doma.

Durante la parte conclusiva della loro preparazione alla maternità, le donne aristocratiche di Sparta dovevano affrontare un rapporto lesbico, in maniera analoga a quanto avveniva nell'isola di Lesbo, dove Saffo si prendeva cura dell'educazione di alcuni gruppi di ragazze di famiglia aristocratica. Durante questo periodo di tirocinio si dedicavano particolari attenzioni al miglioramento della bellezza fisica delle ragazze, di modo che il loro matrimonio si coronasse con successo. Questo particolare momento della loro vita, di conseguenza, era posto in stretta relazione con il culto della bellissima Elena, che a Sparta era venerata come una dea. In molte città greche, infatti, la conclusione del periodo di iniziazione delle ragazze era costituita da una gara di bellezza. La protezione di Artemide, invece, rimaneva costante fino alla nascita del primo bambino, perché l'entrata definitiva nel mondo delle donne adulte era rappresentata propriamente dalla maternità, e non dalla perdita della verginità.

Si possono individuare molti altri particolari relativi all'educazione delle ragazze greche leggendo con attenzione i miti riguardanti Artemide, anche se questi tendono, come avviene spesso per i miti, a soffermarsi maggiormente sulla parte più drammatica della storia, cioè sul matrimonio conclusivo.

L'«addomesticamento» di una ragazza, dunque, si ripresenta in vari modi all'interno di molte di queste narrazioni, il cui interesse principale è rivolto a illustrare la resistenza che la ragazza oppone all'«addomesticamento» stesso. La ricerca delle Pretidi, la cattura di Teti da parte di Peleo oppure quella di Persefone da parte di Ade, le gare di corsa per vincere Atalanta così come, infine, la conquista di Elena da parte di Paride: tutti questi miti vogliono descrivere quel sentimento, tipico delle giovani fanciulle, di resistenza all'accettazione della vita matrimoniale. La mitologia greca, naturalmente, rappresenta un mondo osservato da un punto di vista maschile.

BIBLIOGRAFIA

Studio pionieristico sui riti di iniziazione nel mondo greco è stato H. Jeanmarie, *Couroi et Courètes*, Lille-Paris 1939. Attualmente l'opera di riferimento è A. Brelich, *Paides et Parthenoi*, Roma 1969. Sia Jeanmarie che Brelich fondano le loro analisi sulla comparazione con documenti etnologici. J. Bremmer, *An Enigmatic Indo-European Rite. Paederasty*, in «Arethusa», 13 (1980), pp. 279-98, è uno studio sul ruolo rivestito dalla pederastia nei rituali iniziatici. Cl. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I-II, Roma 1977, è un'ampia ricerca sull'iniziazione femminile. Fr. Graf, *Die lokrischen Mädchen*, in «Studi storico-religiosi», 2 (1978), pp. 61-79, è una discussione esemplare di un complesso mitico-rituale di tipo iniziatico.

JAN BREMMER

AHRIMAN. Vedi *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU.*

AHURA. Il vocabolo iranico *ahura* («signore») corrisponde al vedico *asura*. Mentre nei Veda *asura* di solito viene impiegato per indicare Dyaus-Pitṛ («il padre del cielo»), l'equivalente indiano del latino Juppiter, in Iran e nella tradizione zoroastriana, invece, l'epiteto *ahura* viene attribuito a tre differenti divinità: ad Ahura Mazdā, a Mithra e ad Apąm Napāt («nipote delle acque»).

Alcuni studiosi considerano Apąm Napāt la controparte iranica di Varuṇa, il primo degli *asura*. Perciò, per cercare di ricostruire quale dovesse essere inizialmente la struttura unitaria dei tre *asura* indo-iranici, gli hanno assegnato il nome di *Vouruna Apąm Napāt, avanzando l'ipotesi che Ahura Mazdā fosse corrispondente ad Asura *Medhā, Mithra a Mitra e *Vouruna Apąm Napāt a Varuṇa Apām Napāt (Boyce, 1975). Queste argomentazioni, tuttavia, non risultano abbastanza convincenti. Altri studiosi, invece, hanno ipotizzato che al vertice dell'antico pantheon indo-iranico ci fosse un dio chiamato Asura, privo di ulteriori caratterizzazioni, il quale, in Iran, sarebbe sopravvissuto in qualche modo nell'Ahura Mazdā di Zarathustra, mentre in India avrebbe abbandonato totalmente il campo a favore di Varuṇa (Hillebrandt, 1927; Gershevitch, 1964). Neppure questa ipotesi, comunque, può essere considerata indiscutibile.

Tanto in Iran quanto in India, il termine *ahura/asura* indica una categoria di divinità, o, per essere più esatti, la totalità degli dei dominanti (Dumézil, 1977), anche se differente fu il destino che questi dei subirono dall'una e dall'altra parte dell'Indo.

Mentre in India, infatti, gli *asura* finiscono per rappresentare le divinità più arcaiche, contro le quali si impongono infine i *deva*, gli dei «giovani», in Iran, invece, fu uno degli *ahura*, cioè Ahura Mazdā, a prendere il posto di tutti i *daiva*.

Quando infine lo Zoroastrismo raggiunse un compromesso con l'antico politeismo, originariamente condannato da Zarathustra, gli altri *ahura*, tra cui Mithra e Apąm Napāt, furono riammessi al culto, mentre i *daiva*, la cui natura era bellicosa e violenta perché nella maggior parte dei casi si trattava di dei guerrieri (Indra, per esempio), furono totalmente demonizzati. Probabilmente gli *ahura* furono in grado di conservare la loro posizione privilegiata nella tradizione zoroastriana in virtù della loro natura etica e della loro funzione particolare di guardiani dell'*asha* (vedico *ṛta*), cioè della verità e dell'ordine, un concetto di fondamentale importanza per le religioni indo-iraniche in generale, così come per lo Zoroastrismo in particolare.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln 1975.

P. von Bradke, *Dyâus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras*, Halle 1885.

J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948.

G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977 (trad. it. *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Torino 1985).

B. Geiger, *Die Ameša Spentas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien 1916.

I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38.
Ph. Gignoux, *Des structures imaginaires du panthéon pré-zoroastrien à l'existence de Baga*, in Gh. Gnoli e A.V. Rossi (curr.), *Iranica*, Napoli 1979, pp. 365-73.
A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, Breslau 1927.
M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

GHERARDO GNOLI

AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU. Ahura Mazdā (avestico; pahlavi: *Ohrmazd*) e Angra Mainyu (gathico; tardo avestico: *Ahra Mainyu*; pahlavi: *Ahriman*) sono le due entità divine che in genere vengono considerate i due poli del dualismo della tradizione zoroastriana. Se ci si attiene agli insegnamenti di Zarathustra riportati dalle *Gāthā*, tuttavia, inizialmente queste divinità non costituivano le due componenti di un dualismo. Ahura Mazdā, infatti, era in qualche modo trascendente rispetto alla formulazione dualistica espressa dall'opposizione tra il principio di *asha*, la verità (l'ordine cosmico, rituale, morale e sociale; equivalente al vedico *ṛta*) e il principio di *druj*, la menzogna. Tale opposizione era rappresentata da due spiriti che erano, secondo questa formulazione più antica, i figli gemelli di Ahura Mazdā: Spenta Mainyu, lo «spirito benefattore», e Angra Mainyu, lo «spirito ostile», i quali scelsero rispettivamente la verità e la menzogna.

La trasformazione da questa formulazione originaria di dualismo, quale era stata presentata da Zarathustra, a quella caratteristica del dualismo di epoca più tarda e che si può riassumere nella formula «Ohrmazd contro Ahriman» si verificò grazie a quel movimento conosciuto con il nome di Zurvanismo, che si sviluppò nelle sue diverse tendenze e correnti durante il periodo achemenide (VI-IV secolo a.C.). All'interno dello Zurvanismo, infatti, non si concepirono più i due poli opposti del dualismo come due spiriti, ma, al contrario, si videro in essi da una parte lo stesso dio creatore, Ohrmazd, e dall'altra lo spirito ostile, Ahriman, trasformato ora in una sorta di arcidemone, una potenza diabolica in opposizione al creatore, il sovrano di un *pandaemonium* simmetrico rispetto al pantheon delle entità positive. Zurwān, la forma divinizzata del Tempo, era considerato un essere dalle caratteristiche personali indistinte, una specie di *arché*, che aveva dato inizio alla creazione ed era stato preposto, in quanto cronologicamente anteriore, ai suoi due figli gemelli, Ohrmazd e Ahriman. Ohrmazd venne ridotto al ruolo di un oppositore in posizione simmetrica a quella di suo fratello, lo spirito ostile; la sua identificazione con Spenta Mainyu favorì tale sviluppo. [Vedi *ZURVANISMO*].

Nelle *Gāthā*, invece, Ahura Mazdā e Angra Mainyu non si trovano su due piani paralleli. E anche l'Avesta, considerato nel suo complesso, non riflette affatto questa nuova formulazione dualistica, se non in minima misura e nelle sezioni più tarde. La formulazione dualistica, tuttavia, è conservata dalle fonti greche (Aristotele; Eudemo di Rodi, secondo Damascio nelle sue *Dubitationes et solutiones de principiis*; Teopompo, nel *De Iside et Osiride* di Plutarco) e in alcuni autori cristiani (armeni e siriaci). Anche il mito di Zurwān viene riportato da diverse fonti: Eznik di Kołb, Ełishe Vardapet (entrambi del V secolo d.C.), Theodoro bar Konai (attivo intorno al 791 d.C.), Yoḥannān bar Penkayē e, in modo molto più significativo, dalla letteratura religiosa pahlavi del IX e del X secolo d.C.

Il *Bundahishn* (il «Libro della creazione primordiale») contrappone, collocandoli sullo stesso piano, da una parte Ohrmazd e gli altri sei Amahraspandān (gli Amesha Spenta), e dall'altra Ahriman con i suoi sei arcidemoni: Akōman (Aka Manah, «cattivo pensiero»), Indar (Indra), Sāwul (Saurva), Nanghāit (Nānhaithya), Tārīch (Taurvi, «il conquistatore»), Zārīch (Zairik, «il giallastro, il verdastro»). Secondo i testi pahlavi e, in particolare, secondo il *Bundahishn*, che costituisce una fonte di straordinaria importanza per fare luce su tale questione, Ohrmazd era onnisciente e buono e viveva nella luce nelle somme altezze per tutta la durata del Tempo Infinito, mentre Ahriman risiedeva nelle tenebre, era dotato di «postscienza» (cioè, molto probabilmente, di una forma di conoscenza non delle cause, ma degli effetti) ed era assetato di sangue. Tra queste due entità si trovava il vuoto, una regione in cui poteva formarsi la mescolanza, *gumēzishn*. Questo concetto di mescolanza è tipico della cosmologia e dell'ontologia dello Zoroastrismo. I luoghi in cui Ohrmazd e Ahriman risiedono sono, rispettivamente, la luce increata e le tenebre increate. Quando si risolverà la contesa tra i due, grazie all'apocatastasi finale, avrà inizio una terza epoca, detta della riabilitazione, *frashgird*, e allora Ohrmazd regnerà in eterno, mentre la dominazione di Ahriman sarà distrutta. Ohrmazd, nella sua onniscienza, sapeva che Ahriman avrebbe attaccato la sua creazione e che, nel fare questo, avrebbe mescolato i suoi elementi negativi con quelli buoni. Dal momento che conosceva ogni cosa relativa all'inizio e alla fine della creazione, Ohrmazd poté trasferire la sua creazione su un piano trascendente, lasciandola in tale stato per tremila anni. Ahriman, d'altro canto, non sapeva quale fossero la natura e il potere di Ohrmazd. Perciò, lasciandosi guidare dalla sua invidia e dalla sua sete di sangue, Ahriman tentò di distruggere la creazione di Ohrmazd, dando vita a una propria creazione di esseri demoniaci, orribili, fetidi, abissali e ignoranti. A questo punto i due avversari conclusero un accordo, su proposta di Ohrmazd:

avrebbero stabilito che la loro lotta sarebbe durata per novemila anni. Durante i primi tremila anni, in tutti i campi avrebbe avuto il sopravvento Ohrmazd; durante il secondo periodo – quello della mescolanza –, la volontà di entrambi avrebbe avuto uguale forza; nell'ultimo periodo di tremila anni, infine, Ahriman sarebbe stato reso impotente.

È dunque possibile ravvisare in questo testo la presenza della dottrina dei cicli temporali, suddivisi in periodi di millenni, della quale si servì in modo particolare lo Zurvanismo per fornire, tra l'altro, una valida giustificazione sull'origine e sui motivi del sopravvento del male nel mondo. Secondo tale dottrina, infatti, il tempo rappresenta lo strumento con cui Ohrmazd determinerà la caduta di Ahriman; questa limitazione temporale – costituita dai novemila anni di lotta – rappresenta una sorta di parentesi all'interno della totalità del tempo infinito, che è stata attivata affinché, al termine del suo lungo trascorrere, il potere malefico del nemico sia distrutto.

Nel corso dell'evoluzione dello Zoroastrismo, la figura di Ahriman si trasformò in qualche modo nella controparte diabolica del dio creatore; nonostante ciò, egli rimase sempre in una posizione inferiore rispetto a quella di Ohrmazd e questa sua inferiorità venne fatta dipendere dalla sua natura. In modo analogo a quanto fece Ohrmazd, anche Ahriman diede vita a una sua creazione, ma, mentre la creazione di Ohrmazd si presentava sotto due differenti aspetti, quello spirituale, o ideale, *mēnōg*, e quello materiale, *gētīg*, Ahriman, invece, non riuscì a trasferire la sua opera creativa dalla condizione spirituale a quella materiale. L'unica impresa coronata da successo, per Ahriman, fu l'attacco contro la creazione di Ohrmazd e la riuscita contaminazione di quella con una sua creazione di segno opposto, frutto della sua grande invidia. Per questo il dualismo zoroastriano, riassunto nella formula «Ohrmazd contro Ahriman», non è un dualismo che contrappone spirito e materia, ma piuttosto un dualismo che si consuma tutto all'interno di un regno spirituale e trascendente.

Questa forma di dualismo esercitò un enorme influsso al di fuori dei confini dell'Iran. È probabile, per esempio, che abbia influenzato le tendenze dualistiche presenti nel Giudaismo, dal periodo postesilico fino all'epoca cui risalgono i Rotoli del mar Morto. Un antico mito zurvanita che, come lo Zurvanismo stesso (e in maniera analoga a quelle espressioni del dualismo che sono espresse nella contrapposizione di Ohrmazd ad Ahriman), risale al periodo achemenide, fa di Ahriman il sovrano della creazione fino a che non sia scaduto il tempo prestabilito. Una concezione di questo tipo costituì, molto probabilmente, la base su cui poggia la figura di Satana, o di Belial, concepito come *princeps huius mundi*.

Anche il dualismo manicheo conobbe le figure di Ohrmazd e di Ahriman, ma si rifiutò di considerarli fratelli. Il Manicheismo, infatti, sebbene facesse di Ahriman il Principe delle Tenebre, ripristinò Ohrmazd nella sua posizione centrale, facendo di lui, secondo una formulazione tipicamente gnostica, contemporaneamente l'Uomo Primordiale e il Salvatore.

[Vedi anche *MANICHEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden-Köln 1975-1982.

J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris 1877.

J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, Paris 1953.

J. Duchesne-Guillemin (cur. e trad.), *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948.

I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38.

Gh. Gnoli, *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, in «Revue de l'histoire des religions», 201 (1984), pp. 115-38.

L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1930.

W.B. Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 1968 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

R.Ch. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

GHERARDO GNOLI

AIRYANA VAĒJAH. Nelle credenze dello Zoroastrismo, Airyana Vaējah (avestico; medio-persiano: *Ērānwēz*) è il nome della terra di origine dei seguaci della Buona Religione. Secondo la cosmologia iranica, Airyana Vaējah si trova al centro del mondo, nella regione conosciuta come Khvaniratha, la prima delle sette parti (*karshvar*) in cui è suddivisa la terra. Airyana Vaējah costituisce lo scenario al cui interno si svolgono i fatti principali della storia sacra dello Zoroastrismo: la storia di Gayō-maretan, il primo uomo; quella di Gavaēvōdāta, il toro unicreato; quella di Yima, il primo re; e, infine, quella di Zarathustra stesso.

Airyana Vaējah (letteralmente: «la distesa aria») possiede una natura essenzialmente mitica e leggendaria; tuttavia nel passato sono stati fatti numerosi tentativi

per assegnargli una collocazione precisa. Durante il periodo sasanide, per esempio, si pensava che questa terra fosse situata nell'Azerbaigian, la regione da cui si credeva provenisse Zarathustra stesso. In tempi recenti, invece, alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che l'Airyana Vaējah dovesse trovarsi nel Khorezm; anche questa tesi, comunque, risulta fondata solamente su argomentazioni piuttosto modeste. È probabile che, al tempo di Zarathustra, Airyana Vaējah corrispondesse, nella mente dei membri delle tribù iraniche, alla regione che essi occupavano in quel momento: l'Hindukush oppure la regione immediatamente a sud di questo, la quale, a sua volta, fa parte dell'Airyōshayana, la «sede degli Arii», menzionato nell'Avesta nell'inno dedicato a Mithra (*Yasht* 10,13s.).

Airyana Vaējah fu la prima patria, e anche la più famosa, tra quelle attribuite a Zarathustra e alla sua religione. Per questo motivo veniva considerata la terra migliore di tutte. Nel capitolo I del *Vendidad* viene citata al primo posto nella lista delle sedici regioni create da Ahura Mazdā e che, successivamente, furono minacciate dalla opposta creazione di Angra Mainyu. In questo testo risulta evidente la natura mitica di questo territorio. L'indicazione che il freddo inverno di Airyana Vaējah dura dieci mesi, infine, deve essere spiegata in relazione alla natura montuosa della terra leggendaria e non, come alcuni studiosi hanno affermato (Marquart, 1901), in relazione al clima del Khorezm.

[Vedi anche *IRANICHE, RELIGIONI*].

BIBLIOGRAFIA

H.W. Bailey, *Iranian Studies*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 6 (1930-1932), pp. 945-55.

É. Benveniste, *L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 7 (1933-1935), pp. 265-74.

A. Christensen, *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, Copenhagen 1943.

W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882.

Gh. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sīstān antico*, Roma 1967.

Gh. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli 1980.

E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, Princeton 1947.

J. Marquart, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorecac'i*, I-II, Berlin 1901.

D. Monshizadeh, *Topographisch-historische Studien zum iranischen Nationalepos*, Wiesbaden 1975.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, 2ª ed. Osnabrück 1966).

GHERARDO GNOLI

AKHENATON. La dizione esatta è Akhenati, in un primo momento erroneamente letto Khuenaton; anche Ikhnaton; noto anche con il nome di Amenofi (Amunhotep) IV, vissuto intorno al 1360-1344 a.C. e decimo dei quattordici faraoni della XVIII dinastia. Tra tutti i sovrani che si sono succeduti in Egitto, nessuno più di lui riuscì a ottenere una così fervente venerazione, con il titolo di «figlio del sole», finché fu in vita; ma è altrettanto vero che nessun altro fu così pesantemente aborrito, dalle generazioni successive, da essere bollato con l'epiteto di criminale. Anche in epoca moderna, quando la sua figura è stata riscoperta, la valutazione della sua personalità è rimasta in genere abbastanza controversa. In un primo momento, infatti, fu salutato come il primo che professò una fede monoteista, ma in seguito fu oggetto di aspre critiche perché fu giudicato soprattutto un politico, e neppure molto abile. Le fonti antiche non consentono di procedere a un accurato esame del suo caso, perché la figura di Akhenaton fu totalmente cancellata dalla storia egizia. Gli studiosi moderni, tuttavia, hanno rinnovato la discussione su questo personaggio e ora si sta facendo strada, finalmente, un giudizio più equilibrato.

La religione di Akhenaton, come del resto l'intera religione egizia, era di natura nettamente dualistica, nel senso che contemplava da una parte la singolarità e dall'altra la pluralità: da un lato il dio «solo/unico Aton», e dall'altro il dio «felice/ben fornito Akhenaton». Come si è venuta a creare una tale situazione? Si trattava forse di un'unica visione del mondo, diffusa e differenziata a seguito di migrazioni di popolazioni? Oppure si deve pensare a differenti modalità per interpretare la realtà, riunite e integrate insieme grazie a una unificazione di natura politica? Le due distinte visioni del mondo furono forse inquadrate in un sistema equilibrato e coerente dalle speculazioni teologiche? Nell'inno di Akhenaton (spesso paragonato al Salmo 104 di Davide) compaiono tutti e tre questi aspetti:

> Sebbene sia solamente tu che sovrabbondi nelle tue forme perché sei il vivente Aton, tu soltanto sorgi e splendi, ti allontani e ti avvicini e fai di te stesso milioni di forme differenti.
>
> Tu, o sole di mezzogiorno, domini con i tuoi raggi su tutte le terre fino alla massima estensione della tua creazione e, per sottomettere tutto ciò che hai creato in favore di questo tuo figlio così amato, ti estendi fino a toccare il loro limite.
>
> Quanto sono perfetti i tuoi disegni, o Signore millenario, che hai creato un Nilo nel cielo [la pioggia annuale, che si riteneva avesse la sua origine nella Via Lattea], per la gente che abita sulle colline e per i popoli che devono cammi-

> nare [gli abitanti della Siria e della Palestina, che non hanno corsi d'acqua navigabili] e hai fatto un Nilo che ritorna sottoterra [l'inondazione annuale, che si pensava avesse la sua origine nelle sorgenti sotterranee] per la nazione dei canali [l'Egitto, ricco invece di corsi d'acqua navigabili].

Espressioni di questo tenore lasciano trasparire quale doveva essere, nel testo di Akhenaton, la reale consistenza del pensiero religioso egizio e, al tempo stesso, ci dimostrano una chiarezza e una concisione quali non furono mai raggiunte in nessun altro momento della storia dell'Egitto.

La linea politica adottata da Akhenaton non fu senza precedenti. Se infatti si ripercorre con attenzione la storia egizia, per ben tre volte ci si trova dinanzi a una analoga sequenza di fatti, che può essere precisata in questi termini. In un primo momento, l'esercito dell'Alto Egitto attacca e conquista la parte settentrionale del paese e, in seguito a ciò, vengono importati e divulgati nelle regioni meridionali culti e credenze religiose fino ad allora diffuse nel Basso Egitto. La prima fase descritta culmina nell'unificazione del Paese (che avvenne rispettivamente intorno al 3100, al 2050 e al 1550 a.C.). Il secondo momento, invece, è segnato politicamente dal passaggio a una nuova dinastia (dalla II alla III intorno al 2700 a.C.; dalla XI alla XII intorno al 2000 a.C.; e infine dalla XVIII alla XIX intorno al 1300 a.C.). Questo rivolgimento politico è sempre accompagnato da alcuni importanti elementi. Vi è (1) una serie di innovazioni nella religiosità dell'Alto Egitto, che attribuisce ora maggiore importanza al culto delle divinità solari. In seguito alla ricerca di nuovi territori (forse per pagare i sostenitori del sovrano?), si decide (2) lo spostamento della capitale del nuovo regno verso settentrione. In ambito artistico si registra (3) la fioritura di uno stile naturalistico, dominato dalle figurazioni solari (a scapito, invece, di quelle antropomorfiche). Si realizza, infine, un notevole (4) incremento di testi di propaganda, composti nella lingua allora correntemente parlata, nei quali vengono lodate le divinità solari e le loro incarnazioni regali. La terza occasione in cui si realizza questa serie di eventi è particolarmente ben documentata. Nel periodo appena precedente alla salita al trono di Akhenaton, Amenofi III (vissuto intorno al 1400-1360 a.C.) promosse il culto di Aton e fece costruire un bacino di irrigazione per sua moglie, Tiye, che discendeva da una importante famiglia di militari. Quando, infine, Akhenaton da Tebe (Luxor) si spostò a settentrione per fondare la sua nuova capitale, Amarna, i soldati quasi scavalcarono le mura. Quale paga ottennero per compiere tutto questo? Un cortigiano scrisse che le offerte per tutti gli altri dei sono misurate in sacchi, mentre per Aton sono misurate in stai ricolmi.

La riforma artistica voluta da Akhenaton fu in parte costituita da una ripresa di temi del passato e in parte da una loro innovazione, all'interno della quale si diede particolare rilievo all'«autenticità» dell'immagine. Da bambino, Akhenaton aveva senza dubbio veduto le rappresentazioni naturalistiche delle attività stagionali conservate negli antichi templi a piramide all'aria aperta intorno a Menfi (Saqqara), così come sicuramente aveva osservato anche le rappresentazioni angoscianti di azioni rituali che si svolgevano di nascosto negli oscuri templi sotterranei di Tebe. Akhenaton, dunque, riprese la credibilità delle prime manifestazioni e cercò di integrarla con la spaventosità delle seconde: in tal modo seppe dar vita a composizioni veramente imponenti. Le antiche sequenze di figure separate in file e in elenchi, simili ai caratteri scritti lungo le linee di un testo, furono sostituite da vasti panorami di paesaggi e da composizioni brulicanti di animali selvatici e di uomini. Tutte quelle antiche raffigurazioni antropomorfiche, assai varie e dalla forma fantastica, furono da lui limitate a due soltanto che fossero un poco più credibili: invece dell'antico disco solare con le ali dalle penne affilate, fece dipingere un nuovo disco solare i cui raggi avessero la forma di dita piegate; allo stesso modo, fece collocare il suo corpo «divinamente» deformato al posto di quello dell'antico dio della fertilità, Amon, raffigurato nella sua forma asessuata di Osiride, appena prima che Osiride, appunto, si trasformasse, per opera dei raggi del sole nascente, nella figura itifallica di Min. Akhenaton rappresentò con sé anche la moglie e i figli, creando così una triade familiare concreta e reale al posto di quelle di origine divina, lontane dai sensi, come poteva essere quella formata da Amon, Mut e Khonsu che veniva venerata a Tebe.

La riforma linguistica di Akhenaton fu la più radicale mai intrapresa in Egitto. Egli non soltanto elevò il dialetto del tempo a lingua letteraria rispettabile, degradando così l'antico idioma alla condizione di lingua ormai morta; ma coniò anche nuove espressioni per designare quasi tutte le manifestazioni della natura, privando in questo modo le antiche divinità quanto meno dei loro nomi, se non addirittura della loro esistenza reale. Fece inoltre eliminare con lo scalpello i nomi degli dei da tutti i monumenti accessibili, compreso quello di suo padre, con l'esplicita intenzione di uccidere ritualmente quelle divinità. Anche lo stesso trigramma, utilizzato per indicare la condizione divina, fu eliminato, per evitare che qualcuna delle triadi antiche potesse entrare a vivere al suo interno. L'antica triade solare, formata da Khoprer (il sole nascente appena visibile), da Ra (il sole di mezzogiorno che non può essere fissato a causa del suo splendore) e da Atum (il sole che, sul far del tramonto, torna gradualmente a essere osservabile), fu sostituita in un primo

momento da «Ra-Harakhte [colui che si trova all'orizzonte] che all'orizzonte si rallegra del suo nome perché è Shu [la calda luce secca intangibile] che è in Aton [l'anziano esaltato]» e in seguito da «Ra, il signore dell'orizzonte, che all'orizzonte gioisce del suo nome di Ra, il padre che è in Aton». La sostituzione del suo nome da *Amunhotep* («Amon è soddisfatto») in *Akhenaton* («la gloria appartiene ad Aton») fu stabilita per denigrare Amon, dal momento che *hotep* indica il sole al tramonto, mentre *ahk* è il termine che designa il sole che sorge.

Il «crimine» attribuibile ad Akhenaton era forse costituito soprattutto dalla sua incapacità di assicurarsi un valido successore. Questa mancanza di per sé non sarebbe sufficiente per condannarlo, ma, dal momento che Akhenaton continuò imperterrito e con molta energia la sua persecuzione contro le divinità antiche, la mancanza di un erede deve essere sembrata simile a una punizione divina. Difficilmente, peraltro, si potrebbe biasimare la nuova dinastia che sorse dopo Akhenaton per il fatto che mantenne la capitale politica al di fuori di ogni questione religiosa. In questo caso, almeno, è possibile ravvisare una certa verità nella tradizionale affermazione, propria di ogni sovrano egizio e specialmente del fondatore di una dinastia, di avere sottomesso il caos (descritto come pluralità/milioni) e di avere riportato l'ordine (cioè l'unità/l'uno).

BIBLIOGRAFIA

È possibile seguire lo sviluppo delle teorie sulla religione di Akhenaton partendo dalla interpretazione monoteistica di J.H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, New York-London 1933; da quella dualistica del suo discepolo J.A. Wilson, *The Culture of Egypt*, Chicago 1951; da quella, infine, enoteistica dell'autrice di questa voce, Virginia Lee Davis, anch'essa appartenente alla scuola di J.A. Wilson. Il lavoro di C. Aldred, *Akhenaton, Pharaoh of Egypt. A New Study*, London 1968 (trad. it. *Akhenaton. Il faraone del sole*, Milano 1979), rappresenta lo studio più dettagliato su Akhenaton, in quanto è corredato da una attenta discussione ragionata su tutto il materiale documentario e accompagnato da una bibliografia molto utile. Molto diverso, ma non meno controverso, è Christiane Desroches-Noblecourt, *Toutankhamen. Vie et mort d'un Pharaon*, Paris 1963, la cui chiave di lettura è costituita dall'influenza che le diverse attività di Akhenaton ebbero sulla figura di Tutankhamon. Per gli aspetti dottrinali della religione egizia è ancora insuperato S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 2ª ed. 1977 (trad. it. *Gli Egizi. Gli dei, gli uomini, la cosmologia, la fede nella sopravvivenza*, Milano 1983). Una eccellente analisi della religione solare in Natacha Rambova, *The Symbolism of the Papyri*, in *Egyptian Religious Texts and Representations*, III: *Mythological Papyri*, New York 1957, pp. 29-65.

VIRGINIA LEE DAVIS

AKITU. Si tratta della festa più importante celebrata nell'antica Mesopotamia. L'espressione «Mese della festa dell'Akitu» è attestata già dai testi di Ur, risalenti al periodo presargonico. Durante il periodo di Ur III (2100-1900 a.C.), su un canale posto all'esterno della città era situata una casa dell'Akitu, verso la quale si dirigeva una processione su carri e per nave. Durante questo periodo, a Ur avevano luogo due feste dell'Akitu, una nel primo mese (in primavera) e una nel sesto. Sembra che questi festeggiamenti avessero, almeno in parte, una natura agricola, perché vi si celebravano la semina e la raccolta del grano.

La maggior parte delle informazioni in nostro possesso riguardo a tale festa, però, viene desunta da quanto sappiamo della celebrazione che avveniva nella città di Babilonia, durante il I millennio a.C. In quell'epoca, dunque, la prima ricorrenza della festa cadeva durante il mese di *Nisan*, il primo mese dell'anno (sebbene nella città di Uruk si tenesse un'altra celebrazione dell'Akitu, durante il mese di *Tishre*), e le cerimonie si protraevano per i primi dodici giorni del mese. La festa che si teneva a Babilonia rivestiva una importanza nazionale, perché vi partecipava il re e perché la festa era tutta imperniata sulla figura di Marduk, dio patrono di Babilonia e capo del pantheon nazionale babilonese. Le cronache storiche registravano con cura sia l'arrivo del re, sia la sospensione della festa negli anni della sua assenza.

Le notizie relative ai festeggiamenti sono frammentarie e di difficile interpretazione, benché si possano stabilire con certezza alcuni dati. I primi giorni del mese di *Nisan* trascorrevano tutti nelle preparazioni rituali. Durante il quarto giorno, il re si recava a Borsippa per portare il dio Nabu, che era considerato figlio di Marduk, e in questo modo si iniziava la processione rituale del sovrano, alla volta di Babilonia. Frattanto a Babilonia si procedeva alla lettura pubblica del testo dell'*Enuma elish* davanti alla statua di Marduk. Il quinto giorno di *Nisan*, invece, venivano purificati il tempio di Marduk e quello di Nabu, mentre arrivava il re da Borsippa. Questi entrava nel tempio di Babilonia e veniva accolto dal sacerdote, che lo umiliava spogliandolo delle sue insegne regali e dandogli uno schiaffo. Il sacerdote poi lo conduceva nel santuario e lo faceva inginocchiare davanti alla statua del dio. Il re assicurava al dio di non essere stato negligente nei confronti della città di Babilonia, né del tempio e neppure della cittadinanza e, al termine di questo rito, veniva rivestito delle sue insegne.

Nel sesto giorno, anche le altre divinità di Babilonia (rappresentate dalle statue cui venivano tributati gli atti di culto) giungevano nella città per riunirsi insieme in assemblea. L'ottavo giorno il re «prendeva Marduk per mano» e lo portava fuori dal suo tempio, nel cortile, e poi nel tempio dei destini, dove incontrava gli altri dei e

veniva proclamato loro sovrano. Quindi il re di nuovo «prendeva Bel [Marduk] per mano» e lo conduceva, insieme alle altre divinità, in una grande processione per le strade della città in direzione dell'Eufrate. Allora gli dei salivano sulle barche, scendevano il fiume per un breve tratto, sbarcavano e procedevano poi verso la casa dell'Akitu. Non si conosce esattamente che cosa accadesse una volta giunti in quel luogo. Si svolgeva comunque un banchetto in onore degli dei, che alcuni studiosi hanno definito come una sorta di «picnic cultuale». La maggior parte degli studiosi, inoltre, ritiene che la battaglia fra Marduk e Tiamat (l'oceano primigenio che forse aveva un qualche rapporto di natura mitica e politica con la regione del Mare Inferiore) in qualche modo si rinnovasse nella casa dell'Akitu, o grazie a una rappresentazione rituale dello scontro con attori umani, oppure ricorrendo all'erezione simbolica della statua di Marduk. Questa ipotesi viene suffragata dalla lettura di un verso, dal contenuto oscuro, presente in un commentario. Secondo questo testo, infatti, durante l'Akitu, Marduk siede in trono sopra Tiamat; una ulteriore testimonianza a favore di questa interpretazione si trova nel resoconto di Sennacherib che riferisce che, quando lo stesso Sennacherib fece ricostruire l'edificio dell'Akitu ad Ashur (Assur), decorò le sue porte con una scena che raffigurava il dio (in questo caso Ashur, dio protettore dell'Assiria) nell'atto di sconfiggere Kingu, un generale di Tiamat. La prova più convincente del fatto che questa festività rappresentava una commemorazione rituale di quella battaglia cosmica è tuttavia costituita dal rapporto che lega la festa dell'Akitu con il mito narrato nell'*Enuma elish*: la lettura dell'*Enuma elish*, infatti, faceva parte delle cerimonie iniziali della festa e le due assemblee tenute dagli dei (l'ottavo e l'undicesimo giorno del mese di *Nisan*) corrispondono a quelle due di cui si parla nell'*Enuma elish*. Nell'undicesimo giorno di *Nisan*, infine, gli dei ritornavano a Babilonia e tenevano una nuova assemblea solenne all'interno del tempio dei destini, durante la quale veniva finalmente stabilito quale sarebbe stato il destino della terra e, infine, aveva luogo un altro banchetto.

Tutti questi aspetti dimostrano l'esistenza di una relazione piuttosto stretta tra la celebrazione dell'Akitu, i fatti ricordati nell'*Enuma elish* (ossia la vittoria di Marduk su Tiamat) e l'insediamento di Marduk, in quanto capo di tutti gli dei. La riunione a Babilonia di tutte le divinità indica che queste annualmente rinnovavano il loro consenso a Marduk, affinché egli le governasse. La partecipazione del sovrano, la sua umiliazione e la sua successiva nuova investitura lascerebbero intuire, allora, che il potere del re a Babilonia in questo periodo era posto in relazione con quello che Marduk esercitava sulle altre divinità e, di conseguenza, sia la sovranità sia il potere di organizzazione dell'universo venivano rinnovati e celebrati ogni anno durante questa festa.

Comunque sia, la festa dell'Akitu risale a un'epoca anteriore rispetto a quella che vide la composizione dell'*Enuma elish*, e gli elementi di natura politica, ravvisabili all'interno dei rituali della festa, possono in realtà costituire una sovrastruttura rispetto a quelli più antichi. La festa babilonese, infatti, comprendeva la celebrazione del «matrimonio sacro» tra Marduk e la sua sposa, Sarpanitu, festeggiato nella casa dell'Akitu oppure immediatamente dopo il suo ritorno a Babilonia. Questa rappresentazione del matrimonio sacro, che veniva realizzata nell'Akitu ricorrendo a statue che rappresentavano le divinità oppure con la partecipazione concreta dei fedeli, era una pratica antica della Mesopotamia. Sembra invece che altri elementi della festa, noti dall'epoca della Babilonia del I millennio – rituali di purificazione, rituali magici e simbolici e molte offerte sacrificali – non facessero in realtà parte di questo grande dramma di Marduk. Questi ultimi, invece, sono probabilmente collegati a quegli antichi culti agricoli che originariamente appartenevano alla festa dell'Akitu e alla celebrazione calendariale dell'Anno Nuovo che si svolgeva nel mese di *Nisan*. Sembra tuttavia che né l'antica festa dell'Akitu, né la festa babilonese di Marduk avessero incluso tra i loro rituali la celebrazione della morte e della resurrezione del dio. I documenti più antichi che riportano notizie di questo tenore si fondavano in realtà su una lettura non corretta delle *Tribolazioni di Marduk*, un testo che mette in relazione tra loro gli avvenimenti della cattura degli Assiri e il ritorno della statua di Marduk alla festa dell'Akitu. Questa indicazione potrebbe significare che quanto avveniva nella casa dell'Akitu rappresentava non solamente la vittoria di Marduk, ma anche la sua temporanea e parziale sconfitta.

[Vedi anche *ENUMA ELISH* e *MARDUK*].

BIBLIOGRAFIA

P.R. Berger, *Das Neujahrsfest nach den Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches*, in A. Finet (cur.), *Comptes rendues de la rencontre assyriologique internationale*, XVII, Bruxelles 1970, pp. 155-59.

J.A. Black, *The New Year Ceremonies in Ancient Babylon. «Taking Bel by the Hand» and a Cultic Picnic*, in «Religion», 11 (1981), pp. 39-59.

A. Falkenstein, *Akiti-fest und Akiti-festhaus*, in R. von Keinle (cur.), *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg 1959, pp. 147-82.

H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, Chicago 1978, spec. pp. 313-33.

Tikva Frymer-Kensky, *The tribulations of Marduk. The So-called*

«Marduk Ordeal Text», in «Journal of the American Oriental Society», 103 (1983), pp. 131-41.

A.K. Grayson, *Chronicles and the Akitu Festival*, in A. Finet (cur.), *Comptes rendues de la rencontre assyriologique internationale*, XVII, Bruxelles 1970, pp. 160-70.

Th. Jacobsen, *Religious Drama in Ancient Mesopotamia*, in H. Goedicke e J.J.M. Roberts (curr.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, pp. 65-97.

S.A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen 1926.

Fr. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, spec. pp. 192-249.

H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, Zweiter Beitrag (Berichte über die Verhandlung der sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse, 70), Leipzig 1918.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ALBANESI, RELIGIONE DEGLI. Il popolo albanese è costituito essenzialmente dai discendenti degli antichi Illiri e ciò costituisce ancora oggi un fattore di fondamentale importanza per comprendere le loro pratiche religiose. Gli Albanesi si convertirono al Cristianesimo tra il IV e il V secolo; al Cattolicesimo nella regione settentrionale del Paese e all'Ortodossia nel meridione. Dopo il XVIII secolo, molti abbracciarono la religione musulmana. In tempi recenti l'Albania ha subito un processo ufficiale di secolarizzazione, sotto il governo comunista. Nonostante questi mutamenti, tuttavia, tra la popolazione sono sopravvissute alcune vestigia di quelle antiche credenze che risalgono a un'epoca precedente alla conversione dell'Albania al Cristianesimo; la mescolanza di tanti elementi differenti, peraltro, ha dato luogo a quel «Cristianesimo cosmico» che Mircea Eliade considerava tipico dei popoli balcanici.

Le credenze arcaiche. La presenza di queste antiche vestigia precristiane si rivela chiaramente quando si prendono in esame alcuni termini chiave della religiosità degli albanesi. L'Essere supremo, per esempio, sia nella credenza popolare che in quella cristiana, viene chiamato con il nome dell'antico dio indoeuropeo del tuono, Perëndi (sanscrito: *Parjanya*; lituano: *Perkūnas*; slavo: *Perun*; tracio: *Perkos*). Così il nome di un antico dio illirico, Hen oppure En, si è conservato nella parola albanese che significa «giovedì», *Henetë* (latino: *Iovis dies*).

Gli elementi di origine arcaica ancora oggi presenti nella religione albanese risultano particolarmente evidenti quando si considerano le credenze e le pratiche popolari. Alcune di queste, per esempio, pongono al centro della loro attenzione la terra, in quanto oggetto di un culto peculiare e di giuramenti importanti. Una leggenda, che presenta alcune implicazioni di ordine cosmogonico, racconta che la terra venne trascinata via da un toro e perciò le scosse, prodotte dal dimenarsi dell'animale, sono le cause dei terremoti. Tracce di una divinità in qualche modo simile alla *Magna Mater* sembrano essersi conservate nel culto dei seni materni. Molte delle statuette femminili che rappresentano lo spirito maligno Kulshedra, per esempio, sono dotate di grandi mammelle che scendono fino a terra. Spesso sugli stipiti delle porte si trovano dipinti dei seni come simbolo di fertilità. In una delle formule di giuramento più solenni tra gli Albanesi è presente la locuzione «giuro sui seni di mia madre»; si ha notizia, infine, dell'esistenza di una forma di tabu che proibisce di colpire la terra, perché questo significherebbe colpire i seni di una madre morta. Nell'Albania settentrionale, quando muore una donna che ha avuto molti figli, è diffuso il costume di far baciare i suoi seni nudi ai parenti.

Forse è proprio questo culto della dea terra che può fornire la chiave di lettura corretta per comprendere appieno la ben nota leggenda albanese secondo cui non si può portare a termine la costruzione di un monastero, oppure di un ponte, se non dopo aver sacrificato la moglie del capo architetto. Questa narrazione è attestata tra gli Albanesi a proposito della leggenda che riguarda le fortezze di Shkodër, di Berat e di Dibër. La sventurata donna murata viva nell'edificio chiede che uno dei suoi seni sia lasciato libero, per poter nutrire il figlio neonato. Per questo motivo, l'acqua di calce che filtra dalle mura dell'edificio è considerata il suo latte e viene usata come medicina per le donne che allattano.

Anche i riti che accompagnano la nascita, il matrimonio e la morte sembrano avere una origine autoctona. I riti funebri rivelano la presenza di una forte fede in una forma di esistenza dopo la morte, che non deve risultare molto diversa dalla vita attuale (dal momento che il Paradiso, l'Inferno e il diavolo fanno parte di un impianto dottrinale rigidamente cristiano). L'uomo, dopo la sua morte, conserva ancora la fisionomia che aveva in vita e, con le fattezze di un'ombra (*hie*), continua a frequentare i luoghi a lui familiari, dove ha trascorso la sua vita terrena. Dopo la morte, le anime rimangono profondamente legate alla loro famiglia e di solito presiedono al focolare familiare. L'anima di un antenato si trasforma così in una divinità protettrice dell'intera famiglia e per questo riceve le offerte. I sacrifici cruenti non soltanto venivano tollerati, ma al contrario erano talvolta presieduti da un sacerdote cristiano, oppure venivano celebrati sopra una tomba o addirittura in chiesa. Solamente in epoca storica i sacrifici umani, che un tempo erano praticati in relazione ai riti per la costruzione degli edifici, furono sostituiti da sacrifici di animali.

La continuità di vita tra i due mondi e la sopravvi-

venza della tribù nel passaggio da una generazione all'altra sono garantite dalla presenza del fuoco del focolare domestico, il cui nome, *vatrë*, deriva dalla stessa radice dell'avestico *ātash* («fuoco») e del sanscrito *atharvan* («sacerdote del fuoco»). Sempre legate alla terra sono anche le figure di Nëna (*ëma* o *mëma*) e di Vatrës, che rappresentano la «madre del focolare», una dea benefica simile a Hestia e a Vesta, le divinità, rispettivamente della mitologia greca e di quella romana, preposte alla cura del focolare. Nell'ambito domestico si trova anche il culto del «serpente della casa» (*gjarpni i shtëpisë* o *bolla e shtëpisë*), che è un altro spirito guardiano, attestato nei Balcani fin dall'antichità. La morte di questo «serpente della casa» indica l'estinzione della famiglia.

Anche il ciclo dei riti annuali collegato al ciclo cosmico e ai ritmi della vita agricola e pastorale è ben attestato in Albania. Il culto del sole (Djell, maschile) e quello della luna (Henë, la moglie del sole, forse di origine illirica), trovano riscontro in molte testimonianze nelle leggende, nell'arte popolare e nei giuramenti.

È possibile individuare alcune tradizioni di origine pagana anche all'interno di certe feste cristiane e nelle storie dei santi. Così il Natale, per esempio, coincide con la celebrazione del solstizio d'inverno e viene chiamato *natë e buzmit* («notte del ceppo»), riferendosi al ceppo che viene bruciato nel focolare durante questa notte. Cristo appare raramente nelle leggende, mentre le figure di sant'Elia, di san Giorgio e di san Nicola mostrano alcuni tratti del tutto estranei al Cristianesimo. La presenza del sincretismo nella religione degli Albanesi è chiaramente documentata se si considera, da una visuale differente, che i santi cristiani spesso vengono salutati servendosi della formula: «Allāh sia con te!».

Fonti e paralleli greci e romani. È possibile far risalire molte figure della mitologia degli Albanesi all'antica Grecia: talora gli stessi nomi sono evidentemente derivati da originali greci. Si può ricordare l'albanese Mira (dall'aggettivo albanese *mirë*, «buono») che deriva dal greco Moira, il Destino; Talas, dio albanese della tempesta marina, invece, deriva probabilmente il suo nome dalla parola greca *thalassa* («mare»); la fata Mauthia corrisponde all'antica ninfa greca Amaltea; il Kulshedra, uno spirito maligno raffigurato con le sembianze di una gigantesca donna, anziana e pelosa, oppure di un dragone, richiama la figura della dea greca Idra. Il cane a tre teste dell'Ade, Cerbero, compare nei racconti albanesi con la mansione di guardiano della «bellezza della terra» (*bakura e dheut*). Le Ore albanesi, spiriti femminili buoni che, come le Parche, possono predire il futuro al neonato al momento della sua nascita, forse presentano una qualche parentela con le Ore greche. Le Oreadi greche sono conosciute in Albania con l'appellativo di «le spose (oppure le ninfe) della montagna» (*nuset i malit*). La figura del gigante monocolo e antropofago Katallâ, infine, può ricordare quella dei Ciclopi.

Si possono trovare moltissimi paralleli anche con la mitologia romana, in particolare quando si esaminino le derivazioni di quei nomi che rievocano un'origine latina. Zâna («fata», in lingua albanese e romena), uno spirito buono che aiuta l'eroe nei racconti di fiabe, deriva forse il suo nome dalla romana Diana, nonostante sia possibile individuare elementi che la collegano anche con una importante dea autoctona dei Balcani, la Bendis tracia. Fat («fato»), che può essere buono oppure cattivo a seconda delle circostanze, deriva il suo nome dal latino *fatum*. L'albanese *shtrigë* («strega») corrisponde al latino *striga* (si veda anche il romeno *strigoi*, «fantasma»), e il *drangue*, un eroe alato il cui scopo è uccidere Kulshedra, deriva il suo nome dal latino *draco*. Il culto di tali figure eroiche è particolarmente popolare tra gli Albanesi. Ma l'idioma latino costituisce anche la fonte principale per la maggior parte della terminologia cristiana presente nella lingua albanese.

Nel contesto più generale del sincretismo religioso albanese, si può individuare un ulteriore insieme di credenze religiose le quali, pur presentando una origine e un significato incerti, tuttavia possono essere genericamente definiti quali elementi caratteristici dell'area balcanica. In questa categoria si possono far rientrare tutte le varie forme di superstizione e di fede negli spiriti, distinti secondo una precisa concezione demonologica di stampo chiaramente dualistico, ossia fondata su una antinomia tra bene e male. La credenze nei vampiri (*dhampir*) e nei licantropi (*vurkollak*, *vurvolak*) o in altre forze malefiche, come il *lubija*, sono di origine slava. Spiriti quali lo *xhind* (*xhinn*, «genio») e lo Harap (il Moro) sono di evidente derivazione turca. Altri esseri, invece, come i *bardhat*, i «bianchi», gli *avullushe*, spiriti del male, e il *baloz*, un eroe malvagio, hanno nomi albanesi. A questa rassegna appartiene anche una ben nutrita schiera di streghe, di spiriti del vento, di nani e di giganti. In questo contesto bisogna menzionare anche una concezione veramente antica, cioè quella dell'«occhio del male» (*syni i ket*), che è caratteristica della regione balcanica. Gli Albanesi si proteggono contro queste numerose entità negative ricorrendo a formule magiche (*yshtje*) e ad amuleti di varia natura. Questi ultimi vengono talvolta preparati da sacerdoti cristiani oppure da mullah islamici, i quali, naturalmente, attribuiscono l'origine di tutti i problemi dei propri fedeli ai malvagi sacerdoti dell'altra religione.

[Vedi anche *INDOEUROPEI, RELIGIONI DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

Tra gli studi più importanti: E. Çabej, *Sitten und Gebräuche der Albaner*, in «Revue internationale d'études balkaniques», 1 (1935), pp. 556-72; *Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan*, in «Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa», 5 (1941), pp. 229-41; e *Albanische Volkskunde*, in «Südost-Forschungen», 25 (1966), pp. 333-87. Per alcune descrizioni recenti di riti albanesi, cfr. A. Dokaja, *Le cérémoniel nuptial en Albanie*, in «Ethnographie albanaise», 9 (1979), pp. 3-25; M. Tirta, *Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais*, in «Ethnographie albanaise», 9 (1979), pp. 155-211; *Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais*, in «Ethnographie albanaise», 10 (1980), pp. 59-106. Sulla cristianizzazione e sull'islamizzazione, cfr. G. Stadtmüller, *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*, in «Orientalia Christiana Periodica», 20 (1954), pp. 211-46; *Die Islamisierung bei den Albanern*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 3 (1955), pp. 404-29. Per i cataloghi di nomi mitologici albanesi, cfr. E. Çabej, *Albanische Volkskunde*, cit., pp. 368-73; M. Lambertz, *Die Mythologie der Albaner*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1965, II, pp. 457-509. Sul «Cristianesimo cosmico», cfr. M. Eliade, *History of Religions and «Popular» Cultures*, in «History of Religions», 20 (1980), pp. 1-26. Sui nomi di Dio, cfr. C. Poghirc, *Aires dialectales indo-européennes dans la dénomination de Dieu*, in M. Taillé (cur.), *Dieu et dieux. Noms et Nom. Actes du Colloque d'Angers*, Angers 1983, pp. 89-93.

CICERONE POGHIRC

AMESHA SPENTA. Nella tradizione zoroastriana gli Amesha Spenta (avestico; medio-persiano: *Amahraspandān*), ovvero i «benefici immortali», sono un gruppo importante di entità che attorniano Ahura Mazdā e che rivestono un ruolo significativo all'interno delle *Gāthā*. In un certo senso, essi rappresentano alcuni aspetti della divinità; per un altro verso, invece, si possono considerare personificazioni di concetti astratti. Non possiedono una loro esistenza indipendente, ma trovano la loro ragion d'essere in un sistema di interrelazioni e di correlazioni che li tiene uniti.

Dal momento che le realtà divine sono riflesse nel mondo corporeo, anche gli Amesha Spenta, nel corso delle varie speculazioni teologiche, furono gradatamente messi in relazione con diversi elementi che costituiscono il mondo materiale. Questa circostanza giustifica l'impiego, fatto successivamente dai manichei, del concetto di *amahraspandān* per riferirsi ai cinque elementi luminosi: etere, vento, luce, acqua e fuoco.

Il nome collettivo di Amesha Spenta e il fatto che questi siano definiti come una serie di sei o di sette immortali (se nel computo si comprende Spenta Mainyu o lo stesso Ahura Mazdā) si trovano attestati nell'Avesta non gathico, in cui si fa talora ricorso agli aggettivi *amesha* («immortale») e *spenta* («benefico») per indicare diverse entità. La denominazione degli Amesha Spenta, tuttavia, non è presente nelle *Gāthā* (Narten, 1982).

Le divinità positivamente identificate dal nome di Amesha Spenta costituiscono un gruppo ben definito: Vohu Manah («il buon pensiero»), Asha Vahishta («la verità migliore»), Khshathra Vairya («il potere desiderabile»), Spenta Ārmaiti («la devozione benefica»), Haurvatāt («l'integrità» oppure «la salute») e Ameretāt («l'immortalità» oppure «la vita»). Molti di questi concetti sono presenti anche nella religione vedica. Di conseguenza, quando Zarathustra sviluppò la sua dottrina, in realtà si stava conformando a una tendenza che era già presente nella più antica tradizione indoeuropea; ossia l'inclinazione a trasformare in entità spirituali concetti astratti corrispondenti a divinità «funzionali», per i sostenitori dell'ideologia tripartita indoeuropea (Dumézil, 1945; Duchesne-Guillemin, 1962; Widengren, 1965; e altri). Tuttavia Zarathustra, pur assecondando tale propensione, seppe darle una direzione nuova e originale. Nel *Bundahishn* (Libro della creazione primordiale, del IX secolo d.C.) ci viene infatti presentato il sistema delle corrispondenze tra gli *Amahraspandān* e i vari elementi materiali: il bestiame corrisponde a Vohu Manah, il fuoco ad Asha, il metallo a Khshathra, la terra ad Ārmaiti, mentre l'acqua e le piante rispettivamente a Haurvatāt e ad Ameretāt.

Vohu Manah viene considerato contemporaneamente divino e umano; per mezzo del «buon pensiero», infatti, l'uomo riconosce la divinità e, a sua volta, la divinità indica all'uomo la via, lo scopo della sua esistenza e le sue origini. Perciò Vohu Manah si trova a rivestire un ruolo di intermediario tra il mondo divino e quello umano. Asha, invece, è l'equivalente iranico dell'indiano *ṛta* («la verità») ed è la personificazione dell'ordine cosmico, di quello sociale, rituale e morale. Ārmaiti rappresenta invece la devozione che l'uomo prova nei riguardi della divinità, il suo comportamento disponibile e obbediente. Ancora, Khshathra indica il potere da cui trae giovamento l'uomo grazie alla sua condizione di unione (*maga*) con la divinità: un potere particolare che va usato per conquistare le forze malefiche e stabilire il governo di Ahura Mazdā. Infine, Haurvatāt e Ameretāt rappresentano rispettivamente la bevanda e il cibo della divinità (a loro vengono fatte offerte di vario genere di bevande e di piante) e dell'uomo, per il quale essi rappresentano la ricompensa per una vita correttamente vissuta, fatta di buoni pensieri, di buone parole e di buone azioni.

BIBLIOGRAFIA

J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958.
J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.
G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris 1945.
B. Geiger, *Die Ameša Spentas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeuntung*, Wien 1916.
I. Gershevitch (trad. e cur.), *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38.
I. Gershevitch (trad. e cur.), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.
L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1930.
H. Lommel, *Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spenta's*, in E. Haberland et al. (curr.), *Festschrift für Ad.E. Jensen*, I, München 1964.
J. Narten, *Die Amęša Spęntas im Awesta*, Wiesbaden 1982.
H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).
B. Schlerath, *Die Gathas des Zarathustra*, in «Orientalistische Literaturzeitung», 57 (1962), pp. 565-89.
P. Thieme, *Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Ameša Spenta*, in B. Schlerath (cur.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, pp. 397-412.
G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

GHERARDO GNOLI

AMON. Una delle otto divinità primordiali venerate nella città di Ermopoli, nel Medio Egitto. Insieme alla sua consorte Amaunet, Amon rappresentava l'aspetto ctonio del «nascondimento», precedente alla creazione. Questa coppia, unita alle altre tre che formavano l'ogdoade ermopolitana, produsse l'uovo da cui sarebbe poi scaturito il dio creatore.

Durante il Medio Regno (2050-1756 a.C.), una famiglia originaria di Tebe riuscì a impadronirsi del trono dell'Egitto. In seguito a ciò, il dio locale da essa venerato, Montu, un dio guerriero, fu assimilato al culto di Amon e a quello di Min, un dio itifallico della fertilità adorato a Coptos, nei pressi di Tebe e sua alleata. Questa nuova divinità, onnipotente e antropomorfa, associò a sé anche gli attributi propri del suo predecessore, Ra, che era il capo degli dei nel pantheon egizio durante l'ultimo periodo dell'Antico Regno (2686-2181 a.C.). Amon-Ra, il «re degli dei», venne talvolta rappresentato come un dio solare dalla testa di ariete ed ebbe come sposa Mut («madre»); suo figlio, Khonsu, venne identificato con il locale dio lunare.

Il centro di culto e il tempio principale di Amon-Ra, a Karnak, nella regione tebana dell'Alto Egitto, vennero inaugurati nel corso del Medio Regno, ma furono accresciuti e notevolmente ampliati durante i successivi 2.000 anni. Questo luogo destinato al culto divenne ben presto il centro religioso più importante di tutto l'Egitto. Trasse infatti giovamento soprattutto dalle campagne vittoriose dei faraoni del Nuovo Regno (1567-1160 a.C.) e alla fine si trovò sottoposto al controllo diretto di una famiglia di sacerdoti, alcuni dei quali diventarono poi faraoni della XXI dinastia.

Gli inni rivolti ad Amon-Ra, per i quali si può correttamente parlare di enoteismo, presentano notevoli assonanze con i toni che si ritrovano nell'inno di Akhenaton in onore di Aton. La cosiddetta rivoluzione di Amarna, provocata da Akhenaton, sembra essere stata soprattutto una mossa politica contro il crescente potere dei sacerdoti di Amon e, al tempo stesso, un intervento in materia religiosa per imporre la sostituzione del culto di Amon-Ra, anche se la reazione ai mutamenti messi in atto dal faraone assunse l'aspetto della condanna di una eresia. [Vedi *AKHENATON*].

Tra le feste principali dedicate ad Amon-Ra ricordiamo la Festa di Opet e la bellissima Festa della Valle. Durante la prima, l'immagine della divinità, conservata all'interno del suo reliquiario, veniva portata in processione su una barca tra Karnak e il tempio di Luxor, che era noto come l'Harem meridionale. Durante la Festa della Valle, invece, la statua del dio veniva traghettata sulla riva occidentale del Nilo affinché potesse visitare, all'interno della vasta necropoli tebana, i numerosi templi e santuari dei faraoni defunti.

Nella regione meridionale dell'Egitto, ossia nella Nubia, la devozione verso il dio Amon fu tanto fervida quanto lo fu in Egitto durante il Nuovo Regno. Quando Piye (Piankhy) conquistò l'Egitto (intorno al 750 a.C.), cercò di ripristinare l'antico culto di Amon nella sua terra natia. Per questo motivo affidò a sua figlia il compito di officiarne il culto di Karnak con il titolo di «Adoratrice Divina» di Amon. Fu però nel periodo delle ultime dinastie provenienti da questa regione che avvennero alcune delle donazioni più considerevoli al tempio di Karnak. Importanti ampliamenti furono eseguiti anche dai sovrani greci dopo la conquista di Alessandro Magno.

[Vedi anche *EGITTO, RELIGIONE DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

E. Otto, *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten*, München 1966.
K.H. Sethe, *Amon und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin 1929.

LEONARD H. LESKO

AN. Si tratta del nome sumerico (che significa «cielo») del dio principale del pantheon mesopotamico. La versione accadica di questo nome è invece Anum. A differenza di quanto avviene per i nomi di altre divinità, An non presenta alcun segno cuneiforme particolare (determinativo). Per scrivere il suo nome, in altri termini, si ricorreva semplicemente al segno cuneiforme che indicava genericamente la divinità: *dingir* per il sumerico e *an* per l'accadico. Il numero divino di An era il sessanta, che costituiva la cifra più elevata attribuita a una divinità in Mesopotamia. (Tutti gli dei principali, infatti, potevano essere indicati anche da un numero simbolico, compreso tra il dieci e il sessanta). Gli epiteti conferiti ad An – «re degli dei», «re del cielo», «re delle terre» – sottolineavano il suo ruolo di sovrano. Qualunque divinità fosse accostata ad An, dunque, sarebbe stata considerata alla stregua di un capo.

Tuttavia An non esercitava di norma la sua autorità di governo. Al contrario, nei testi mitologici i suoi poteri risultano piuttosto limitati ed egli non è in grado di competere con altre divinità più dinamiche, quali Enlil, Enki (Ea) e Ninurta. L'importanza di An nella vita religiosa e nel culto era dunque relativamente scarsa: delle centinaia di inni e di preghiere di cui abbiamo testimonianza, infatti, soltanto un numero irrisorio è indirizzato direttamente a lui.

Il centro di culto principale di An era la città di Uruk e il suo santuario più importante era chiamato Eanna («tempio del cielo»).

Durante l'antico periodo sumerico a lui venne attribuita come consorte Urash (il cui nome deriva da un vocabolo piuttosto raro con cui si indicava la «terra»), ma in seguito divenne Antu, la controparte femminile accadica di An. An era considerato freddo e in qualche modo ostile al suo popolo.

Nell'*Epopea di Gilgamesh*, per esempio, viene additato (insieme a Enlil) quale responsabile del diluvio che viene descritto nell'XI tavoletta del poema. Tra i suoi numerosi figli si ricordano i sette spiriti maligni chiamati Sebettu e il terribile demone femminile Lamashtu.

Nel periodo seleucide (intorno al III secolo a.C.), si verificò una ripresa del culto di An e nella città di Uruk vennero costruiti nuovi templi in suo onore. I testi che risalgono a questo periodo descrivono nei dettagli i vari aspetti del culto tributato ad An, con il rituale suo proprio che si celebrava durante le festa dell'Akitu (Nuovo Anno).

Non sono rimaste raffigurazioni di An, ma il suo emblema, una tiara cornuta, compare su molte pietre di confine risalenti al periodo mediobabilonese e neobabilonese.

BIBLIOGRAFIA

H. Wohlstein, *The Sky-God An-Anu*, New York 1976, è una monografia relativamente recente sulla figura di An, ma risulta estremamente soggettiva e perciò non la si può raccomandare. Gli studi migliori sono E. Ebeling, *An*, in E. Ebeling e Br. Meissner (curr.), *Reallexikon der Assyriologie*, I, Berlin 1932, coll. 115-17; D.O. Edzard, *An*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1975, pp. 40s.; e W.H.P. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, in Cl.J. Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, I: *Religions of the Past*, Leiden 1969, pp. 127s.

DAVID MARCUS

ANĀHITĀ. Insieme a Mithra e ad Ahura Mazdā, Anāhitā è una delle divinità più importanti dell'antico Iran. Il suo culto si sviluppò nell'arco di tempo compreso tra il periodo achemenide e quello partico e successivamente, durante il governo dei Sasanidi, si diffuse oltre i confini dell'Iran. Anche in Armenia e in Asia Minore si mostrò particolarmente rigoglioso nelle comunità persiane e da quelle regioni si propagò anche grazie alle attività dei Magi, aperte a forme di sincretismo e di eclettismo. Anāhitā, nella sua qualità di importante divinità iranica, presenta funzioni caratteristiche abbastanza diversificate: infatti è la dea della regalità, della guerra e della fertilità e a quest'ultimo ruolo viene associata in modo speciale (Dumézil, 1947).

Secondo la testimonianza di Erodoto, Anāhitā era di origine straniera, assira o araba. Questa informazione è confermata dal fatto che il suo culto non era aniconico: secondo Berosso, Artaserse II (404-359 a.C.) promosse il suo culto in tutto l'Impero, facendo erigere statue in suo onore. La dea mesopotamica Ishtar, divinità del pianeta Venere, e la dea elamita Nanā sicuramente esercitarono una forte influenza sullo sviluppo del suo culto.

La figura di Anāhitā presenta tratti desunti sia da una divinità iranica o indo-iranica, lo spirito delle acque che scorrono dal mitico monte Harā, sia dalla grande dea della tradizione del Vicino Oriente antico. Probabilmente chiamata in origine con il nome di *Harahvatī («ricca di acque»), Anāhitā presenta alcune analogie con la dea indiana Sarasvatī (Lommel, 1954). L'Avesta cita come uno degli *yazata* Aredvī Sūrā Anāhitā (un nome che sintetizza tre definizioni che ben riflettono il suo multiforme carattere: «l'umida, la forte, l'immacolata») alla quale era dedicato l'importante inno «delle acque» (*Yasht* 5). Le iscrizioni degli Achemenidi, dal regno di Artaserse II in poi, invocano Anāhitā insieme a Mithra e ad Ahura Mazdā. Le fonti classiche, specialmente Strabone, attestano l'importanza assunta dal culto della dea durante il

periodo partico. Essa venne variamente interpretata dai Greci, che la identificarono ora con Afrodite Urania, ora con Hestia, con Artemide oppure con Atena.

Anāhitā acquistò maggiore importanza in seguito all'ascesa al potere dei Sasanidi, perché questi erano legati per tradizione al santuario di questa dea presso Stakhr, nel Fārs. Secondo varie fonti (siriache, armene e arabe), il carattere guerriero e la natura regale della grande dea risultano particolarmente sottolineati durante il governo sasanide. Essa infatti compare nel corso dell'investitura dei sovrani (Göbl, 1960) e svolge un ruolo di primo piano, per nulla inferiore a quello dello stesso Ohrmazd, in quanto divinità regale, fonte e protettrice della sovranità.

[Vedi anche *SARASVATĪ*, vol. 9].

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *Bībī Shahrbānū and the Lady of Pārs*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 30 (1967), pp. 30-44.

Mary Boyce, *Iconoclasm among the Zoroastrians*, in J. Neusner (cur.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, IV, Leiden 1975, pp. 93-111.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982.

Marie-Louise Chaumont, *Le culte d'Anāhitā à Staxr et les premiers Sassanides*, in «Revue de l'histoire des religions», 153 (1958), pp. 154-75.

Marie-Louise Chaumont, *Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au premier siècle de notre ère*, in «Journal asiatique», 253 (1965), pp. 167-81.

G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris 1947.

Gh. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, in *La Persia nel Medioevo*, Roma 1971, pp. 225-53.

Gh. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in Gh. Gnoli (cur.), *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli 1974, pp. 23-88.

R. Göbl, *Investitur im sasanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» (Festschrift H.W. Duda), 56 (1960), pp. 36-51.

L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1930.

G. Hoffmann (cur.), *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880.

H. Lommel, *Anāhitā-Sarasvatī*, in J. Schubert e W. Schneider (curr.), *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954, pp. 405-13.

L.I. Ringbom, *Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita*, Turku 1957.

Dorothy G. Shepherd, *The Iconography of Anāhitā*, in «Berytus», 28 (1980), pp. 47-86.

St. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

GHERARDO GNOLI

ANAT. Anat era la dea cananea della violenza e della sessualità, la consorte di Baal. Era chiamata anche «sorella di Baal», ma con tale espressione probabilmente si voleva soltanto indicare il fatto che fosse la sposa di Baal, e non sua sorella nel senso biologico del termine. In epoca ellenistica si combinarono insieme Anat e la dea cananea Astarte, così da formare la dea Atargatis, conosciuta dai Romani con il nome di Dea Syria.

Rimane ancora controverso il significato del suo nome: «fornitrice» oppure «segno [di Baal]». La seconda ipotesi ben si adatterebbe a quella tendenza generale, propria del Vicino Oriente antico, di considerare la divinità maschile come se questa incarnasse in modo statico una certa realtà (per esempio la guerra, la fertilità, la signoria), mentre la sua controparte femminile dovrebbe rappresentare quella stessa realtà in modo ipostatico; in altre parole la divinità femminile si trova a simboleggiare una qualità astratta che, invece, nella divinità maschile assume una forma concreta attraverso la sua azione nel mondo.

La controparte cartaginese di Anat, Tinnit, è infatti chiamata «volto [cioè manifestazione] di Baal», e ad Astarte viene attribuito il titolo di «nome [ovvero realtà esteriorizzata] di Baal».

Alla luce di questo fenomeno si spiega forse quello che è sembrato un aspetto sconcertante dei testi dedicati a Baal e ad Anat provenienti da Ugarit, in Siria. In battaglia, infatti, Baal spesso ricopre il ruolo di comandante supremo, così da poter esercitare un controllo diretto sul tempo atmosferico e determinare in questo modo la fertilità per i campi. [Vedi *BAAL*]. Alcuni testi, tuttavia, presentano la sua consorte Anat, assetata di sangue, mentre combatte le stesse battaglie di Baal, specialmente quando si tratta di guerre contro Yamm («il mare») e contro Mot («la morte»). In un certo senso, si può dire che Baal raffigura «la lotta» per la fertilità, mentre Anat rappresenta «l'azione del combattere» di Baal per ottenere la fertilità.

Una scena di battaglia, durante la quale Anat lega molte teste e mani alla propria cintura e «si immerge fino alle ginocchia nel sangue coagulato», singolarmente ci regala alcuni dei più bei versi della poesia ugaritica. Anat versa dell'acqua per lavarsi via il sangue:

> Rugiada del cielo, ricchezza della terra,
> spruzzo del Cavaliere sulle Nubi,
> imperla ciò che il cielo deve versare,
> spruzza ciò che è versato dalle nubi.

La sessualità di Anat non appare in maniera manifesta nella letteratura ugaritica. Sembra che alcuni testi frammentari descrivano i suoi appassionati amplessi amorosi con Baal e che si faccia allusione anche al fatto

che costoro si congiungono dopo aver assunto rispettivamente le sembianze di un toro e di una giovenca. «Toro» è propriamente l'epiteto di El, ma il toro, in quanto antico simbolo di fertilità, potrebbe essere adatto anche a Baal.

Una immagine di Anat notevolmente diversa, ma probabilmente di secondaria importanza, si incontra nel racconto ugaritico di Aqhat, nel quale Anat e Baal si trovano quasi a doversi fronteggiare come avversari. Daniele, che è senza figli, implora il suo protettore Baal per ottenere una discendenza maschile. Baal, a sua volta, intercede presso El, e infine nella casa di Daniele nasce Aqhat. Successivamente, seguendo il racconto, il dio del vulcano Kothar wa-Hasis dona a Daniele un meraviglioso arco con le frecce e Daniele, a sua volta, lo regala a suo figlio Aqhat. Anat desidera ardentemente questi oggetti e tenta di portarli via ad Aqhat promettendogli in cambio la ricchezza e l'immortalità. Essendo stata respinta, invia il suo scudiero Yatpan perché uccida Aqhat. Subito un periodo di siccità dei campi affligge la terra. Allora, la figlia di Daniele, Paghat, affronta Yatpan e lui le confessa ciò che ha fatto, ma a questo punto la tavoletta si interrompe.

Durante il periodo della dominazione degli Hyksos, Anat, in virtù delle sue caratteristiche guerresche, venne adottata nel pantheon egizio e venne promossa a protettrice militare personale di alcuni dei faraoni della XIX dinastia, in modo particolare di Ramsete II. Su una elegante stele proveniente da Tebe è raffigurata Anat seduta sul trono, vestita di un lungo abito, nell'atto di ricevere alcune offerte. Nella mano sinistra tiene la lancia e lo scudo, mentre nella destra brandisce un'ascia. In Egitto il suo consorte era Seth, il quale, a sua volta, veniva identificato con il cananeo Baal.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più completo su Anat è Ch. Bowman, *The Goddess 'Anatu in the Ancient Near East*, Diss. University of California, 1978. Un testo datato, ma ancora molto utile è U. Cassuto, *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, Jerusalem 1971 (trad. dell'ed. in ebraico del 1951). Lo studio più recente su Anat durante l'epoca ellenistica è R.A. Oden, Jr., *Studien in Lucian's «De Syria Dea»*, Missoula/Mont. 1977. M.H. Pope, *Song of Songs*, Garden City/N.Y. 1977, avanza l'ipotesi che si possa rintracciare una origine comune per Anat e per la dea indiana Kālī, con la quale Anat presenta alcune affinità.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ANGRA MAINYU. Vedi *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU.*

ANTESTERIE. Si tratta della più importante festa di primavera del calendario attico. Le Antesterie erano celebrate intorno alla metà del mese di Antesterione (tra la metà di febbraio e la metà di marzo). Dedicate a Dioniso, le cerimonie duravano tre giorni, dall'11 al 13 del mese. Questi giorni prendevano il nome rispettivamente di *Pithoigia* («apertura delle giare»), *Choes* («tazze») e *Chytroi* («pentole»). Sul far della sera del giorno precedente all'inizio dei festeggiamenti, la gente ritirava i propri utensili e i propri attrezzi agricoli dai campi e dalle vigne.

Nel primo giorno si dava inizio alle cerimonie con l'assaggio del vino che, nell'autunno precedente, era stato collocato nelle cantine del piccolo santuario di Dioniso *en Limnais* («Dioniso delle paludi»), che veniva aperto soltanto in questo periodo dell'anno, quando tutti gli altri santuari erano invece chiusi. Tutti quanti, compresi anche i bambini al di sopra dei tre anni, cominciavano allora a bere insieme, non appena il re e il suono delle trombe ne avessero dato l'ordine; ciascuno, tuttavia, se ne doveva stare seduto in silenzio e da solo. I celebranti rinunciavano così a quella dimensione di convivialità che normalmente si manifesta nel mangiare, nel bere e nel conversare a tavola. Questa libagione culminava in una competizione, vincitore della quale veniva proclamato chi per primo fosse stato capace di vuotare un contenitore da due litri. Durante la festa erano abolite le distinzioni di grado e di condizione sociale. Il tono austero assunto dalla circostanza può essere spiegato non soltanto ricorrendo al mito eziologico che narra dell'accoglienza riservata a Oreste, dopo che costui si era contaminato con l'uccisione di sua madre, ma anche richiamando la convinzione secondo cui gli spiriti dei morti sarebbero ritornati durante questo «giorno di contaminazione», come appunto veniva chiamato il giorno di *Choes*. La gente allora masticava certe bacche particolari e tingeva di nero le proprie porte per tenere lontani questi spiriti maligni.

Il secondo giorno terminava con una cerimonia analoga a quella con cui era iniziato il primo: la gente in festa e ubriaca riportava le proprie coppe, decorate con edera, al santuario di Dioniso e le consegnava al gruppo delle quattordici sacerdotesse Geraiai («le venerabili»), guidate dalla regina. La regina, consorte dell'*archon basileus* («re delle case regnanti»), dava quindi inizio al rito centrale di tutta la festa, celebrando la sua unione con Dioniso in uno *hieros gamos* («matrimonio sacro»), un rito notturno al quale assisteva soltanto il collegio sacerdotale femminile. Sebbene la consumazione concreta di questo matrimonio divino fosse avvolta nel mistero, tuttavia il mito che si trova all'origine della drammatizzazione rituale si riferisce chiaramente al matrimonio tra la sfortunata Arianna e Dioniso; vicenda questa che rap-

presenta un altro oscuro legame tra Dioniso e il mondo dei morti.

Il terzo giorno, invece, era completamente dedicato a Hermes ctonio, signore del mondo sotterraneo dei morti. Si cuocevano diversi cereali nel miele e questo cibo era offerto ai *keres*, gli spiriti che, se non avessero ricevuto questo dono, sarebbero potuti diventare cattivi. Il giorno terminava con una invocazione: «Fuori della porta, o *keres*! Le Antesterie sono terminate». Prima di questo rituale, tuttavia, si svolgevano ancora alcune gare, tra le quali quella di più difficile interpretazione prevedeva che alcune vergini si dondolassero su sedili appesi agli alberi. Si diceva che questa fosse una ripetizione dell'infelice morte di Erigone, la figlia di Icario, al quale si attribuiva il merito di aver introdotto il vino (Icario era in qualche modo un doppione di Dioniso): quando il padre fu ucciso dai festanti ormai ubriachi, Erigone si impiccò ai rami dell'albero che era cresciuto dal corpo stesso del padre. Questo racconto mette in risalto il duplice aspetto della festa: il lato oscuro è rappresentato dal regno sotterraneo dei morti e dal sacrificio per impiccagione, mentre il lato luminoso è costituito dalla promessa di una resurrezione, dal matrimonio e dalla fertilità primaverile.

BIBLIOGRAFIA

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983): fornisce una interpretazione globale delle fonti, sottolineando l'opposizione strutturale tra gli elementi della contaminazione e della gioia e quelli oscuri del matrimonio sacro.

Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903, Atlantic Highlands/N.J. 1981: un importante contributo dalla scuola di Cambridge, che risente dell'influsso degli etnologi, come Frazer e Tylor, e che colloca l'interpretazione della religione greca all'interno di uno schema comparativo.

K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörboren Lebens*, Darmstadt-München 1976 (trad. it. *Dioniso*, Milano 1993): opera piuttosto disorganica e talora fantasiosa, che tuttavia rappresenta un importante contributo perché, seguendo in parte W.F. Otto, cerca di integrare tutti i miti conosciuti in uno schema interpretativo coerente.

KLAUS-PETER KOEPPING

ANUBI. Gli Egizi rappresentavano il dio Anubi con l'aspetto di uno sciacallo nero (forse una sorta di cane selvatico), acquattato «sul suo ventre», oppure con le sembianze di un uomo con la testa di sciacallo o di cane. Propriamente, *Anubis* costituisce la trasposizione in forma greca del suo nome egizio, che è *Anpu*. Il significato di questo termine nella lingua egizia rimane però incerto; il culto di Anubi, invece, ebbe origine nel Medio Egitto, nel XVII *nomo* («provincia»), dove era particolarmente viva la sua venerazione. Un esempio può essere costituito dalla cittadina di provincia di Hardai, la quale, avendo nei suoi dintorni un cimitero per cani, fu chiamata *Kynopolis* dai Greci; ma in realtà il culto di Anubi era diffuso un po' in tutto il Paese.

Anubi era una delle più antiche divinità funebri. Benché in origine fosse stato descritto come un distruttore dei corpi, successivamente i teologi gli attribuirono piuttosto il ruolo di imbalsamatore delle divinità e degli uomini. Ad Anubi, inoltre, furono affidate sia la mummificazione di Osiride (il signore dei morti) e dei suoi seguaci che la sorveglianza delle loro tombe. I testi egizi di epoca più tarda, inoltre, ci presentano Anubi come figlio di Osiride, come frutto, cioè, del rapporto tra Osiride e sua sorella Nephthys.

Nel corso delle cerimonie funebri, il sacerdote con il compito di imbalsamatore rivestiva il ruolo che era considerato proprio di Anubi, ossia quello di favorire la rinascita dei morti. Proprio alla luce di questa motivazione si può dire che Anubi, che originariamente era stato considerato nemico, si era invece trasformato in un loro potente alleato. Durante il Nuovo Regno e nei periodi successivi, la figura del dio in posizione supina compariva di solito in cima ai cosiddetti «cesti del mistero», che contenevano le viscere del morto preparate per l'inumazione. In questo modo si riteneva che Anubi, «colui che è oltre il mistero», svolgesse il suo dovere, proprio nella sua incombenza di custode degli organi interni di colui che aveva resuscitato.

Anubi si occupava non soltanto del benessere fisico dei morti, ma anche della loro condotta morale nel corso della vita. Infatti svolgeva un ruolo preminente nella sala del giudizio dell'aldilà. Nella sua veste di «magistrato giudicante», ad Anubi toccava di esaminare il defunto e poi di concedergli di lasciare la sala, nel caso in cui l'esito di tale prova fosse ritenuto soddisfacente. Continuò inoltre a rivestire anche il compito di «conduttore delle anime» (in greco *psychopompos*) nell'ambito del culto e dei misteri di Iside in epoca ellenistica e romana. Anubi aveva un rapporto molto stretto anche con il faraone, non soltanto dopo la sua morte ma anche nel momento della sua nascita.

BIBLIOGRAFIA

Brigitte Altenmüller, *Anubis*, in W. Helck e E. Otto (curr.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1973, coll. 327-33.

J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden 1977 (Anubi in età greco-romana).

M. Heerma van Voss, *Een mysteriekist ontsluierd*, Leiden 1969 (Anubi e i «cesti del mistero»).
M. Heerma van Voss, *Anoebis en de demonen*, Leiden 1978 (Anubi nel suo ruolo di «magistrato giudicante»).
H.S. Smith e D.G. Jeffreys, *The «Anubeion», North Saqqâra, Preliminary Report, 1978-79*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 66 (1980), pp. 17-27.

M. HEERMA VAN VOSS

ANUM. Vedi *AN*.

APOLLO. Era un importante dio greco, venerato anche a Roma: era figlio di Zeus e di Latona e fratello di Artemide. Era considerato il protettore dei giovanetti, così come Artemide lo era delle ragazze, nonostante entrambi fossero capaci di uccidere con frecce invisibili i loro protetti. Sono risultati infondati i tentativi per dimostrare una derivazione del termine *Apollon* (di cui sono attestate anche le forme dialettali di *Apellon*, *Apeilon*, *Aploun*) dalla lingua ittita, ovvero dall'idioma lido oppure licio e sembra ormai assodato che la forma originaria sia proprio quella greca occidentale di *Apellon* e che il suo significato debba essere «dio dell'assemblea annuale» (l'*apella*). In epoca antica, infatti, proprio nel corso di queste assemblee i giovani venivano finalmente accolti dalla comunità come membri pienamente adulti; da questa usanza, dunque, si spiega per quale motivo Apollo sia stato scelto come loro protettore. Anche se tali istituzioni andarono in disuso fin dall'inizio dell'epoca storica, tuttavia il culto di Apollo sopravvisse e, anzi, accrebbe la sua importanza.

Apollo veniva di solito rappresentato con le sembianze di un giovane guerriero molto aitante. Ma la sua figura rimase associata non tanto alla guerra quanto alla musica, alla profezia, alla guarigione e alla purificazione. Questo si deve, probabilmente, agli antichi cantori e veggenti che frequentavano le assemblee e, in funzione di teologi attivi, descrivevano la figura di Apollo in conformità alla loro propria immagine. Ci è pervenuto un inno in onore di Apollo, probabilmente composto intorno al VI secolo a.C. da un bardo cieco itinerante, in occasione della grande festa durante la quale tutti gli Ioni si riunivano sull'isola sacra di Delo; il bardo accenna alla presenza di gare di pugilato, di danza e di canto, come se tutte queste competizioni facessero parte dei festeggiamenti. Racconta poi la storia sacra della nascita di Apollo a Delo, e nomina, quali elementi caratteristici del dio, la lira, l'arco e gli oracoli.

L'altro grande e fiorente centro del culto di Apollo era il santuario di Delfi, dove si trovava anche il suo oracolo più famoso. L'inno in onore di Apollo venerato a Delo si è conservato unito a un altro inno composto a Delfi: i due testi sono stati infine riuniti insieme e formano il terzo dei cosiddetti Inni omerici. L'inno di Delfi, dunque, narra le peripezie attraverso le quali Apollo giunse a Delfi, uccise un serpente mostruoso che in quel luogo gli aveva teso un agguato, fondò un tempio in suo onore e fece venire sul luogo alcuni Cretesi affinché diventassero i suoi sacerdoti.

Il santuario di Delfi assurse a fama universale durante l'VIII secolo a.C. La proclamazione degli oracoli, che in origine avveniva una volta all'anno, dovette in seguito avere una scadenza mensile, dal momento che aumentò sempre più il numero delle autorità pubbliche e dei privati cittadini provenienti da tutta la Grecia (e anche dall'estero) che richiedevano consigli su problemi di natura esistenziale o previsioni su avvenimenti futuri. Le risposte, spesso ambigue, di Apollo venivano date per il tramite della profetessa, che cadeva in stato di *trance*; le sue grida misteriose erano interpretate e messe in versi dai sacerdoti. Apollo prescriveva purificazioni oppure nuovi rituali nel caso in cui si fossero verificate pestilenze ed esercitava una notevole influenza sulle città che erano impegnate nella fondazione di colonie oltremare. [Vedi *DELFI*]. Esistevano numerosi altri centri oracolari che veneravano la figura di Apollo, specialmente in Asia Minore.

Apollo è spesso chiamato Febo (latino: *Phoebus*); un epiteto il cui significato doveva essere inizialmente quello di «puro, splendente». Un altro titolo che viene a lui comunemente assegnato, soprattutto nel contesto di una guarigione oppure della liberazione da un pericolo, è quello di Peana. Il peana era una preghiera che veniva recitata in coro per ottenere la salvezza, oppure per ringraziare dopo averla ottenuta e di solito era rivolta ad Apollo; nel canto, in realtà, si era realizzato un processo di ipostatizzazione del dio della guarigione, Peana (in origine *Paiawon*), che diventò ben presto soltanto un aspetto di Apollo. L'idea di identificare Apollo con il sole ebbe invece origine nel V secolo a.C., per opera di qualche gruppo religioso e intellettuale dedito appunto alla venerazione del sole. Questa identificazione ebbe poca influenza, se si eccettua il fatto che i poeti romani ritennero il nome *Phoebus* un sinonimo appropriato per indicare *Sol*. [Vedi *SOLE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione completa della figura di Apollo e del culto in suo onore è in L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, 1896-1909, New Rochelle/N.Y. 1977, IV. Per le procedure utilizzate dall'oracolo di Delfi e le annotazioni delle risposte, cfr. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*

with a Catalogue of Responses, Berkeley-London 1978. Sul nome e sull'origine di Apollo, cfr. W. Burkert, *Apellai und Apollon*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 118 (1975), pp. 1-21.

M.L. WEST

APOTEOSI. Con il termine apoteosi si suole indicare il conferimento della condizione di divinità immortale a un uomo – e perciò a un essere mortale – facendo ricorso a una cerimonia ufficiale oppure rituale. Il verbo greco *apotheoo* compare per la prima volta nel II secolo a.C., e più precisamente negli scritti dello storico Polibio. Il sostantivo *apotheosis*, invece, si trova attestato per la prima volta in Cicerone, anche se è possibile che questa forma circolasse già nel mondo greco. Soltanto in epoca ellenistica, tuttavia, *apotheosis* viene ad assumere nuove accezioni, che rivelano quali dovessero essere i caratteri distintivi del culto romano degli imperatori e dei defunti.

Le origini. Inizialmente ciò che distingueva radicalmente gli dei dagli uomini era la loro condizione immortale e beata. I Greci, peraltro, consideravano «divino» (*theios*) quell'uomo che poteva risultare di per se stesso superiore rispetto alla norma, in virtù delle sue qualità eccezionali. La trasformazione in eroi di quanti avevano fondato delle città oppure avevano fatto del bene ovvero avevano cercato di portare la pace fu un fenomeno capace di assicurare a queste persone una specie di culto ufficiale, ma soltanto dopo la loro morte. Destinatari di un simile onore furono, per esempio, Brasida, Milziade, Gelone e Gerone I di Siracusa, Terone e Timoleonte. Se, comunque, il genio, il valore e il successo politico o militare costituiscono il potenziale divino presente in questi uomini eccezionali, tali qualità si manifestano quando essi sono ancora in vita. Non è necessario, di conseguenza, attendere la loro morte per poter riversare su tali uomini un omaggio simile a quello reso agli dei (*isotheoi timai*), anche se non si arriva mai a identificarli con essi. Fu questo il caso di Lisandro dopo la vittoria di Egospotami, nel 405 a.C.: gli furono dedicati statue, altari, canti e giochi sacri, che lo elevarono al rango degli dei olimpici.

Aristotele garantisce che la superiorità nel valore o nella virtù assicura ad alcuni uomini l'onore di essere annoverati tra gli dei (*Ethica Nicomachea* 7,1,2). L'ideologia ellenistica del sovrano-salvatore, benefico ed *euergetes*, deriva direttamente da questo concetto. Gli Stoici lo avrebbero applicato genericamente alle persone che eccellevano nel rendere servigi, «beneficiis excellentes viros». Plinio il Vecchio, considerando la questione in modo generale, propose questa considerazione: «Per diventare un dio, l'uomo deve saper prestare il proprio aiuto agli altri uomini: questo infatti è il sentiero verso la gloria eterna». La *virtus* dell'eroe civilizzatore permise l'apoteosi a Eracle, ai Dioscuri, a Dioniso. I filosofi, i saggi e gli operatori di miracoli (tra questi si possono annoverare, per esempio, Pitagora ed Empedocle e in seguito Platone, Epicuro e molti altri) furono considerati uomini divini, benefattori dell'umanità. Questo processo ha toccato anche il giovane gnostico Epifane, venerato come un dio, dopo la sua morte, perché aveva fondato la setta dei Carpocraziani.

Alessandro, i Diadochi e la concezione della regalità in epoca ellenistica. Quando si svolsero i funerali solenni in onore del suo amico Efestione (alcuni elementi dei quali, in particolare le aquile, prefiguravano alcuni aspetti dell'apoteosi imperiale romana), Alessandro istituì per lui un culto e ordinò che si celebrasse un sacrificio per lui «come se fosse un dio del grado più alto» (Diodoro Siculo, 17,114s.). La sua pira funebre a cinque livelli anticipava il *rogus consecrationis* dei Cesari. Si è avanzata l'ipotesi che Alessandro avesse proposto ai Diadochi («successori») il progetto della sua consacrazione dopo la morte. E in effetti la tomba del conquistatore macedone, ad Alessandria, divenne sede di un culto che corrispondeva a quello dell'eroe *ktistes*, ossia del «fondatore». In ogni modo, i Tolemei ne fecero un culto di Stato, tale da far assurgere il re morto a divinità e da assegnargli il servizio di un sacerdote omonimo. Similmente agli dei dell'Olimpo, Alessandro venne onorato esattamente come un dio. (Il suo nome non fu preceduto dal titolo *theos*, fatto questo che essenzialmente lo distingueva dai sovrani Lagidi). Quando morì il primo dei Tolemei, suo figlio gli dedicò un tempio con il titolo di «dio salvatore». Anche il primo dei Seleucidi fu divinizzato in modo analogo nel 280 a.C. da Antioco I. La divinizzazione dei re e delle regine defunti, che era collegata con il culto di Alessandro secondo le categorie della mitologia greca, fu legittimata dall'affermazione che Arsinoe era nata dai Dioscuri, Tolemeo II da Zeus e Berenice da Afrodite (Wilcken, 1938, p. 318). La rappresentazione di queste figliolanze divine sarebbe sopravvissuta a lungo nell'iconografia funeraria di epoca romana.

La divinizzazione postuma dei sovrani, che si sviluppò durante il II secolo a.C., coincide sia cronologicamente sia ideologicamente con il successo dell'Evemerismo. In un libro rivoluzionario intitolato *Scritto sacro*, Evemero di Messene spiegava che la religione nasce dall'omaggio reso a sovrani benefattori e a conquistatori capaci di portare civiltà. Siamo nell'epoca in cui si diffonde tra la gente il mito di Dioniso che vaga per l'Asia per propagandare l'uso del vino e anche per divulgare, come già fece Alessandro, la cultura ellenica. Tuttavia in parallelo (o piuttosto in relazione) a questo con-

cetto – fondamentalmente tradizionale – dell'eroe *euergetes*, si fa strada anche l'idea del dio vivente, incarnato nella persona del sovrano. Già nel 324 a.C. Alessandro aveva preteso questa forma di divinizzazione: ma in questo caso il fenomeno implicava una ben precisa concezione politica, quella di un impero unico, universale e cosmopolita che necessitava di una fondazione religiosa nella persona stessa del re, come in seguito fu il caso nella persona dei Cesari. In Egitto il processo trasse origine dalla pratica locale di identificare il faraone con Horus e di venerarlo come «figlio di Ra». I Greci paragonarono i Tolemei a Zeus, Dioniso, Apollo, Hermes e Poseidone, e le loro mogli a Hera, Afrodite, Iside e Demetra. Nello stesso modo, Antioco I fu paragonato a Zeus Nikator, suo figlio ad Apollo Soter. Fu anche presa in considerazione la nozione della reincarnazione di questa oppure di quella divinità nella persona del sovrano: Tolemeo XIII e Mitridate VI Eupator furono entrambi considerati un «nuovo Dioniso». Anche Alessandro era stato considerato un «nuovo Dioniso», un «nuovo Eracle».

Anche i Lagidi, sovrani di Siria e di Pergamo, istituirono un culto dinastico sulla falsariga dei culti locali di sovrani fondatori di città. Ogni satrapo aveva il proprio sommo sacerdote per il culto regale, proprio come durante l'epoca romana ogni provincia avrebbe avuto il proprio *archiereus* per il culto imperiale. Questa divinizzazione fu ratificata ricorrendo alla genealogia: i Lagidi discendevano da Eracle oppure da Dioniso. Non ci fu nessuna esitazione nel proclamare Demetrio Poliorcete «figlio di Poseidone e di Afrodite». L'inno che gli Ateniesi cantarono in suo onore nel 307 a.C. è un documento estremamente interessante per mettere in luce quale fosse la nuova concezione delle divinità: «Oh tu che sei qui presente, noi ti vediamo non come un idolo di legno oppure di pietra, ma come realmente qui». L'apoteosi di esseri viventi, visibili oppure «epifani», è sembrata una conseguenza (tra le altre) del declino delle città e dei culti ad esse collegati. Nel momento in cui andò in crisi la credenza negli dei tradizionali ne trasse vantaggio l'ideologia, ovvero la teologia, che presentava il capo come salvatore e operatore di pace, come effettivo e diretto protettore del popolo che aveva bisogno di lui. Lo stesso fenomeno si ripeté e si moltiplicò tre secoli dopo, a vantaggio degli imperatori romani.

Il mondo romano. Nella religione romana i defunti, in quanto *manes*, sono divinizzati tutti insieme e in maniera indifferenziata. I «sacrifici» offerti loro hanno uno scopo negativo: convincerli a restare tranquilli sotto terra, in modo da non creare problemi al mondo dei vivi. Eppure, in seguito all'influenza greca, a cominciare dal II secolo a.C., questo culto venne a coincidere con una sorta di trasformazione di uomini più o meno straordinari, come furono gli Scipioni, in veri e propri eroi. Il sarcofago contenente i resti di Scipione Barbato ha la forma di un altare monumentale, attestando il fatto che il defunto era considerato un «*deus parens*» (V. Saladino, *Der Sarkophag des Lucius Cornelius Scipio Barbatus*, Würzburg 1970, pp. 24s.). Cicerone utilizza la parola greca *apotheosis* proprio quando si riferisce alla divinizzazione con cui egli tentò di onorare sua figlia Tullia, dopo la sua morte. Nel *Somnium Scipionis*, lo stesso Cicerone promette l'immortalità astrale agli statisti meritevoli, in conformità con quanto insegnava l'ideologia ellenistica dell'eroe-*euergetes*.

Il ricorso alla tomba a forma di altare diventa particolarmente diffuso nel I secolo a.C. (W. Altmann, *Die römische Grabaltare der Kaiserzeit*, Berlin 1905), specialmente tra gli schiavi liberati. Ma di particolare importanza, per il significato che se ne desume, è anche l'ornamentazione, in particolare la presenza, durante l'apoteosi, di aquile, che si pensava trasportassero l'anima del defunto in cielo, similmente all'aquila di Zeus che aveva rapito Ganimede.

Quando lo spirito viene liberato dal suo involucro di carne, la pira funebre lo aiuta nella sua ascesa verso il regno etereo degli dei. *A fortiori*, essere colpiti dal fulmine era considerato una specie di apoteosi, come dimostrano i miti di Semele, Eracle e Asclepio. In Egitto, invece, affogare nel Nilo assicurava lo stesso risultato, secondo l'esempio di Osiride. Eppure non avevano una particolare importanza né il modo in cui si moriva, né il tipo di rito funebre che si celebrava. Le raffigurazioni mitologiche che decoravano i sarcofagi, in maniera molto più ricca che gli altari, confermavano in maniera indiretta oppure allusiva l'apoteosi del defunto. Anche scene di vita militare, di caccia (cacce di leoni oppure di verri) e di attività intellettuali (le Muse e i filosofi) indicavano simbolicamente la trasformazione in eroe attraverso la *virtus*. Si pensava, infine, che anche la morte prematura (*funus acerbum*), talora illustrata da miti oppure da allegorie, assicurasse l'apoteosi di questi piccoli defunti, che i Greci chiamavano *ahoroi*.

L'apoteosi imperiale. L'apoteosi celeste di Cesare, cremato nel Foro e trasformatosi in una cometa (*sidus Iulium*), brillò su Ottaviano, *Divi Filius*. Il rituale della «consacrazione» degli imperatori venne comunque inaugurato soltanto dopo la morte di Augusto. [Vedi *CULTO DELL'IMPERATORE*]. Il Senato si sarebbe radunato per decidere se conferire (o non conferire) gli onori dell'apoteosi all'imperatore appena defunto. Secondo le raffigurazioni riportate nelle monete del II e III secolo d.C., nel Campo Marzio sarebbe stata costruita un'immensa pira a quattro gradini. Questo *rogus consecrationis* era costruito con assi contenenti materiali combustibili e veniva decorato all'esterno con magnifici tessuti ricamati ed ornati con oro, pitture, rilievi e

ghirlande. Un giaciglio funebre sosteneva il cadavere del nuovo *divus*, coperto di spezie, frutta odorosa ed essenze profumate. Intorno alla pira si sarebbero mossi in cerchio sacerdoti e cavalieri: questa *decursio* è raffigurata in un rilievo sul piedistallo della colonna di Antonino Pio. Il nuovo imperatore avrebbe quindi preso una torcia per accendere la pira e ogni partecipante avrebbe fatto lo stesso. Infine, dalla cima della pira avrebbe preso il volo un'aquila, come se portasse l'anima del Cesare defunto nell'Olimpo celeste. Monete, cammei e la volta dell'Arco di Tito, a Roma, contengono alcune immagini che documentano questo volo dopo la morte. Sul piedistallo della colonna di Antonino Pio viene raffigurato lo spirito dell'eternità (*Aion*), mentre porta via Antonino e Faustina sulle sue ali (Turcan, 1975, pp. 305ss.). Dopo la cerimonia, un testimone avrebbe affermato di aver visto il principe consacrato librarsi nell'aria. Dopo di ciò, al defunto sarebbe stato attribuito un culto officiato da una vera e propria istituzione sacerdotale, che comprendeva membri della famiglia imperiale. Il cerimoniale fu conservato fino alla fine del III secolo d.C., anche se si verificarono alcuni cambiamenti, provocati dall'adozione della sepoltura (Turcan, 1958, pp. 323ss.). Questa apoteosi era naturalmente incompatibile con il Cristianesimo. Eppure anche alla morte di Costantino furono coniate monete di consacrazione sulle quali si raffigurava l'imperatore, seduto sopra un carro, che tendeva la sua mano verso quella di Dio, che sporgeva dal cielo.

L'estensione dell'Impero e dei poteri dell'imperatore resero sacre non soltanto la sua funzione, ma anche la sua persona e quella dell'imperatrice, tanto che questi furono paragonati, a parole e nelle immagini, alle divinità del pantheon tradizionale. Tuttavia, anche se i sovrani ellenistici e i Cesari furono venerati già quando erano vivi, comunque la loro vera apoteosi non iniziò se non dopo la morte. Come afferma uno scritto ermetico, infatti, «L'anima non può essere divinizzata finché rimane rinchiusa in un corpo umano» (*Corpus Hermeticum* 10,6).

[Vedi anche *DIVINIZZAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

P. Boyancé, *L'apothéose de Tullia*, in «Revue des études anciennes», 46 (1944), pp. 179-84.

L. Cerfaux e J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957.

Fr. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917 (sull'aquila dell'apoteosi).

Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949.

S. Eitrem, *Zur Apotheose*, in «Symbolae Osloenses», 10 (1932), pp. 31-56; e 11 (1933), pp. 11-34.

A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'evangile*, Paris 1932.

L. Koep e A. Hermann, *Consecratio (Kaiserapotheose)*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, Stuttgart 1957.

H.P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo 1947.

H.P. L'Orange, *Likeness and Icon*, Odense 1973 (spec. pp. 243ss.).

D.M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, Paris s.d. (ma circa 1939).

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927 (3ª ed.).

Fr. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herscherkultos*, I-II, Stuttgart 1957-1960.

R. Turcan, *Origine et sens de l'inhumation à l'époque impériale*, in «Revue des études anciennes», 60 (1958), pp. 323-47.

R. Turcan, *Le piédestal de la colonne antonine*, in «Revue archéologique», (1975), pp. 305-18.

R. Turcan, *Le culte impérial au troisième siècle*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16.2, Berlin-New York 1978, pp. 996ss.

Lise Vogel, *The Column of Antoninus Pius*, Cambridge/Mass. 1973.

O. Weinreich, *Antikes Gottmenschtum*, in «Neues Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 2 (1926), pp. 633-51.

U. Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Königskults*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch historische Klasse», 1938, pp. 298-321.

A. Wlosok, *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978 (spec. pp. 372ss.).

H. Wrede, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1981.

ROBERT TURCAN

ARAMEI, RELIGIONE DEGLI. Non si sa quando gli Aramei comparvero per la prima volta nel Vicino Oriente antico. Le più antiche testimonianze di *Aram*, inteso come nome di località, sono rintracciabili in una iscrizione di Naram-Sin di Akkad risalente alla fine del III millennio a.C., nei testi di Mari del XVIII secolo a.C. e, infine, in un testo di Ugarit datato al XIV secolo a.C., ma non si possono considerare una prova sicura dell'esistenza già nell'antichità di un gruppo etnico indipendente, anche se durante il I millennio alcuni sovrani aramei si definirono «re di Aram». Gli Aramei possiedono nomi e un dialetto del tutto caratteristici, la cui novità sorprende lo storico nel momento in cui li confronti con i nomi e con la lingua, entrambi di origine accadica, usati in precedenza in Mesopotamia.

È risaputo che nella seconda metà dell'XI secolo gli Aramei ottennero il controllo di ampie zone del deserto siriaco e, inoltre, delle sue piste carovaniere. Riuscirono a formare nella Siria settentrionale e intorno a Damasco

alcune confederazioni, al cui interno si parlavano e si scrivevano i dialetti aramaici. Gli Stati aramaici si estesero sulla grande ansa dell'Eufrate, sull'alto e basso Habor e nella regione settentrionale dell'entroterra siriaco, a Samal, ad Arpad, ad Aleppo e ad Hama. Alcune informazioni relative agli Aramei, inoltre, provengono dalle fonti bibliche, che ricordano come Davide sconfisse Hadadezer di Aram-Zobah (vicino alla moderna Hama), la cui influenza politica si spingeva nella regione meridionale fino ad Amman in Transgiordania (2 Sam 8,3; 10,6); e che affermano che le continue dispute tra Giuda e Israele favorirono l'ascesa di Damasco come potentato aramaico in Siria (Malamat, 1973, pp. 141-44). Gli Assiri, comunque, non potevano consentire il perdurare di una simile minaccia alla loro egemonia nel Vicino Oriente antico: perciò Assurbanipal II (883-859) e Shalmaneser III (858-824) sottomisero gli Stati aramaici della Siria settentrionale e successivamente Tiglath-pileser III (744-727) ridusse Damasco a una provincia assira.

Sebbene sconfitti, gli Aramei conservarono il prestigio della loro lingua ed estesero a tutta la Siria i loro dei, invocati nei trattati e nelle iscrizioni religiose; la situazione rimase tale fino al I secolo d.C. Anche quando, durante la dominazione dei Persiani (VI secolo a.C.) e poi dei Greci (IV secolo), si verificò un arrivo massiccio di tribù arabe nella Palestina meridionale, nello Hauran, a Damasco, nel deserto siriaco e anche nella Siria settentrionale, questo frangente non determinò una radicale interruzione nel modo tradizionale di vivere e di pregare, poiché i nuovi venuti adottarono la cultura e la lingua degli Aramei. Qualunque analisi della religione degli Aramei deve perciò tenere conto di tutte le iscrizioni pervenuteci in lingua aramaica, dalle più antiche del IX secolo a.C. fino a quelle dei primi tre secoli d.C. (queste ultime scritte in siriaco, una lingua imparentata con l'aramaico, e che riflettono ancora l'influenza degli antichi culti pagani della Siria settentrionale).

Il culto di Hadad e quello di Sin. Una iscrizione bilingue (in accadico e in aramaico) trovata nel 1979 a Tell Fekhariye, vicino a Tell Halaf, al confine tra la Siria e la Turchia, registra la gratitudine di Hadadyisi, signore di Sikanu e di Guzanu, nei confronti di Hadad di Sikanu. Sia lo scritto sia il contesto storico contribuiscono a datare la statua del re a grandezza naturale su cui è inciso questo testo: si deve risalire alla prima parte del IX secolo a.C. Questo documento è dunque il testo in aramaico più antico e più importante mai trovato, e la menzione del dio Hadad (in accadico Adad) acquista una importanza fondamentale per la storia del suo culto tra gli Aramei. Le invocazioni a Hadad sono rivolte in entrambe le lingue con l'ausilio di una particolare formula che risulta spesso utilizzata per pregare Adad anche nelle iscrizioni accadiche della Mesopotamia. Il dio viene definito «il controllore delle acque del cielo e della terra»; colui «che versa la ricchezza e dispensa pascoli e campi umidi a tutti i Paesi». Hadad è colui «che provvede agli dei, suoi fratelli, con la calma e con mezzi di sostentamento». Egli, il grande signore di Sikanu, è «un dio misericordioso», una divinità la cui onnipotente provvidenza lo eleva al di sopra degli altri dei e lo rende per gli uomini il dio della tempesta e del tempo atmosferico.

Anche se la posizione modesta di Adad all'interno del pantheon mesopotamico non sostiene il confronto con il ruolo invece preminente rivestito dalla sua controparte nella Siria settentrionale e tra gli Aramei in generale, tuttavia il suo nome ritorna come un elemento teoforo in alcuni nomi personali semitici nel periodo presargonico; invece dopo il regno di Sargon di Akkad (fine del III millennio a.C.) e di suo nipote Naram-Sin, che furono i primi governanti semitici a fondare un impero nella zona mesopotamica, tali nomi teofori diventano molto frequenti. L'elemento *Addu* (Adad/Hadad), per esempio, è assai diffuso nei nomi personali dell'area siro-mesopotamica. Numerose lettere provenienti da Mari, sul medio Eufrate, rivelano la popolarità del dio all'inizio del II millennio a.C. [Vedi *ADAD*].

Nel 1890, in un villaggio a nord-est di Zinjirli (Turchia) fu trovata una statua colossale di Hadad. Stando all'iscrizione incisa sul monumento, questo era stato eretto dal re Panamu di Yady (Samal, nella regione di Zinjirli) per dimostrare che il suo potere regale proveniva dal dio Hadad. Nonostante Panamu non derivasse da una stirpe semitica, tuttavia diede a suo figlio un nome di origine semitica, Barsur, e nella sua iscrizione celebrò divinità semitiche: accanto ad Hadad, infatti, il testo elenca El, il dio sommo venerato a Ugarit e nella regione di Canaan prima dell'arrivo degli Israeliti; Reshef, l'antico dio siriaco della pestilenza e del mondo sotterraneo, ma anche del benessere (identificato in Mesopotamia con Nergal e dai Greci con Apollo); e infine Rakib-El, il cui nome può significare il «cocchiere di El» e che perciò può essere considerato un epiteto appropriato per il dio della luna, in particolare della luna crescente, immaginata come una nave che naviga nei cieli. (La plausibilità di tale interpretazione si fonda sul fatto che l'iscrizione, subito dopo Rakib-El, richiama Shamash, il dio del sole, come se si volesse in qualche modo affermare che i due corpi celesti formano il corteo di Hadad).

La dinastia di Panamu è nota anche da un'altra iscrizione aramaica, presente sulla statua che il re Barrakib eresse a suo padre, Panamu II. In essa il monarca racconta la carriera politica di suo padre e di come Hadad

lo avesse salvato dalle maledizioni che erano cadute sulla sua dinastia. Seguendo le tradizioni religiose della famiglia, Barrakib invoca Hadad insieme a Rakib-El, il dio protettore della dinastia dei re di Samal, e a Shamash. Pochi anni dopo, a lui fu dedicata una seconda iscrizione, incisa lungo un rilievo che lo rappresentava in abiti assiri. Il monarca affermava: «a causa della rettitudine di mio padre e della mia rettitudine, il mio signore Rakib-El e il mio signore Tiglath-pileser mi hanno posto sul trono di mio padre». Sopra un rilievo proveniente da Harran, nella regione nordoccidentale della Mesopotamia, il medesimo regnate proclamava la sua fede nel dio della luna dichiarando che il suo signore è il *baal* («Signore») di Harran.

A Harran, il *baal* era il dio della luna noto con il nome di Sin, il quale, a sua volta, rappresenta uno sviluppo di epoca tarda del nome mesopotamico Suen. Sembra che gli Accadi siano stati i responsabili dell'introduzione del nome del dio della luna nella parte meridionale del paese di Sumer, dove Suen fu identificato con il dio della luna Nanna, dio della città di Ur (Roberts, 1972, p. 50) e probabilmente da questo luogo il culto venne poi portato fino a Harran grazie ai nomadi aramei. [Vedi *NANNA*]. Il culto del dio della luna acquistò una grandissima importanza a Harran e in tutta la regione siro-mesopotamica. Tuttavia le iscrizioni aramaiche ritraggono le caratteristiche eterogenee della vita religiosa di queste zone: le stele funerarie di due sacerdoti del dio della luna, scoperte nel 1891 a Nerab (a sud-est di Aleppo) e risalenti al VII secolo a.C., rivelano che i sacerdoti portavano nomi teofori, di origine accadica, composti con il nome del dio Sin, ma veneravano il dio della luna chiamandolo Sahar, nome, invece, semitico occidentale.

La devozione della popolazione aramaica al dio della luna (indicato con qualunque nome) divenne un aspetto distintivo della religiosità della Siria settentrionale, specialmente quando questa regione cadde sotto il governo babilonese in seguito alla distruzione dell'Impero assiro. Alla fine del VII secolo, Nabopolassar (625-605) e Nebuchadrezzar (604-562), infatti, stanziarono gruppi di Babilonesi nelle diverse regioni che avevano occupato. Il culto conobbe un periodo glorioso all'epoca di Nabonide, l'ultimo re di Babilonia (556-539), che ricostruì l'Ehulhul, il santuario di Sin di Harran, distrutto dai Medi nel 610 a.C. (Lambert, 1972, p. 58). Secondo le parole dello stesso Nabonide e di sua madre, sacerdotessa del dio nel santuario, Sin era «il re degli dei». Fatta eccezione, dunque, per il re assiro Assurbanipal (668-627), che si era incoronato da se stesso a Harran, e per Nabonide, non si ha notizia di nessun altro sovrano assiro-babilonese che abbia preteso per il signore di Harran questo titolo, che di solito veniva riservato agli dei Ashur e Marduk (Levy, 1945-1946, pp. 417s.).

Tra gli Aramei della provincia di Harran e le tribù arabe di Dedan e di Teima, nell'Arabia settentrionale, ci dovevano essere rapporti religiosi abbastanza stretti, dal momento che una delle fonti relative alla conquista degli stati aramaici da parte del re assiro Adadnirari II (911-891) ricorda che nella regione erano presenti tre shaykh teimaniti. Il soggiorno di Nabonide a Teima, che si protrasse per molto tempo e che probabilmente era giustificato con motivazioni di ordine religioso, (Lambert, 1972, p. 60) non poteva non rafforzare questi legami. Le iscrizioni aramaiche del VI secolo a.C. trovate a Teima, del resto, costituiscono almeno in parte una conferma: spesso si coprivano completamente le teste di toro con iscrizioni, e questo sembra suggerire l'esistenza di un culto in onore della luna tra la popolazione di lingua aramaica del deserto arabico (Teixidor, 1977, pp. 71-5).

Associazioni di dei. Le poche iscrizioni che forniscono informazioni sulla religione aramaica durante l'VIII, il VII e il VI secolo a.C. registrano soltanto i sentimenti religiosi della classe dominante. Non è mai stata trovata alcuna indicazione precisa sul tipo di vita religiosa che i cittadini comuni avrebbero potuto vivere. Lo studio delle religioni del Vicino Oriente antico, in ultima analisi, si riduce a elencare alcuni nomi di divinità, lasciando trasparire appena occasionalmente quali significati una certa divinità avrebbe potuto rappresentare in termini concreti per un credente. Nei testi delle epigrafi è frequente trovare associazioni di divinità di varia origine, ma probabilmente questo fenomeno rappresentava soltanto la conseguenza di confederazioni politiche, in cui tribù oppure gruppi diversi invocavano le proprie rispettive divinità, per garantirsi il proprio impegno reciproco. Da questo punto di vista la stele di Zakkur e i trattati conclusi da Matiel, sovrano aramaico di Arpad, meritano una attenzione particolare.

1. Zakkur era re di Hamath e di Luath nella regione dell'attuale Hama. Le ostilità all'interno di questa regione settentrionale della Siria raggiunsero un livello drammatico all'inizio dell'VIII secolo. L'iscrizione ci informa che Zakkur, un usurpatore, eresse la stele per il suo dio Ilwer e per esprimere il suo apprezzamento per l'aiuto di Beelshamen nel liberarlo dai suoi molti nemici aramei. L'iscrizione introduce Zakkur che solleva le mani verso il dio Beelshamen e poi afferma: «Beelshamen mi parlò per il tramite di veggenti e di messaggeri, e Beelshamen mi disse: Non temere, poiché fui io a farti re» (Gibson, 1975, pp. 8s.). Se effettivamente i fatti si verificarono con queste modalità, non risulta chiaro perché si erigesse una stele in onore di Ilwer e non di Beelshamen. In un secondo tempo, però, queste due divinità sono

menzionate insieme, accanto a Shamash e a Sahar, sulla faccia destra della stele. *Ilwer* è la grafia aramaica dell'antico nome mesopotamico *Ilmer*, il dio della tempesta che successivamente fu assimilato a Hadad. Beelshamen (in fenicio: Baalshamin), invece, è un titolo che significa «Signore dei cieli» e che fu utilizzato nelle iscrizioni del Vicino Oriente antico per invocare il dio supremo di qualunque pantheon locale. Prima dell'epoca grecoromana, comunque, Hadad e Beelshamen/Beelshamin erano venerati da gruppi etnici diversi: Hadad dagli Aramei nel territorio della Siria e Baalshamin dai Fenici sulla costa mediterranea. Nell'iscrizione di Zakkur, l'identificazione del dio fenicio del cielo con Ilwer/Hadad potrebbe essere interpretata nel senso di una mossa politica da parte di Zakkur per ottenere l'alleanza di una qualche popolazione occidentale.

2. I trattati conclusi dai sovrani aramei sono tutti inclini a riconoscere, sia pure in forma indiretta, il ruolo attivo che gli dei svolgevano nella vita quotidiana. Gli dei, infatti, vengono sempre chiamati come testimoni dei trattati e, di fronte all'eventualità di una qualsiasi violazione delle clausole, si invocano sempre le loro maledizioni. Per esempio Matiel, re arameo di Beit Gusi (di cui era capitale Arpad, situata a circa 30 chilometri a nord di Aleppo), concluse un trattato con Ashurnirari V (754-745 a.C.). Per assicurarlo contro possibili violazioni, il re assiro invitò gli dei a maledire Matiel se «avesse dovuto mancare contro il trattato». In particolare si faceva riferimento a Sin e a Hadad in questi termini:

> Possa il grande Signore Sin, che dimora in Harran, coprire Mati'ilu, i suoi figli, i suoi ufficiali e il popolo della sua terra di lebbra come con un mantello, in modo che essi debbano vagare in aperta campagna, e possa egli non aver pietà di loro... Possa Hadad porre fine a Mati'ilu, alla sua terra e al popolo della sua terra con la fame, la miseria e la carestia, di modo che essi mangino la carne dei propri figli e delle proprie figlie e che questa sembri loro buona come quella di agnelli appena nati. Possano essi essere privati del tuono di Adad, di modo che la pioggia sia loro negata. Che il loro cibo sia coperto di polvere, che la pece sia il loro unguento, che l'urina dell'asino sia la loro bevanda, che i vimini siano le loro vesti e, infine, che il luogo dove loro possano andare a dormire si trovi nell'angolo [dei muri].
>
> (Reiner, in Pritchard, 1969, p. 533).

La tarda religione aramaica. Esposti costantemente alle influenze degli Assiro-Babilonesi e al contatto continuo con le tradizioni cananee, gli Aramei seppero integrare culti e credenze che non erano specificamente loro propri. Questa caratteristica peculiare della religione aramaica può essere ravvisata più agevolmente all'interno dei testi del V secolo a.C. provenienti dall'Egitto (Menfi, Elefantina e Aswān), dove, accanto a mercenari ebrei e aramei, durante il periodo persiano si stabilì una popolazione di lingua aramaica di deportati, di rifugiati e di mercanti con le loro famiglie. Questa comunità assai etereogenea venerava un numero cospicuo di divinità, tra le quali le iscrizioni mettono in evidenza il dio Nabu e la dea Banit di Babilonia e le divinità aramaiche Bethel, Anat-Bethel e Malkat-Shemen («regina dei cieli»). Il dio Bethel compare nei nomi di altre due divinità non meno popolari, Eshembethel («nome di Bethel») e Herembethel («santuario di Bethel»; dove l'elemento *herem* è imparentato con l'arabo *ḥaram*, «recinto sacro», e perciò se ne deduce che il tempio era considerato in qualche modo divinizzato e che costituiva una nuova ipostasi di Bethel).

Nella società eclettica dell'Egitto durante la dominazione dei Persiani, quando Greci, Cilici, Fenici, Ebrei e Siriaci vivevano insieme, il sincretismo religioso caratteristico degli asiatici trova una sua più evidente manifestazione tanto in quei documenti che riportano i giuramenti fatti dagli Ebrei nel nome delle divinità egizie e aramaiche (in aggiunta ai giuramenti fatti per Jahvè), quanto nei nomi personali aramaici che rivelano il culto di Bel, di Shamash, di Nergal e di Atar accanto alle divinità egizie. Eppure non sappiamo nulla sulla religione degli Aramei che vivevano in Egitto. Lo storico deve attendere fino al periodo greco e a quello romano per approfittare del quadro complessivo fornitoci dalle iscrizioni semitiche e greche per potere studiare la religione siriaca. Generalmente, comunque, nel Vicino Oriente antico la religione non fu soggetta alla sfida del pensiero speculativo e critico che influenzò la vita quotidiana della Grecia in questo periodo, dal momento che le iscrizioni non paiono rispecchiare l'impatto di queste nuove mode.

Sembra che durante l'occupazione seleucide del IV secolo a.C. la religione siriaca e quella fenicia siano più coerenti e sembra che il culto del dio supremo, indipendentemente dal nome con cui viene chiamato (Baal, Bel, Hadad, Beelshamen), sia stato unificato probabilmente dopo l'introduzione del culto di Zeus per opera dei nuovi monarchi. Da Kafr Yassif, vicino a Tolemaide (l'attuale Acri), proviene una tavoletta confinaria del II secolo a.C. che porta incisa una iscrizione greca che recita come segue: «A Hadad e ad Atargatis, gli dei che ascoltano la preghiera. Diodoto figlio di Neottolemo a nome suo e di Filista, sua moglie, e dei suoi figli, ha dedicato l'altare in ottemperanza a un voto». In questa epoca Hadad celava la propria identità sotto nomi diversi: a Eliopoli (l'attuale Baalbek) divenne Juppiter Eliopolitano; a Dura-Europos, Zeus Kyrios. A eṭ-Ṭayyibe, vicino a Palmira, una iscrizione in lingua greco-palmirena del 134 d.C. descrive il conferimento a Beelshamen del titolo di *Zeus megistos keraunios*, con cui si

mette in luce uno degli epiteti più conosciuti di Hadad, «il tonante», e si offre una descrizione conforme alla tradizione del dominio del dio sulla pioggia e sulla vegetazione. Nello Hauran tale concezione viene espressa in maniera differente, con il titolo di *Zeus epikarpios*, «colui che rifornisce di frutti», che si trova inciso su di un altare greco proveniente da Bostra.

L'accettazione del dio dei cieli portò il clero siriaco e quello fenicio a tradurre la fiducia nella supremazia di questo dio in una nuova nozione teologica, quella del *caelus aeternus* («cielo eterno»). Infatti si ritenne che la divinità del cosmo presiedesse al corso delle stelle e, di conseguenza, fosse rappresentata nell'iconografia come scortata da due accoliti, il sole e la luna. Palmira offre un buon esempio di questo sviluppo teologico. Nel 32 d.C., nello stesso momento in cui venne inaugurato un culto al tempio di Bel, che era il dio nazionale di quella città e del territorio circostante, le iscrizioni di Palmira presentano Beelshamen come «Signore del mondo». La mancanza di testimonianze archeologiche ed epigrafiche non ci permette di comprendere appieno la valenza di questi due importanti culti a Palmira. È comunque una tentazione mettere in evidenza quale importanza avrebbero potuto avere processioni liturgiche simili a quella tenuta a Babilonia in occasione dell'Anno Nuovo, nel determinare l'unificazione dei due culti. Si deve perciò ritenere che la presenza di un tempio dedicato a Bel e di uno a Beelshamen sia la prova che questi due culti erano il risultato della coesistenza in città di due gruppi etnici in origine indipendenti (Teixidor, 1977, pp. 113s., 136s.).

L'attività commerciale di Palmira, posta su una delle rotte principali del commercio carovaniero, offrì un contesto favorevole alla formazione di culti sincretistici. Allo stesso tempo le strutture sociali di Palmira, organizzate in modo tribale, imposero i loro modelli all'intera vita religiosa della città. L'importanza attribuita al dio Yarhibol illustra bene il ruolo svolto dai suoi adoratori, che si stanziarono nelle vicinanze della sorgente di Efka verso l'inizio del II millennio a.C. L'autorità di Yarhibol, esercitata mediante oracoli, trascendeva il territorio di Efka: il dio infatti fungeva da testimone per molte persone, garantiva giuramenti e assegnava terre a templi e a singoli. Le sue responsabilità civili non vennero mai diminuite durante l'intera storia di Palmira (Teixidor, 1979, pp. 29-32). Un altro gruppo tribale venerava Aglibol come dio della luna e Malakbel («angelo di Bel») come dio del sole. Per gli abitanti di Palmira che vivevano a Roma, Malakbel era il *Sol Sanctissimus* («sole assai sacro»). A Roma il culto del sole raggiunse il culmine sotto l'imperatore siriaco Elagabalo. La venerazione del sole da lui diffusa riuscì a fondere il culto degli imperatori con quello del *Sol Invictus* («sole invincibile»), e nel 274 d.C., sotto Aureliano, il culto del sole divenne la religione di Stato. Queste mode religiose provennero nel Mediterraneo dalla Siria e furono trasformate dai filosofi romani; perciò il sole divenne l'immagine sempre presente del Dio intelligibile (Teixidor, 1977, pp. 48-51).

Le divinità femminili avevano una grande importanza all'interno del pantheon degli Aramei, ma il loro ruolo nella vita religiosa non sempre è chiaro, perché spesso nell'iconografia le loro caratteristiche personali risultano confuse. Atargatis era la dea aramaica per eccellenza. In nessuna località eccelleva più che a Hierapolis (l'attuale Membidj). Secondo Luciano (*De dea Syria* 33,47ss.), statue di Hadad e di Atargatis erano portate in processione verso il mare due volte l'anno. La gente giungeva nella città santa da tutta la Siria e l'Arabia, e anche da oltre l'Eufrate. In un rilievo proveniente da Dura-Europos, Atargatis viene raffigurata vicino al suo consorte, ma Atargatis, affiancata dai suoi leoni, è più grande di Hadad; tant'è vero che l'attributo di Hadad, il toro, viene rappresentato in scala notevolmente ridotta rispetto a quella dei leoni. Analogamente a quanto era avvenuto a Hierapolis, la supremazia del dio del tempo atmosferico era qui offuscata dalla popolarità della sua controparte femminile. Ancora oggi si può osservare a Palmira la rappresentazione della dea in una scala più grande su una colossale trave del tempio di Bel. Su di essa è raffigurato Bel sul suo carro mentre attacca un mostro. Al combattimento assistono sei divinità, una delle quali è Atargatis. Questa è identificata grazie al pesce posto ai suoi piedi, una tradizione artistica legata ad Ascalon, dove Atargatis era raffigurata con le fattezze di una sirena (Teixidor, 1979, pp. 73, 74, 76).

Durante l'epoca greca e quella romana, la dea Allat, di origine araba, assunse alcune caratteristiche proprie di altre divinità femminili: nell'iconografia tipica di Palmira, per esempio, viene presentata con un aspetto simile sia a quello della dea greca Atena, sia a quello della dea siria Atargatis. Il suo santuario a Palmira, che è stato riesumato negli scavi degli anni '70, è situato nelle vicinanze del tempio di Beelshamen, e tale circostanza attribuisce un carattere speciale al quartiere occidentale della città, in cui, durante il II secolo a.C., si stabilirono tribù arabe. Una iscrizione greca recentemente ritrovata in questa zona mette Allat sullo stesso piano di Artemide (Teixidor, 1979, pp. 53-62). La presenza di Allat sotto diverse sembianze e valenze mette ulteriormente in risalto quale formidabile impatto le tribù arabe ebbero sulle popolazioni di lingua aramaica del Vicino Oriente antico. Tuttavia, le tradizioni aramaiche persistettero. La regione di Edessa (l'attuale Urfa), chiamata dai Greci Osrhoene, fu governata fin dagli

anni intorno al 132 a.C. da una dinastia di origine araba, ma rimase aperta alle influenze culturali di Palmira, di Gerusalemme e dell'Adiabene. Nonostante la presenza dei colonizzatori macedoni e nonostante numerosi secoli di attività commerciale con l'Occidente e con l'Estremo Oriente, i culti tradizionali sopravvissero. All'inizio dell'era moderna, Sumatar Harabesi, che si trova a circa 40 chilometri a nord-est di Harran, divenne un centro religioso dedicato principalmente al culto di Sin (Drijvers, 1980, pp. 122-28).

La presenza del soprannaturale. L'esame delle viscere degli animali sacrificali a scopi divinatori riscuoteva molto favore in Mesopotamia, a quanto risulta dalle collezioni di responsi rinvenute, e questa tecnica di comunicazione con le forze soprannaturali era certamente diffusa in tutta la Siria e la Palestina (Oppenheim, 1977, pp. 213-17; cfr. 2 Re 16,15). I sogni latori di messaggi e gli oracoli, del resto, dovevano costituire un aspetto essenziale della vita religiosa degli Aramei, dal momento che nello scarno *corpus* delle iscrizioni aramaiche leggiamo di Panamu che erige una statua a Hadad su richiesta del dio, e di Zakkur che fu confortato da Beelshamen attraverso veggenti e messaggeri. Durante l'epoca greca e poi quella romana, testi occasionali scritti nei dialetti aramaici di Palmira, di Hatra (vicino a Mossul) e di Sumatar Harabesi (vicino a Urfa, in Turchia), fanno riferimento anche a templi e statue erette da singoli su richiesta delle divinità.

La vita ultraterrena. Sebbene i testi aramaici di tutte le epoche menzionino i nomi di varie divinità e occasionalmente trasmettano anche testi di preghiere che venivano loro rivolte, tuttavia il materiale epigrafico raramente offre una qualche testimonianza precisa sulla fede in una vita ultraterrena.

I testi funerari, invece, si dimostrano preoccupati piuttosto di salvaguardare l'inviolabilità della tomba, ma questa è una raccomandazione di interesse universale per tutti gli uomini; a questo riguardo, l'elegante epitafio di uno dei sacerdoti di Nerab, dell'inizio del VII secolo a.C., è un buon esempio di questo interesse:

> Si'-gabbari, sacerdote di Sahar in Nerab. Questa è la sua immagine. In virtù della mia rettitudine davanti a lui egli mi ha dato una buona fama e ha prolungato i miei giorni. Il giorno della mia morte la mia bocca non fu priva di parole e con i miei occhi ho potuto vedere i miei nipoti della quarta generazione: essi piangevano per me e erano profondamente sconvolti. Non misero con me nessun vaso d'argento oppure di bronzo: mi distesero con il mio sudario, per paura che in futuro il mio sarcofago venisse saccheggiato. Chiunque tu sia che ti comporterai male e mi deruberai, possano Sahar e Nikkal e Nushk causarti una morte miserabile e possa la tua posterità perire.
>
> (Teixidor, 1979, pp. 45s.).

L'iscrizione del re Panamu I di Yady, che si trova incisa sulla statua di Hadad, chiede al figlio che chiunque stringerà lo scettro e si siederà sul trono di Panamu debba compiere sacrifici in onore di Hadad. Poi afferma: «Possa l'anima di Panamu mangiare con te, e possa l'anima di Panamu bere con te». Ma questo testo non è caratteristico. La regione della Cilicia di cui Panamu era sovrano non fu mai una terra abitata da popolazioni semitiche e, di conseguenza, l'iscrizione aramaica può esprimere convinzioni che non sono propriamente semitiche. Né i testi aramaici provenienti dall'Egitto, del resto, né le iscrizioni di Palmira ci svelano quali fossero le idee dei loro autori riguardo alla morte e alla vita ultraterrena. Questo silenzio colpisce in modo speciale a Palmira, dove si sono trovate centinaia di iscrizioni funebri in cui il nome del deceduto è riportato in modo conciso, quasi stereotipato: lo storico è allora incline a concludere che gli abitanti di Palmira non dimostrassero assolutamente nessun interesse per la vita ultraterrena.

BIBLIOGRAFIA

A. Abou-Assaf, P. Bordeuil e A.R. Millard (curr.), *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris 1982 (Recherche sur les civilisations, Études assyriologiques, 7).

H.J.W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980.

A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris 1949.

J.C.L. Gibson (cur.), *Aramaic Inscriptions*, Oxford 1975 (vol. II di *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*).

J.C. Greenfield, *The Zakir Inscription and the Danklied*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1971.

J.C. Greenfield, *Aramaic Studies and the Bible in Vetus Testamentum Supplement*, Leiden 1981.

P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972 (Littératures anciennes du Proche-Orient, 5).

W.G. Lambert, *Nabonidus in Arabia*, in *Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies, Held at the Oriental Institute, Oxford, 22nd and 23rd September 1971*, London 1972.

J. Levy, *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and Its Culmination at the Time od Nabonidus*, in «Hebrew Union College Annual», 19 (1945-1946), pp. 405-89.

A. Malamat, *The Aramaeans*, in D.J. Wiseman (cur.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973.

A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1977 (ed. riv.; trad. it. *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà*, Roma 1980).

B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968.

J.B. Pritchard (cur.), *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures relating to the Old Testament*, Princeton 1969.

J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Se-*

mitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III, Baltimore-London 1972.
J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977.
J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979.

JAVIER TEIXIDOR

ARISTOTELE. Filosofo greco (384-322 a.C.), il cui ruolo nel pensiero filosofico fu così preminente per quasi dieci secoli, che assai spesso ci si riferì a lui semplicemente con l'espressione «il Filosofo». Secondo Dante, Aristotele fu «il maestro di color che sanno». Scrivendo su quasi ogni disciplina allora conosciuta dalla ricerca intellettuale, dall'astronomia alla zoologia, e inventando completamente nuovi settori di indagine, come la logica, Aristotele diede vita a un *corpus* letterario la cui influenza si estese fino ad arrivare a noi, persino nel nostro linguaggio quotidiano, quando ricorriamo a quella terminologia, coniata da Aristotele, che comprende vocaboli quali «sostanza», «qualità», «accidente» e «potenza».

A differenza di quanto avvenne per i suoi due grandi predecessori greci, Socrate e Platone, Aristotele non era originario di Atene, ma proveniva dalle regioni settentrionali della Grecia. Era nato nella penisola Calcidica nel 384 a.C.; suo padre era un medico che esercitava alla corte macedone e il figlio ereditò dal padre l'interesse per le scienze biologiche. All'età di diciotto anni, Aristotele si recò ad Atene per studiare all'Accademia di Platone, dove rimase per circa venti anni, ossia fino alla morte di Platone stesso, avvenuta nel 347 a.C. Nel 342 venne invitato in Macedonia per diventare tutore del giovane Alessandro; pochi anni dopo ritornò ad Atene, dove fondò la sua scuola. Per motivi che non conosciamo – forse politici – Aristotele lasciò Atene nel 323, l'anno precedente alla sua morte. Ad ogni buon conto, la scuola da lui fondata continuò la sua attività per diversi secoli. L'attenzione principale di questo articolo sarà rivolta principalmente a quegli aspetti della produzione letteraria di Aristotele che si mostrano particolarmente significativi in un contesto religioso.

Uno dei primi scritti di Aristotele è quel breve saggio intitolato *Categorie*. Nei capitoli di apertura, Aristotele impostò lo schema concettuale che utilizzò in seguito per descrivere tutte le realtà esistenti. Il punto principale di tale schema consiste nella distinzione da lui operata tra sostanza e accidente: sostanza è ciò che è indipendente e ontologicamente ultimo, in senso relativo, mentre l'accidente dipende dalla sostanza e perciò risulta derivato da essa. Per esempio: Socrate è una entità essenziale in quanto tutte le sue qualità, di altezza, peso, colore degli occhi, modi di parlare e così via, appartengono a lui in quanto uomo particolare e, in questo senso, sono «in» lui. Eppure questi aspetti possono essere acquisiti oppure perduti e, di conseguenza, non sono di per sé essenziali. Quello che rende Socrate un uomo, dunque, deve essere ritenuto essenziale e costituisce la sua sostanza, mentre le proprietà a lui inerenti costituiscono i diversi tipi di accidenti.

Nel Medioevo, questa distinzione ontologica venne applicata a molti campi. In primo luogo, si trasfigurò il Dio biblico di Abramo nella sostanza prima, totalmente indipendente da qualsiasi altra sostanza e priva di ogni e qualsiasi accidente. Secondo alcuni filosofi medievali e moderni (per esempio Cartesio e Spinoza), Dio è l'unico essere che si può propriamente definire sostanza. In secondo luogo, si utilizzò all'interno della teologia cristiana la distinzione di Aristotele tra sostanza e accidente per spiegare una delle dottrine teologiche più importanti, quella dell'Eucaristia. Nella formulazione usuale di questa dottrina, la sostanza del pane presente sull'altare viene trasformata miracolosamente in una diversa sostanza, cioè nel corpo di Cristo, nonostante siano ancora visibili gli accidenti del pane; gli accidenti, infatti, secondo l'ipotesi avanzata dallo stesso Aristotele, sono separabili dalla sostanza in cui risiedono. Questa terminologia di matrice aristotelica viene ancora oggi impiegata da alcuni teologi cristiani.

Uno dei principali interessi di Aristotele fu quello scientifico, inteso sia come studio di alcune particolari discipline, quali possono essere la biologia e la fisica, sia, più in generale, come riflessione sui problemi metodologici inerenti le finalità e le procedure scientifiche. Grazie a queste sue ricerche diversificate in questo campo, seppe costruire una visione generale del mondo, la quale diede prova di sapere esercitare un notevole peso sul pensiero filosofico e religioso delle epoche successive. La natura, secondo la concezione aristotelica, è costituita da un unico sistema fisico, che racchiude in se stesso sia le leggi cui deve obbedire sia lo scopo a cui deve tendere e, in ultima analisi, tale compagine è spiegabile nei termini di una sostanza soprannaturale trascendente, cioè Dio. In quanto causa prima, efficiente, e causa ultima del movimento e dell'attività del mondo, Dio è responsabile del suo ordine e del suo sviluppo, per il fatto che tutte le altre realtà viventi tentano di imitare la perfezione di Dio. In alcune delle sue opere, in particolare nella *Metafisica* 12,10, il linguaggio di Aristotele assunse un tono decisamente religioso, di cui si sarebbero avvertiti gli echi per tutto il Medioevo. Aristotele descrisse Dio come unico, oggetto di ogni desiderio, puro intelletto, immutabile, eterno e semplice. L'elenco completo di questi attributi divini fu oggetto di discussione tra i teologi dei secoli successivi

e venne da loro utilizzato per cercare di «aristotelizzare» il pensiero biblico.

Il termine moderno *psicologia* è derivato dalla parola greca *psyche*, che di solito si traduce con «anima». Uno dei principali trattati composti da Aristotele, intitolato *De anima*, è dedicato, in prima istanza, all'esame delle varie attività proprie degli esseri viventi, quali possono essere la sensazione, l'immaginazione, il pensiero e il sentimento. Contrariamente a quanto sostenne Platone, Aristotele riteneva in generale che l'anima fosse inseparabile dal corpo, poiché essa è la forma dell'organismo vivente. Il comportamento tipico dell'organismo costituisce la sua forma, ossia la sua anima. L'anima umana, dunque, rappresenta la sede di tutti i modelli tipici del comportamento degli uomini, per esempio della sensazione, del pensiero, del sentimento e così via. Naturalmente, ogni uomo avrà una sua anima personale, che si contraddistingue per le modalità con cui avverte le sensazioni, sviluppa un pensiero, prova un sentimento. Sono pochi i passi di questo trattato in cui Aristotele si soffermò sull'ipotesi che l'anima, oppure una parte di essa, l'intelletto, potesse essere immortale (*De anima* 1,4 408b18-20; 2,1 413a6; 2,2 413b24ss.; 3,5 430a20-5). Tuttavia il suo linguaggio apparve speculativo, incerto e, in alcuni passi, persino oscuro; per questo motivo, non è semplice stabilire se avesse elaborato una qualche dottrina ben precisa sull'immortalità dell'anima del singolo, soprattutto per il fatto che l'impostazione generale delle sue tesi psicologiche era fondata sull'esistenza di un rapporto intimo tra l'anima e il corpo. Ancora una volta, furono i filosofi delle epoche successive a dover sviluppare questa sua suggestione sul fatto che l'intelletto avrebbe potuto separarsi dalla materia, e, sulla scia di questa idea, elaborarono le teorie più disparate per suffragare l'immortalità dell'anima.

L'elaborazione di questa dottrina psicologica, così ben congegnata, fornì ad Aristotele il fondamento adatto su cui far poggiare la sua filosofia morale, e, in particolare, la sua dottrina sulla felicità umana. Per questo motivo si comprende come la valutazione che egli diede del significato e dello scopo della vita umana poggiasse su conclusioni empiriche, relative a quale dovesse essere la natura dell'anima umana. La tesi generale, portata avanti da Aristotele, era che si potesse definire la vita veramente umana quando tutte le caratteristiche uniche della singola persona sono sviluppate fino al massimo grado. A differenza di quanto capita per la maggior parte degli animali, se non per tutti, l'uomo è al tempo stesso un essere sia razionale che sociale, e, in quanto tale, dovrebbe cercare di portare alla perfezione le sue capacità razionali e sociali e condurre una vita al cui interno queste potenzialità siano espresse nel modo più efficace possibile. Questa fu la dottrina elaborata da Aristotele sulle virtù, sia morali che intellettuali. Sviluppare le virtù morali implicava, quale conseguenza, il raggiungimento di una perfezione etica e il conseguimento di un ordine sociale, al cui interno gli uomini possano perseguire tutti insieme la realizzazione di quella dimensione sociale propria della forma più generica della loro natura.

Secondo l'opinione di Aristotele, l'uomo non appartiene né all'ordine animale né a quello divino; perciò ha bisogno di vivere tra gli altri uomini. I raggruppamenti politici, pertanto, non costituiscono imposizioni artificiali, ma uno sviluppo naturale delle caratteristiche essenziali dell'uomo. Ciononostante, non si può considerare l'uomo semplicemente un animale sociale, perché è dotato anche di ragione. E così, nelle ultime parti della sua opera, Aristotele si soffermò sulla supremazia delle virtù intellettuali e sul valore di una vita di contemplazione. Davanti a questo passaggio, gli indizi, peraltro piuttosto generici, contenuti nella psicologia e relativi alla immortalità della parte razionale dell'anima umana e alla priorità morale della vita contemplativa, convergono nel suggerire, almeno secondo i pensatori dell'epoca medievale, un modello aristotelico di immortalità. A prescindere da quali possano essere le implicazioni soprannaturali implicite in tali suggestioni, risulta comunque evidente che la filosofia morale aristotelica affondava le sue radici nelle dimensioni psicologiche e sociali della vita umana. Ne consegue allora che il *summum bonum* coincide con la vita dell'individuo vissuta nella ricerca della perfezione e nella messa in atto di quello che ciascuno è nella sua essenza e nella sua natura. All'interno del sistema filosofico di Aristotele, dunque, la biologia, la psicologia, l'etica e la politica si trovavano tutte integrate per fornire un unico schema coerente che contribuisse allo sviluppo dell'uomo e al raggiungimento della sua realizzazione personale.

BIBLIOGRAFIA

Panoramiche generali

J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981 (trad. it. *Aristotele*, Bologna 1993). Ottima monografia su Aristotele.

W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935). Opera pionieristica sulla biografia intellettuale di Aristotele.

G.E.R. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of His Thought*, London 1968 (trad. it. *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, Bologna 1985). Completo e analitico, soprattutto per gli interessi scientifici di Aristotele.

W.D. Ross, *Aristotle*, London 1923 (trad. it. *Aristotele*, Bari 1946). Completo ed equilibrato.

Studi e commenti

J. Bernes, M. Schofield e R. Sorabji (curr.), *Articles on Aristotle*, I-IV, London 1975-1979. Studi contemporanei sugli interessi filosofici e scientifici di Aristotele.

J.M.E. Moravcsik (cur.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City/N.Y. 1967. Raccolta breve, ma preziosa, di studi contemporanei.

Amélie O. Rorty (cur.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980. Importante raccolta di saggi sulla filosofia morale di Aristotele.

R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca/N.Y. 1980. Uno studio elegante sulle concezioni di Aristotele relative a diverse tematiche di fondamentale importanza per la metafisica, per la filosofia della natura e per la morale.

Sarah Waterlow, *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford 1982. Uno studio importante sulla filosofia naturale di Aristotele e sulla sua logica.

SEYMOUR FELDMAN

ARMENI, RELIGIONE DEGLI. I più remoti antenati degli Armeni arrivarono in Anatolia verso la metà del II millennio a.C. Imparentati linguisticamente con coloro che parlavano i dialetti traco-frigi della famiglia indoeuropea, probabilmente portarono con sé una religione simile a quella dei protogreci, adottando anche elementi provenienti dalle culture di popoli asiatici come gli Ittiti, dal cui nome può essere derivato il termine armeno *hay* («armeno»). Così la divinità armena Tork' corrisponde all'ittita Tarhundas, e la parola armena con cui si designa in questo periodo la divinità, *Astuac*, può essere stata il nome di una divinità asiatica, nonostante la sua etimologia rimanga ipotetica. La parola armena *di-k'* («dio/dei»), inoltre, appartiene alla stessa famiglia linguistica indoeuropea del vocabolo latino *deus*.

Gli Armeni inizialmente si concentrarono nella zona di Van (la Biaina degli Urartei), una città posta sulla sponda sudorientale del lago di Van, nell'Anatolia orientale, e nella regione di Sasun, un distretto montuoso a occidente del lago. Sembra che il dio armeno Vahagn (avestico: *Verethraghna*; sogdiano: *Vashaghn*), il cui culto era particolarmente fiorente nella zona dell'attuale Muş, abbia fatto sue le imprese proprie dell'urarteo Teisheba, il dio del tempo atmosferico, uccisore di draghi. Sulla rocca di Van gli Urartei avevano consacrato a Mher (avestico: Mithra) un «cancello di Dio»; esso, conservando l'uso antico, è ancora ricordato nel poema di Sasun con il nome di *Mheri durn* («porta di Mher»).

Erodoto nel V secolo a.C. considera ancora gli Armeni coloni frigi che parlano una lingua simile al frigio; tuttavia costoro erano stati conquistati già due volte – prima dai Medi intorno al 583 a.C. e poi dai Persiani sotto Ciro II il Grande – e avevano assimilato alcuni elementi propri delle culture conquistatrici. Dopo la conquista di Ciro, per esempio, la fede nel profeta iranico Zarathustra dovette esercitare una importante influenza sulla religione armena; Clemente Alessandrino e altri scrittori del mondo classico ritennero ancora che la figura di Zarathustra coincidesse con quella di Er, figlio di quell'Armenios di cui parla Platone nella *Repubblica*. Strabone (*Geografia* 11,13,9 e 11,14,6) dichiara che gli Armeni e i Medi compivano gli stessi riti religiosi, quelli «dei Persiani», dal momento che i Medi erano stati anche la fonte dello stile di vita (*ethe*) per gli stessi Persiani. In maniera analoga a quanto avvenne per la lingua armena, che mantenne il suo carattere antico e distinto pur assumendo un numero imponente di prestiti linguistici dalla regione iranica nordoccidentale risalenti al periodo precedente a quello sasanide, allo stesso modo anche l'antica religione degli Armeni conservò in maniera evidente alcuni aspetti locali caratteristici, sebbene la grande maggioranza dei suoi termini religiosi e delle sue pratiche cultuali appartenga allo Zoroastrismo dell'Iran dell'epoca arsacide e dei periodi precedenti.

Ahura Mazdā (antico persiano: Ahuramazda), il dio creatore dello Zoroastrismo, era venerato dagli Armeni con il nome partico di Aramazd. Il principale centro di culto di Aramazd, il «padre di tutto» (Agathangelos, par. 785), era un tempio ad Ani, Daranaghi, dove era situata anche la necropoli degli Arsacidi armeni. (In seguito il centro del culto si spostò a oriente, nella capitale reale a Bagawan). Il santuario di Barshamin (semitico: Ba'al Shamin, «il Signore del cielo») fu fondato a T'ordan, un villaggio vicino ad Ani, probabilmente per indicare che si riteneva che il dio semitico assomigliasse al dio creatore iranico. Si ravvisa una simile tendenza, incline a una riforma in senso monoteistico fondata sul modello iranico, anche nelle iscrizioni di Arebsun nella vicina Cappadocia, probabilmente del tardo periodo achemenide: in tali iscrizioni in lingua aramaica, infatti, viene descritto il matrimonio con Bel (Baal) della «religione del culto di Mazdā» (antico persiano: *dainâ mazdayasnîsh*).

Secondo Movsēs Khorenats'i, Mazhan, fratello del re Artaserse I (in greco: Artaxias; inizio del II secolo a.C.), prestò servizio come sacerdote di Aramazd, mentre le famiglie nobili (*nakharar*) erano al servizio di divinità minori delle quali Aramazd era considerato il creatore; è possibile anche, per esempio, che i Vah(n)uni derivino il loro nome da Vahagn, che essi servivano. Secondo alcuni autori, la più popolare di queste divinità minori era Anahit (greco: Anaitis; antico iranico: Anāhitā), tanto che sembra che sia proprio lei a essere rappresentata nelle figurine votive in terracotta prodotte in serie e tro-

vate ad Artaxata e in altri antichi siti armeni, insieme a uno oppure più figli maschi aggrappati ai suoi abiti matronali, in modo simile alle raffigurazioni di Cibele e dell'infante Attis. Sembra che la Nanē armena (partico: *Nanai; greco: Nanaia) sia stata una dea dal carattere quasi uguale, se si eccettua il fatto che Anahit, come avveniva anche in Iran, era anche una dea della acque, cosa che Nanē probabilmente non fu. Sembra invece che un'altra dea armena, Astghik («piccola stella»), consorte di Vahagn, abbia le stesse caratteristiche di Astarte.

I templi armeni e quelli iranici del periodo presasanide spesso contenevano statue di culto (tali santuari in armeno erano chiamati *bagīn*, «luoghi del dio») ma sembra che, indipendentemente dal fatto di avere o meno immagini, tutti i templi armeni avessero altari del fuoco, chiamati *atrushan* (come per *bagīn*, si tratta di un prestito linguistico del medio iranico), di modo che si sarebbero potuti celebrare in quel luogo i riti più importanti dello Zoroastrismo. La sede del fuoco, infatti, e la sua luce costituivano il punto centrale del culto e della vita rituale.

Il tempio principale di Vahagn sorgeva ad Ashtishat («ricco di *yasht*» [«atti di culto»]); questo medesimo luogo venne in seguito consacrato a S. Giovanni Battista da Gregorio l'Illuminatore come prima sede vescovile della Chiesa armena. A Vahagn vengono attribuiti, nel frammento di un inno conservato da Khorenats'i (1,31), «occhi solari» e «capelli ardenti», attributi questi che si ritrovano nell'Avesta e che in seguito furono applicati, nell'Armenia cristiana, a Maria e ai serafini. Da varie fonti sembra che Vahagn fosse considerato il dio del sole, e che avesse forse acquisito questa caratteristica da Mihr (Mithra), che nello Zoroastrismo presenta uno stretto rapporto con il sole. È peraltro anche indirettamente documentato un conflitto tra i devoti di queste due divinità in Armenia. La parola armena con cui si indica il tempio pagano, *mehean*, che contiene il nome di Mithra, dimostra comunque quanta importanza abbia avuto questo dio; merita infine di notare come questo termine, che indica nello Zoroastrismo il luogo dei riti, è simile, ma molto più antico, rispetto al persiano *dar-i Mihr* (identico al quale è l'armeno *Mheri duṛn*, sopra ricordato).

Tra le altre divinità, gli Armeni veneravano Tir (medio iranico: Tīr), signore dell'arte degli scribi e intendente delle registrazioni celesti, tra le quali, secondo alcuni, erano incluse quelle del destino umano. Questo dio sopravvive nel moderno folclore armeno con il nome di Grogh («scrittore»); un chiaroveggente è chiamato *Groghi gzir* («sostituto del Grogh»). Era venerata anche Spandaramet (medio iranico: Spandārmad; avestico: Spenta Ārmaiti), una dea della terra. (Il suo nome è tradotto con «Dioniso» nella versione armena, risalente al V secolo, dei libri biblici dei Maccabei). L'altra forma dello stesso nome, *Sandaramet*, talvolta trasformato in plurale con l'aggiunta del suffisso *-k'* oppure abbreviato in *Sandark'* (si veda il cappadoce *Sondara*), è propria dell'iranico sudoccidentale e può riflettere credenze precedenti allo zoroastrismo, poiché è un nome comune usato nei testi armeni per riferirsi semplicemente agli inferi. Tork' di Anggh (Ingila), considerato da Khorenats'i un eroe leggendario e spaventoso, è una divinità asianica che, nella traduzione armena della Bibbia, viene posta sullo stesso piano di Nergal. Ad Anggh c'era la necropoli reale armena: così sembra che Tork' fosse considerato una divinità degli Inferi. Due degli Amesha Spenta zoroastriani, Haur-vatāt («Salute») e Ameretāt («Lunga vita»), che sono spesso accoppiati, diedero il loro nome a un particolare fiore (Agathangelos, par. 643), che le fanciulle armene strappano in silenzio la vigilia dell'Ascensione (parlare durante i pasti è considerato dagli zoroastriani come offendere le due divinità).

Anticamente gli Armeni celebravano il Nuovo Anno iranico, Nawasard, (antico persiano: *Navasarda), che era consacrato ad Aramazd. Una festa del fuoco di mezzo inverno, Ahekan (antico persiano: *Athrakāna), sopravvive ancora con il suo rituale intatto nel Cristianesimo con il nome di Tearnendaṛaj, la festa della Presentazione del Signore al Tempio. L'antico nome del mese di Mehekan conserva il ricordo di Mihragān, la festa di Mithra, e Anahit sembra avere ricevuto una particolare reverenza nella Vardavaṛ, la festa delle rose e delle acque. Alla fine dell'anno, la festa Hrotits' (dall'avestico *Fravashayō*) commemorava i santi spiriti dei defunti, fatto questo che induceva Agathangelos (par. 16) ad accusare gli Armeni di essere *uruapashtk'*, «veneratori di anime».

Pur essendo monoteista nel considerare Ahura Mazdā come il creatore di tutto ciò che è buono in cielo e in terra, tuttavia lo Zoroastrismo concepisce un dualismo cosmico in cui il Signore della Saggezza (avestico: Ahura Mazdā; pahlavi: Ormazd) lotta contro un avversario inferiore, ma indipendente, lo Spirito Ostile (avestico: Angra Mainyu; pahlavi: Ahriman). Il nome del secondo si incontra in due diverse forme in armeno: *Arhmn* e *Haramani*, e le parole armene per indicare esseri malvagi e creature nocive (per esempio *druzhan*, «traditore»; *kakhard*, «strega»; *gazan*, «bestia») sono spesso di origine iranica e riflettono un atteggiamento dualistico. Le tradizionali valorizzazioni zoroastriane della pulizia, della reverenza per il fuoco e per la luce, della forza d'animo nella battaglia contro il male sembrano essere state pienamente integrate nel Cristianesimo armeno, che in alcuni inni onora Dio come *hrashap'ar*, un titolo che riunisce, nell'imprestito dal medio iranico, i due

aspetti caratteristici del mazdeismo: quello di *frashā* («visibilmente miracoloso») e quello di *khvarenah* («gloria divina»).

Gregorio l'Illuminatore, figlio di un *nakharar* arsacide chiamato Sūrēn Pahlav, convertì il re Tiridate al Cristianesimo nella seconda decade del IV secolo. Furono inviati degli eserciti a distruggere gli antichi templi e sulle rovine furono costruite chiese. I *k'rmapet*, i sommi sacerdoti, resistettero con forza a questa imposizione militare del nuovo credo, e molti *nakharar* armeni si unirono al re sasanide Yazdegers II, nella sua campagna (V secolo) per riconvertire gli Armeni allo Zoroastrismo. La Chiesa zoroastriana dell'Iran sudoccidentale presentava tuttavia troppe differenze rispetto all'antica fede per attirare molti Armeni, e, d'altro canto, la traduzione delle Sacre Scritture in armeno con l'alfabeto appena inventato di Mesrop Mashtots', trasformò i patriarchi e i santi in personaggi «di lingua armena» (*hayerēnakhaws*), come scrisse Koriwn. Il Cristianesimo trionfò su tutto eccetto che su un piccolo gruppo, gli *Arewordik'* («figli del sole»), i quali, secondo gli scrittori medievali, seguivano gli insegnamenti del «mago Zoroastro» venerando il sole ed esponendo piuttosto che bruciando i defunti. Dovevano essere veramente pochi gli aderenti a tale gruppo ancora vivi all'epoca dell'olocausto del 1915, quando la società armena tradizionale fu completamente annientata.

[Vedi anche *CHIESA ARMENA*, vol. 7].

BIBLIOGRAFIA

M. Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, Leipzig 1899 (ristampato in traduzione armena come *Erker*, VII, Yerevan 1975).

L. Alishan, *Hin hawatk' kam het'anosakan krōnk' Hayots'*, Venezia 1910.

M.H. Ananikian, *Armenian Mythology*, in J.A. MacCulloch (cur.), *The Mythology of All Races*, VII, Boston 1925, pp. 5-100.

H. Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre*, in «Berichte der königlichen sächsischen Gesellshaft der Wissenschaften», 48 (1896), pp. 99-148 (tradotto in armeno da Y. T'orosean, Venezia 1897).

J.R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge/Mass. 1987.

J.R. RUSSELL

ARTEMIDE. Figlia di Zeus e di Latona, sorella di Apollo e, come lui, detentrice dell'arco e della lira, Artemide assume un duplice aspetto. Da un lato si presenta sotto le spoglie della cacciatrice, della girovaga nei boschi, dell'arciere capace di uccidere le fiere con i suoi dardi, ma dall'altro Artemide rappresenta anche la vergine, la pura *parthenos* destinata all'eterna verginità, la quale, deliziata dalla danza, dalla musica e da un bellissimo canto, guida il coro delle Ninfe e delle Grazie che lei stessa ha scelto come sue compagne.

Si è molto discusso sulle possibili origini di Artemide. Secondo alcuni studiosi, il nome di questa dea è chiaramente di origine greca, mentre altri parlano di una origine straniera, che viene indicata di volta in volta come nordica, orientale, lidia oppure egea. Durante il periodo arcaico, le fattezze da lei assunte richiamano per molti aspetti la figura della grande dea asiatica o cretese chiamata Potnia Theron («Signora degli animali» oppure «Signora delle cose selvagge»), che è precisamente il titolo che l'*Iliade*, in un passo, attribuisce ad Artemide. In ogni caso, un dato assodato è che il nome di *Artemide* compare sulle tavolette in Lineare B trovate nella città achea di Pilo. Già nel XII secolo a.C., pertanto, Artemide faceva parte del pantheon greco e, se talvolta gli stessi antichi le attribuiscono la qualifica di *xene* («straniera, estranea»), questo vocabolo, in maniera analoga a quanto avviene per il caso di Dioniso, vuole sottolineare la condizione di estraneità di questa dea, la sua distanza rispetto alle altre divinità, la sua alterità. Anche se ancora oggi rimane irrisolta la questione delle sue origini, tuttavia anche in questa condizione possiamo ugualmente individuare quegli aspetti che, fin dall'VIII secolo, hanno contribuito a formare la fisionomia particolare di Artemide, in quanto divinità originale, tipicamente greca, che, all'interno del pantheon, gode di un posto, di un ruolo e di funzioni che appartengono soltanto a lei.

«Che le montagne siano mie», dichiara Artemide nell'inno che Callimaco le ha dedicato e poi nel testo afferma esplicitamente che sarebbe scesa in città soltanto in rare occasioni, se ci fosse stato bisogno di lei. Accanto alle montagne e alle foreste, Artemide frequenta anche tutti i luoghi che i Greci chiamano *agros* («campagna»), ossia le zone non coltivate che, al di là dei campi, segnano i confini territoriali, le *eschatiai*. Dea rustica (*agrotera*), le viene attribuito anche il titolo di Limnatis, che sottolinea il suo legame con le paludi e con le lagune. Artemide ha un suo posto riservato anche sulla riva del mare, nelle zone costiere sospese tra la terra e l'acqua, dove i confini sono vaghi; la si ritrova, inoltre, nelle zone interne che sono state oggetto di una inondazione, dove la terra, pur senza essere completamente acquitrinosa, tuttavia rimane bagnata, così da rendere precaria e pericolosa la coltivazione. Che cosa hanno in comune queste differenti regioni, che appartengono alla dea e nelle quali erano stati eretti dei templi in suo onore? Non si può dire che si tratti di luoghi assolutamente selvaggi, che rappresentano una realtà radicalmente diversa rispetto agli ambienti familiari, alle campagne coltivate proprie di un paesino o di una

città; il punto è che queste sono zone di confine, frontiere, regioni dove il selvaggio e il coltivato si scontrano tra loro e si sovrappongono. In una situazione di questo tipo, è implicito che si verifichi una opposizione tra ciò che è selvaggio e ciò che è civilizzato, ma può anche avvenire, in modo quasi altrettanto frequente, che queste due realtà così antitetiche tra loro si compenetrino invece l'una nell'altra.

Posta alla frontiera tra questi due mondi, con il compito, dunque, di segnare i loro rispettivi confini e di assicurare con la sua presenza il loro proprio vincolo con lei, Artemide presiede alla caccia. Quando il cacciatore insegue gli animali selvatici per ucciderli, entra nel regno del selvaggio. Ma, per i giovani, la caccia costituisce un elemento essenziale della loro istruzione, della loro *paideia*, che permetterà loro di integrarsi nella struttura sociale della città. Posta sul sottile limite che divide il mondo selvaggio da quello civilizzato, la caccia permette all'adolescente di entrare nel mondo degli animali selvatici. Ma la caccia è una attività praticata in gruppo; è un'arte dotata di sue rigide regole e restrizioni. Soltanto se si trasgrediscono queste norme sociali e religiose, allora il cacciatore si pone al di fuori del dominio umano per diventare brutale come gli animali che affronta. Nel controllare che queste regole vengano rispettate, Artemide consacra questa fragile frontiera.

Artemide è soprattutto la *kourotrophos* («nutrice dei fanciulli»). Si prende cura dei piccoli sia degli animali che degli uomini, maschi o femmine. La sua mansione consiste nell'allevarli finché non diventano completamente adulti. Guida i fanciulli fino alle soglie dell'adolescenza, che questi devono varcare con il suo consenso e con il suo aiuto. In questo modo potranno conseguire un completo inserimento nella società: le ragazze entrando nel loro ruolo di mogli e di madri; i ragazzi (gli *epheboi*) entrando nel ruolo del cittadino e del soldato. Durante questo loro periodo di crescita, prima di ottenere questo ingresso nella società, i giovani, al pari della dea, occupano una posizione marginale, incerta e instabile, nella quale i confini che segnano le differenze di sesso, di età e di specie non sono ancora chiaramente fissati. Quando la dea accompagna i fanciulli lungo tutta la strada che devono percorrere, dalla vita embrionale fino al raggiungimento della maturità, quando la dea stabilisce i riti di passaggio che sanciscono l'abbandono da parte dei ragazzi della loro iniziale situazione di margine e la loro integrazione nello spazio civile, Artemide non sta rappresentando una realtà assolutamente selvatica; la *kourotrophos* agisce in modo tale da stabilire una delimitazione ben precisa tra ragazzi e ragazze, tra giovani e adulti, tra animali e uomini e perciò consente che si stabilisca un legame tra la castità e il matrimonio, tra la sessualità e l'ordine sociale, tra la vita selvatica e quella civile. [Vedi anche *AGOGE*].

Pur essendo una dea vergine che rifiuta qualsiasi contatto amoroso, nella sua veste di Artemide Lochia, è la patrona del puerperio. Una possibile spiegazione consiste nel fatto che la nascita di un bambino segna al tempo stesso la piena realizzazione del ruolo proprio delle ragazze, delle quali la dea è responsabile, ma anche l'inizio del processo di crescita del neonato, che da questo momento viene affidato alle sue cure. La nascita di un bambino, inoltre, introduce una nota di animalità all'interno dell'istituto sociale del matrimonio: in primo luogo perché la coppia dei coniugi genera un figlio che assomiglia a un piccolo animale, che non conosce ancora nessuna delle regole proprie della cultura in cui è nato, e in secondo luogo perché il legame che esiste tra un bambino e sua madre è propriamente un legame naturale, e non sociale come quello che lo lega al proprio padre.

Artemide, infine, occupa un suo ruolo anche nella conduzione della guerra. Nonostante ciò, non è una dea guerriera e i suoi interventi non sono di natura bellica. Artemide non combatte; ma piuttosto guida e salva, è Artemide Hegemone («regnante») e Artemide Soteira («salvatrice»). Viene invocata in qualità di soccorritrice nelle situazioni critiche, quando sopra una città grava la minaccia della sua completa distruzione. Artemide si prepara all'azione, quando la guerra trascende le regole del combattimento proprie dei paesi civili, per connotarsi invece di pratiche degne piuttosto dell'inciviltà. In questi casi estremi, la dea non ricorre alla forza fisica o a quella marziale, ma, al contrario, si serve di mezzi soprannaturali per sventare l'inganno. Ad alcuni causa una forma di cecità, che li conduce su sentieri lontani, oppure annebbia le loro menti grazie al timore panico; ad altri concede una sorta di lucidità al massimo grado, così da poterli guidare miracolosamente in mezzo all'oscurità oppure da poter illuminare le loro menti con una improvvisa ispirazione.

Prima di lanciarsi all'attacco, sulla linea del fronte, l'esercito sacrifica una capra alla dea, sotto lo sguardo del nemico. Di nuovo, anche in questo caso, la presenza di Artemide allo stesso tempo invoca e cerca di respingere qualsiasi forma di crudeltà durante la guerra. La capra sacrificata condivide quella condizione ambigua che è propria anche della dea, perché la capra era considerata la più selvatica tra tutti gli animali domestici. Il suo sacrificio, dunque, evoca in anticipo il sangue che dovrà necessariamente scorrere a causa della brutalità del combattimento, ma, allo stesso tempo, volge la minaccia del massacro contro il nemico e allontana dal proprio esercito il pericolo di scivolare nel timore panico oppure in una frenesia assassina. Nel punto in cui i

due campi di battaglia sono confinanti, nel momento critico di una situazione limite, la *sphage* (la recisione sanguinosa della gola della capra) rappresenta non soltanto l'attraversamento della frontiera tra la vita e la morte, tra la pace e la guerra, ma anche il confine tra l'ordine civile (dove ogni combattente svolge il ruolo che gli è stato insegnato fin dalla sua fanciullezza nel ginnasio) e il dominio del caos.

Quando caccia, quando alleva i fanciulli, quando vigila sul parto, quando si trova in guerra e in battaglia, Artemide agisce sempre in conformità alla sua funzione di divinità dei margini, dotata di un suo duplice potere: da una parte di predisporre quei passaggi obbligati che conducono da una realtà selvaggia alla civiltà, dall'altro lato di conservare rigidamente queste stesse frontiere nel momento in cui queste vengono violate.

BIBLIOGRAFIA

P. Ellinger, *Le gypse et la boue. 1, Sur les mythes de la guerre d'anéantissement*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», 29 (1978), pp. 7-35.

L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II: *Artemis, Aphrodite*, rist. New Rochelle/N.Y. 1977.

Lilly Kahil, *Artemis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II/1, Zürich 1984, coll. 618-753.

JEAN-PIERRE VERNANT

ASCLEPIO. Con il nome greco di Asklepios (o Asklapios) e con quello latino di Aesculapius, era il dio del-la salute venerato nella Grecia antica. L'etimologia del nome *Asklepios* è incerta, ma forse deriva da *epiotes*, che significa «cortesia».

Origine del culto. Sembra che la patria da cui ebbe origine il culto di Asclepio sia Tricca (la moderna Trikkala, in Tessaglia), dove il personaggio era consultato nella sua veste di *heros iatros* («eroe medico»). Nonostante siano stati eseguiti alcuni scavi archeologici, tuttavia il sito non ha fornito ulteriori informazioni relative al suo culto. Da Tricca, Asclepio, con le sembianze di un neonato in fasce, viaggiò in direzione di Titane, nel Peloponneso. La sua fama come guaritore si accrebbe e finì con lo stabilirsi vicino a Epidauro. In tale località venne annoverato tra gli dei e gli fu riconosciuto un culto di Stato (come in seguito accadde anche a Cos, ad Atene, a Roma e a Pergamo). Epidauro conservò per molto tempo questo culto e i riti ad esso collegati; la città promosse anche la fondazione in altre località di molti santuari dedicati al dio. Sembra che in tutto il mondo greco e in quello romano ne vennero costruiti oltre duecento. Le procedure per introdurre in nuove località il culto di questo dio comprendevano sempre il trasferimento di uno dei serpenti sacri di Asclepio dal santuario di Epidauro. Il serpente, infatti, rappresentava il dio nel suo aspetto teriomorfico, dal momento che Asclepio era una divinità essenzialmente ctonia (ossia una divinità che traeva le sue origini dalla terra), fatto questo che trova ampia conferma dagli epiteti di «serpente» e di «cane» a lui attribuiti. Il serpente, infatti, incarna la capacità di rinnovare la vita e di dare nuovo vigore alla salute, mentre il cane, con il suo istinto sicuro nel fiutare una traccia, rappresenta quella capacità di difendersi, che è anche una garanzia di salute, contro le illusioni e gli inganni. Asclepio probabilmente ereditò la sembianza del cane dal padre Apollo Kynegetes («protettore dei cani»).

Mitologia. Asclepio ottenne un successo molto maggiore rispetto ad altri guaritori che erano invece mortali, tra cui Anfiarao e Trofonio. La conoscenza di queste due figure, tuttavia, è di fondamentale importanza per poter ricostruire il culto di Asclepio. Dopo essersi dimostrato un guaritore di straordinario successo, fungendo per esempio da *genius loci* («spirito guardiano») presso l'oracolo di Tricca e curando con successo le malattie più gravi, per le quali non si nutriva più alcuna speranza di guarigione, Asclepio arrivò infatti a risuscitare i morti; fatto questo che venne considerato una dimostrazione di orgoglio, cioè di *hybris*, che irritò moltissimo Zeus. Per questo motivo Zeus scagliò un fulmine contro il medico, ma, invece di ucciderlo, questo colpo lo rese immortale per mezzo di una apoteosi.

La storia del divino Asclepio è ricordata in una delle *Pitiche* di Pindaro e nel libro XI delle *Metamorfosi* di Ovidio, in cui si narra di una donna mortale, Coronide, che rimane incinta di Asclepio, figlio di Apollo. Questa allora si vuole sposare con Ischys, in modo da rendere legittima la nascita del bambino, ma Apollo, diventato geloso, la fa morire bruciata. Mentre la madre sta morendo sulla pira, Apollo libera il bambino per mezzo di un taglio cesareo e lo affida al centauro Chirone. Questi gli insegna l'arte della guarigione e così Asclepio cresce nel suo ruolo di uomo-dio (*theios aner*). Ulteriori conoscenze riguardo al guaritore provengono, per la maggior parte dei casi, dai racconti delle guarigioni da lui effettuate, specialmente attraverso il processo chiamato incubazione.

L'incubazione. Non abbiamo molti documenti relativi al culto di Asclepio, ma più ricche sono le testimonianze letterarie che ci parlano delle sue guarigioni. Ci rimangono più di settanta registrazioni di casi raccolti dai santuari di Epidauro, di Kos e dell'isola Tiberina di Roma. Pubblicati con cura dai sacerdoti, questi testi sono stati incisi su lastre di pietra, oppure su stele. Ognuna di queste registrazioni contiene l'identità del pazien-

te, la diagnosi della malattia e il sogno sperimentato durante l'incubazione nei recinti sacri. Si riteneva infatti che il sogno avrebbe contenuto quell'esperienza terapeutica che poi si sarebbe tradotta nella cura.

Prima di giungere nello *hieron*, il recinto sacro, il paziente veniva alloggiato in un sorta di ostello e affidato alle cure dei sacerdoti. In questo luogo il paziente compiva una serie di lustrazioni per purificarsi e poi celebrava dei sacrifici in preparazione alla cura rituale. Ai pazienti venivano sempre prescritti dei bagni, in particolare di acqua fredda. Nei santuari di Asclepio, del resto, esistevano davvero sorgenti d'acqua piuttosto abbondanti, ma poiché si trattava di acque fredde piuttosto che di sorgenti calde oppure di acque minerali, gli *Asklepieia* non degenerarono mai in semplici luoghi di piacere.

L'animale sacrificale era di preferenza il gallo, secondo quanto ci viene testimoniato da Platone (*Fedone* 118a), che narra come Socrate, dopo avere assunto la bevanda letale a lui destinata, avesse richiesto ai suoi amici di offrire un gallo ad Asclepio per averlo curato dalla malattia della vita. Il paziente riferiva i suoi sogni al sacerdote e, non appena avesse ricevuto un sogno propizio, nella notte successiva veniva condotto all'*abaton* (o *adyton*), ossia al «luogo proibito ai "non invitati"». Giunto in quel luogo, il paziente doveva giacere sotto un riparo, ovvero sotto una *kline* (da cui deriva la nostra parola *clinica*), in attesa di ottenere quell'esperienza che gli avrebbe ridonato la salute. Tale esperienza, infatti, sarebbe sopraggiunta durante il sonno oppure mentre era ancora sveglio per l'eccitamento: in altre parole si sarebbe verificata grazie a un sogno oppure a una visione. Durante questa notte, il paziente aveva quasi sempre un sogno decisivo; questo, chiamato l'*enypnion enarges* («sogno efficace»), si riteneva che costituisse la cura. Il paziente, d'altro canto, che, giunto a questo punto non fosse guarito, era considerato incurabile. Al termine di tale *iter* era richiesta una piccola offerta di ringraziamento; se il paziente se ne fosse dimenticato, il dio sicuramente avrebbe inviato una ricaduta.

Possiamo ricavare molte notizie utili sul dio Asclepio dalle registrazioni (*iamata*) dei sogni di guarigione. Se il dio si manifestava, si presentava con l'aspetto di un uomo alto, barbuto e con una lunga veste bianca (con un aspetto, quindi, per molti versi simile a quello di un medico moderno) e con un bastone a forma di serpente (che è l'emblema della medicina anche oggi), talora accompagnato da un cane. Spesso Asclepio era accompagnato dalla moglie oppure dalle figlie: Hygieia («salute», da cui deriva la nostra parola *igiene*), Panakeia («panacea»), Iaso («guarigione») ed Epione («dal tocco gentile»). Il serpente, il cane oppure Asclepio stesso per mezzo del suo *digitus medicinalis* («dito guaritore») avrebbero toccato la parte malata del corpo dell'incubante e così il male sarebbe scomparso.

Questo è lo schema tipico della cura miracolosa, ma sono attestate molte varianti. Alcuni dei sogni riferiti erano di natura profetica (perché rivelavano dove si trovavano oggetti che erano stati perduti, oppure come si sarebbe potuto aggiustare un oggetto rotto, per esempio), e venivano percepiti come una dimostrazione del fatto che Asclepio era realmente figlio di Apollo, il dio della profezia. Si ha notizia, peraltro, di alcune situazioni in cui il dio rifiutava di effettuare una cura immediata e prescriveva invece una terapia specifica: fare bagni freddi, frequentare il teatro, fare musica (in maniera analoga al *daimon* di Socrate) oppure comporre poesie (come fu indicato a Elio Aristide). In altri casi ancora, invece, prescriveva una certa medicina oppure l'applicazione di una terapia fondata su sensazioni ed emozioni violente. Si diceva che Ippocrate avesse appreso l'arte medica dai sogni dei pazienti dell'*Asklepieion* di Kos, la cui attività egli tuttavia tentò di sopprimere a favore del suo cosiddetto metodo scientifico. Dopo la morte di Ippocrate, comunque, l'*Asklepieion* venne ulteriormente ampliato e il prestigio della medicina teurgica aumentò sempre più, con il risultato che i seguaci della scuola medica di Ippocrate, pur reclamando il rispetto della tradizione scientifica, furono incapaci di eliminare completamente il culto. Vi fu dunque un periodo durante il quale medici e sacerdoti si trovarono fianco a fianco nel curare le malattie a beneficio dei pazienti.

La storia. Grazie ai successi spettacolari ottenuti con le sue guarigioni, Asclepio divenne subito la divinità più popolare del mondo ellenistico. I suoi santuari si moltiplicarono, tanto che se ne poteva trovare almeno uno per ogni città. Alla data attuale si ha notizia di ben più di duecento santuari, ma di tanto in tanto ne vengono alla luce altri. L'ampiezza di questa diffusione fu considerevole: ancora oggi è possibile trovare traccia dei suoi serpenti (*elaphe longissima*) in molti luoghi variamente connessi con la salute fisica e con la guarigione in ogni parte d'Europa. Con il sorgere del Cristianesimo, Asclepio, per la sua benevolenza e per la sua volontà di aiutare la gente sofferente, si trovò a dover fronteggiare una competizione assai seria con Cristo, cosicché i vescovi cristiani, in particolare Teofilo, si trovarono costretti a eliminare i suoi templi.

A questo riguardo può essere utile esaminare la storia dell'*Asklepieion* dell'isola Tiberina di Roma. Nel 291 a.C. una devastante pestilenza si diffuse per il Lazio e non si ottenne alcun effetto né dalle medicine né dai sacrifici. Perciò le autorità romane inviarono una delegazione a Epidauro per chiedere aiuto ad Asclepio. Il dio accettò il loro invito e si imbarcò sulla nave romana sotto la forma di un grande serpente. Quando la nave, arri-

vata a Ostia, stava risalendo il fiume Tevere, il serpente balzò sull'isola Tiberina e insistette per dimorare in quel luogo. Perciò fu costruito un tempio che venne dedicato ad Asclepio: in questo modo la pestilenza cessò.

L'attività di questo *Asklepieion* continuò fiorente per diversi secoli e l'isola fu circondata da lastre di travertino fino a darle la forma di una nave, la cui poppa fu ornata con un ritratto di Asclepio, con il suo bastone a forma di serpente. Al centro dell'isola venne in seguito eretto un obelisco egizio per rappresentare l'alberatura della nave. Il tempio è stato poi trasformato in una chiesa cristiana dedicata a S. Bartolomeo, che è ancora ornata dalle splendide colonne del tempio ellenistico. Di fronte all'altare si trovava un pozzo profondo, che conteneva l'acqua della vita, che era così indispensabile per il culto di Asclepio. Colpisce anche il fatto che l'isola Tiberina rimanga ancora oggi un centro di guarigione: l'ospedale Fatebenefratelli, uno dei maggiori della Roma moderna, si trova infatti a destra della chiesa.

Cenni comparativi. Emma J. e Ludwig Edelstein (1945) hanno cercato di ricostruire il culto di Asclepio attraverso una attenta raccolta delle testimonianze; il loro tentativo, tuttavia, non risulta convincente perché non sono riusciti a sviluppare uno schema utile per una comparazione. È importante, invece, tenere presenti quegli eroi oppure quelle divinità che possono offrire elementi di confronto, perché anch'essi collegati con la pratica rituale dell'incubazione: Anfiarao, Trofonio, Serapide e Imhotep, per ricordarne soltanto alcuni. In ciascuno di questi esempi, la guarigione è considerata un mistero e i riti che portano alla guarigione diventano modelli per le componenti rituali dei culti di mistero. Gli oracoli e i culti collegati alla guarigione erano posti sempre all'interno di boschetti sacri; l'accesso a questi avveniva mediante una discesa nella terra e al loro interno si trovava una sorgente sacra adibita a bagni purificatori. In questo si può cogliere una certa analogia con il culto di Mithra, che si svolgeva *inter nemora et fontes* («tra i boschi e le sorgenti») e i cui fedeli si consideravano prigionieri della divinità, in uno stato di detenzione sacra (*katoche*). Aristide chiamava le opere letterarie che attribuiva ad Asclepio *hieroi logoi* («parole sacre»), espressione tecnica riservata ai testi misterici. Nei culti misterici scopriamo anche il simbolismo del rito della camera nuziale (*thalamos*) e del matrimonio sacro (*hieros gamos*) che in seguito divennero centrali sia nello Gnosticismo sia nel misticismo cristiano (specialmente negli scritti di Origene). Tutti gli accessori che circondavano il rito dell'incubazione garantivano agli uomini del mondo antico il ritorno della salute e della ricchezza, riportando l'armonia tra il corpo e l'anima (*soma kai psyche*), dal momento che le alterazioni e i disturbi del rapporto tra questi elementi presenti nell'uomo erano considerati la fonte di ogni malattia: nozione, questa, già presente nel *Simposio* di Platone (186d).

L'isola Tiberina costituisce un esempio che documenta l'assimilazione da parte del Cristianesimo di un importante fenomeno religioso che apparteneva al mondo pagano. Nella Grecia moderna e nei Balcani, inoltre, ci sono ancora numerose chiese cristiane presso le quali la gente si reca a dormire per ricevere sogni benefici. La maggior parte di queste appartiene alla Panagia Pege («fontana di tutti i santi»), che è derivata dalla moglie di Asclepio, Hygieia. Ognuna ha una sua fonte propria oppure è situata vicino a un fiume.

L'archeologia. Dal momento che i vescovi cristiani furono così risoluti nel voler distruggere fin dalle fondamenta i templi di Asclepio, i resti architettonici sono veramente scarsi. Tuttavia tre realtà presenti in questi santuari sono particolarmente degne di nota: il teatro, la rotonda e le numerose statue. Rappresentazioni teatrali e musica erano elementi essenziali nei trattamenti medici di Asclepio. Il teatro a Epidauro è il più ampio e il più elegante del mondo antico. La rotonda di quella località era considerata l'edificio più meraviglioso e più prezioso dell'antichità e la sua costruzione si era protratta per ventun anni. Le sue fondamenta erano costituite dal labirinto classico, mentre la cupola era ricoperta dai dipinti di Pausias, che raffiguravano l'Ubriachezza Sobria (*methe nephalios*) ed Eros nell'atto di gettare via l'arco e le frecce mentre tiene in mano la lira. Possiamo soltanto indovinare la funzione di questo edificio. Si sono conservate numerose statue di Asclepio e la più bella (proveniente dall'isola Tiberina) si trova ora presso il Museo Nazionale di Napoli. Insieme a questa si possono ammirare anche alcuni rilievi, provenienti dall'*abaton*, che illustrano particolari di qualche sogno memorabile. Le statue di Asclepio sono spesso accompagnate da una piccola raffigurazione di Telesforo («portatore della meta»), un giovane incappucciato che viene messo in relazione con i culti di mistero come quello di Eleusi. Da Pausania, del resto, sappiamo che il culto di Asclepio venne infine considerato simile a quello dei misteri Eleusini.

[Vedi anche *GUARIGIONE*, *SOGNO* e *SONNO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

O. Deubner, *Das Asklepieion von Pergamon. Kurze vorläufige Beschreibung*, Berlin 1938.

Emma J. e L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Baltimore 1945.

R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag*

zur Geschichte der Medizin und der Religion, Leipzig 1931.
K. Kerény, *Der Göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Basel 1948.
C.A. Maier, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Evanston/Ill. 1967.

C.A. MEIER

ASHERAH. Vedi *ATHIRAT.*

ASHTART. Vedi *ASTARTE.*

ASHUR. Era ritenuto il dio nazionale dell'Assiria; il suo nome, infatti, coincide con quello della città e dello Stato dell'Assiria (la cui dizione accadica è Ashur oppure Assur). Viene citato assai spesso nei testi del periodo paleoassiro (XX e XIX secolo a.C.) e deve la sua importanza proprio allo sviluppo dello Stato assiro. Ashur, infatti, era un dio collegato palesemente a un preciso ruolo politico. Il suo nome è attestato soprattutto dalle iscrizioni sui monumenti. Aveva un rapporto tanto stretto con la monarchia, da essere considerato il dio che conferiva lo scettro e la corona. Partecipava anche alle imprese militari dell'Assiria: i re facevano mettere per iscritto che scendevano in campo al comando di Ashur, ricevevano le armi da lui e vincevano grazie al suo potere e, infine, consideravano soggette ad Ashur tutte le nazioni da loro conquistate (insieme alle loro divinità).

Il forte rilievo dato alla funzione politica di Ashur ha fatto sì che rimanessero in secondo piano quegli aspetti del dio non collegati al mondo politico. Ashur, infatti, non assunse una funzione importante negli inni, nelle preghiere e nei testi magici provenienti dalla tradizione sumerica e babilonese, che presentavano la tendenza a privilegiare piuttosto Marduk e le altre divinità che rappresentavano le forze del cosmo. Ashur venne elevato al grado più alto perché considerato sullo stesso piano delle altre divinità mesopotamiche che rappresentavano il potere. Da An, capo ufficiale del pantheon sumerico, acquisì l'attributo di «padre degli dei». Nel corso del XIII secolo a.C., Ashur diventò famoso come lo «Enlil assiro» e ricevette alcuni titoli che erano propri di Enlil, tra i quali «grande montagna» e «Signore delle terre». Posto all'apice del potere militare degli Assiri durante il regno dei Sargonidi nel IX secolo a.C., venne identificato con Anshar, padre di An. Si cominciò a scrivere il nome *Ashur* con i caratteri cuneiformi al posto di *Anshar*, e in questo modo Ashur raggiunse la posizione più elevata tra le divinità. Nella versione assira dell'*Enuma elish*, l'epopea di Stato babilonese che narra di come Marduk sia stato elevato a re del pantheon, Ashur prese il posto di Marduk, diventando in questo modo il re degli dei per gli Assiri.

Una ulteriore testimonianza della integrazione di Ashur tra le divinità del pantheon mesopotamico ci proviene dall'analisi dei suoi rapporti familiari. Oltre alla moglie Sherna, infatti, venne indicata ufficialmente come sua consorte anche Ninlil, che in origine era la sposa di Enlil. Similmente, Ninurta (figlio di Enlil) talvolta viene considerato figlio di Ashur. La sua figura viene associata anche a quella di Assuritu (il cui nome significa «l'Assiro»), il quale si può considerare un aspetto di Ishtar. L'iconografia di Ashur è oggetto di qualche disputa. Potrebbe essere identificato con il dio arciere, che viene spesso rappresentato nel disco alato del sole, ma tale identificazione non risulta sicura.

BIBLIOGRAFIA

Éd. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, spec. pp. 156-64.
E. Ebeling, *Assur*, in E. Ebeling e Br. Meissner (curr.), *Reallexikon der Assyriologie*, I, Berlin 1926, coll. 196-98.
H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, Graz 1961.
Kn. Tallquist, *Der assyrische Gott*, Helsinki 1931.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ASSIRI, RELIGIONE DEGLI. Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA.*

ASTARTE. Era una dea cananea, ampiamente documentata nel Vicino Oriente antico. Astarte, oppure Ashtart (in fenicio), è presente negli elenchi delle divinità di Ebla (metà del III millennio a.C.), nelle liste dei sacrifici e dei rituali di Ugarit (metà del II millennio), in numerose iscrizioni fenicie (metà del I millennio) e, infine, nella Bibbia ebraica.

In epoca ellenistica, Astarte fu accomunata alla dea greca Afrodite, mentre in Siria fu unita alla dea Anat per formare la dea composita Atargatis, conosciuta anche dai Romani con il nome di Dea Syria. (Alcuni studiosi, tuttavia, non sono d'accordo con questa spiegazione e sostengono invece che Atargatis sia una manifestazione di Asherah). Fin dalla XVIII dinastia, inoltre, Astarte fu inserita anche nel pantheon egizio, e proprio dall'Egitto proviene la maggior parte delle rappresentazioni iconografiche della dea.

Nonostante questa ricchezza di materiale, Astarte

porta ancora con sé, tra tutte le divinità del Vicino Oriente antico, il carico più pesante di dubbi non risolti. Gli studiosi moderni, infatti, nella maggior parte dei casi esprimono opinioni discordanti quando tentano di individuare quali avrebbero potuto essere le caratteristiche di questa dea, proprio perché la maggior parte dei suoi elementi distintivi viene desunta ora dalla supposizione che essa sia stata identificata con la dea mesopotamica Inanna-Ishtar, ora invece dal fatto che in seguito essa sia stata associata alla figura di Afrodite. Anche l'ipotesi che la dea abbia subito un processo di trasformazione nell'astro di Venere, per esempio, è fondata su supposizioni di uguale tenore.

Il fatto poi che il nome di Astarte ritorni frequentemente nei vari elenchi di offerte che sono stati trovati a Ugarit attesta quanto fosse ritenuta importante in quella città, ma il suo nome viene ricordato solamente in modo marginale nei testi mitici e narrativi. Anche il significato dei suoi epiteti è oggetto di controversie; sembra tuttavia che questa dea sia legata all'attività del vagabondaggio accanto agli animali delle steppe e a quella della caccia. Astarte non è accompagnata da un consorte, anche se in un testo le viene attribuito il titolo di *shm bl*, «il nome [oppure la manifestazione] di Baal», un epiteto che le viene assegnato anche in una iscrizione di Eshmunazar a Sidone (intorno al 500 a.C.). A Ugarit, invece, questo particolare titolo della dea appare nel contesto di una maledizione: tutto ciò farebbe presupporre che Astarte fosse la liberatrice dall'ira di Baal.

Il fatto che Astarte abbia riscosso un particolare favore nelle comunità marittime (Sidone, Tiro, Cizio di Cipro, Pyrgi in Etruria) e che in Egitto si conoscesse un racconto intitolato *Astarte e il mare* (verosimilmente fondato sopra un modello di origine semitica) indica che le sue iniziali caratteristiche di dea della steppa furono successivamente adattate per potersi riferire a luoghi costieri. (Anche la dea cananea Athirat subì una simile trasformazione).

Gli studiosi indicano comunemente Astarte come la dea dell'amore e della fertilità; se si escludono, tuttavia, i casi in cui Astarte viene identificata con Ishtar e con Afrodite, dalle fonti antiche questa sua funzione non risulta in maniera evidente. La sua precipua abilità, piuttosto, consiste forse nell'allevamento. Nel libro del *Deuteronomio* (7,13; 28,4; 28,18; 28,51), la fertilità di una mandria è detta essere le sue *'ashterot* (dove «astarti» potrebbe essere intesa come una forma plurale o probabilmente astratta). Alcuni studiosi ravvisano nella «Regina del cielo», citata in *Geremia* (7,16ss.; 14,17ss.) e invocata soprattutto dalle donne, forse per propiziare la fecondità, una possibile associazione di Astarte con la sessualità umana; tuttavia questa «Regina» presenta alcune caratteristiche molto più somiglianti a quelle di Ishtar, che non a quelle di Astarte. (Elementi migliori per individuare una tipologia nascosta di Astarte potrebbero invece trovarsi in *Cantico dei cantici* 4,8).

Le cosiddette piastre di Astarte, trovate in tutto il territorio della Palestina e risalenti al periodo che va dall'Età del Bronzo medio fino alla II Età del Ferro (intorno al 2000-800 a.C.), presentano la figura di una divinità femminile dai genitali particolarmente evidenti, la quale sta reggendo i propri seni. Verosimilmente questi attributi fanno pensare alla sessualità, ma può essere che questa figura rappresenti non Astarte, ma Asherah, dal momento che presenta alcune forti somiglianze con le raffigurazioni di Qudshu-Asherah ritrovate in Egitto. [Vedi *ATHIRAT*].

Il nome di *Astarte*, o *Ashtoret* (un gioco di parole che usa le consonanti di *ashtart* e le vocali di *boshet*, «vergogna»), viene citato spesso nell'Antico Testamento. Salomone, sotto l'influenza della moglie originaria di Sidone, assicurò il culto ad «Ashtoret, la dea degli abitanti di Sidone» (1 Re 11). I Filistei avevano costruito un tempio per Astarte (1 Sam 31,10), ma, alla luce della diversa versione riportata da 1 Cr 10,9s., questo fatto non è sicuro. Il termine plurale *'ashterot* («astarti») si trova nell'Antico Testamento frequentemente collegato al plurale *ba'alim* (i «baal», oppure i «signori»). Sembra tuttavia che tali termini debbano riferirsi genericamente alle divinità, maschili e femminili, di origine straniera.

In Egitto Astarte era raffigurata come dea della guerra e venne adottata come patrona militare personale di Amunhotep II, di Thuthmose IV e dei Ramessidi. Essa era associata all'addestramento per la battaglia e soprattutto ai cavalli e ai carri. Una scena rappresentata sul carro di Thuthmose IV, in cui si vede il faraone che esce in battaglia, presenta questa didascalia: «Egli è tanto forte sul suo carro quanto lo è Astarte».

BIBLIOGRAFIA

La migliore ricerca su Astarte è Alice L. Perlman, *Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures*, Diss. University of California, 1978. Utile per il suo equilibrio e per la sua concisione è M.H. Hope, *'Attarte, 'Astart, Astarte*, in H. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965. Per la complicata questione del rapporto tra Astarte, Ishtar e il suo processo di astralizzazione, cfr. M.J. Dahood, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, in S. Moscati (cur.), *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, pp. 65-94. Nello stesso volume, Moscati concorda con alcune delle posizioni espresse da Dahood nelle sue *Considerazioni conclusive*, pp. 119-40.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ATENA. Atena era venerata in Grecia in quanto dea della guerra e delle arti e veniva considerata la patrona della città di Atene. L'Oceanina Metis, la «più sapiente degli dei e degli uomini», aiutò Zeus a liberare i suoi fratelli, che il padre Kronos aveva inghiottito. Metis divenne perciò la prima moglie di Zeus. Tuttavia, quando questa rimase incinta, Zeus ingoiò Metis, analogamente a quanto aveva fatto Kronos, perché temeva di essere a sua volta detronizzato da un suo discendente. Quando giunse il momento in cui sarebbe dovuta nascere la figlia di Metis, Zeus chiamò Efesto affinché lo liberasse dalle doglie del parto (un doloroso mal di testa). Efesto brandì la sua ascia e dalla testa di Zeus fuoriuscì Atena, armata di tutto punto e con un canto di guerra sulle labbra. Questa figlia coraggiosa, autosufficiente e dagli occhi chiari divenne la prediletta di Zeus, l'unica che poteva portare la sua egida e la saetta; a sua volta Atena venerava Zeus e si vantava di essere figlia di lui soltanto e di essere senza madre.

Questo è il racconto mitologico riportato dai testi letterari. Nella realtà, però, sembra che Atena sia invece una divinità molto più antica di Zeus: già in epoca preellenica sarebbe stata venerata come protettrice sia della cittadella micenea che sorgeva sulla cima dell'Acropoli, sia del re che la abitava. Propriamente ella è di fatto la dea delle arti della guerra, la protettrice della città, anche se non la si può considerare una forte combattente in battaglia. La sua attenzione è rivolta principalmente al benessere della comunità. «Le città sono», si diceva, «i doni di Atena». Si preoccupava di nutrire i bambini da cui sarebbe dipeso il futuro della città e incoraggiava i suoi cittadini a intraprendere quelle arti e quei mestieri così necessari per la vita civile. Viene in modo particolare identificata con le arti femminili della tessitura e del ricamo. Analogamente a molte altre divinità preposte alla tessitura, anche Atena è nubile e vergine. Questo *status* verginale di Atena, tuttavia, non implica di per sé che Atena debba condurre una vita appartata, lontano dagli uomini, ma piuttosto che i suoi rapporti con l'altro sesso siano improntati a un semplice cameratismo, privo delle tensioni derivate dall'attrazione sessuale. Leale e piena di risorse, si comporta da guida fraterna per molti degli eroi della mitologia greca: Perseo, Bellerofonte, Eracle e soprattutto Odisseo, la cui prudenza scettica e la cui astuzia pratica somigliano così tanto alle sue. Per quanto, alla fine dell'epoca classica, Atena sia stata considerata la personificazione della sapienza astratta, la *metis* («sapienza») che ella ereditò dalla madre è assimilabile piuttosto a quel senso comune e a quell'abilità tecnica e artistica che incoraggiava nei suoi protetti.

Spesso ci si rivolgeva a lei con l'appellativo di Pallade Atena. È possibile che Pallade in origine sia stata la dea della guerra di origine ellenica, e che il suo culto sia stato successivamente integrato con quello di Atena proveniente da Micene. Il mito, invece, spiega che Pallade era un'amica d'infanzia che Atena uccise inavvertitamente durante uno scontro. Atena decise allora di erigere nel cuore della cittadella una immagine in legno, un *palladium*, per commemorare la sua sorella adottiva, e questa immagine finì per rappresentare Atena stessa nel suo ruolo di protettrice della *polis*.

Gli emblemi di Atena sono la civetta, l'uccello predatore che vola di notte, e il serpente, che esce allo scoperto dal suo nascondiglio sulla rocca dell'Acropoli; sulla sua egida, invece, porta la testa della terribile Medusa. Questi simboli costituiscono una prova di come nella figura di Atena si trovino riuniti insieme gli attributi della dea micenea della famiglia e di quella minoica del serpente. Atena è la dea dell'arte, della sublimazione, della trasformazione; le oscure energie da lei controllate mantengono in vita l'intera comunità. Dal momento che si tratta di una divinità femminile, il coraggio, l'intelligenza e l'abilità che le sono attribuiti sono caratterizzati come attributi autenticamente femminili.

BIBLIOGRAFIA

Si possono ricavare molti riferimenti alla figura di Atena dalla lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea* di Omero; l'altra fonte di primaria importanza da cui possiamo attingere notizie è costituita dalle *Eumenidi* di Eschilo. Tra gli studi moderni, invece, si ricordano: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I, 1896, New Rochelle/N.Y. 1977; K. Kerényi, *Athene*, Zürich 1952; M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and Its Survival in Greek Religion*, 1950, New York 1971 (2ª ed. riv.).

CHRISTINE DOWNING

ĀTESHGĀH. Forse i fedeli dello Zoroastrismo non costruirono veri e propri templi per onorare il fuoco prima del IV secolo a.C. (Wikander, 1946), epoca in cui, a quanto pare, abbandonarono l'antica usanza di pregare solamente in luoghi aperti ed elevati (secondo quanto attestato anche da Erodoto). Poiché questo atteggiamento fu assunto per protestare contro i templi decorati con statue della dea Anāhitā che Artaserse II aveva fatto erigere in tutto il suo Impero, è possibile che il tempio del fuoco, ossia l'*āteshgāh* («la dimora del fuoco»), sia stato adottato quale reazione e contromisura (Boyce, 1975). Al suo interno, nel luogo in cui solitamente era collocata l'immagine della divinità, veniva mantenuto acceso un fuoco, alimentato con legna e sorvegliato da sacerdoti esperti nella presentazione delle offerte e nei particolari rituali che erano loro richiesti per il servizio a tale divinità.

L'Avesta non conosce i templi del fuoco, se si fa eccezione per un riferimento piuttosto generico contenuto nel *Vendidad*. *L'Antologia di Zādspram*, un testo pahlavi del IX secolo d.C., presenta invece una descrizione accurata. Le prime testimonianze relative alla fondazione di templi del fuoco si trovano, comunque, nelle iscrizioni sasanidi di Shāpūr I e del grande sacerdote Kerdēr (III secolo d.C.), nelle quali si parla di «fuochi di Vahrām» (*ādur ī Warahrān*) e di altri fuochi rituali (*ādurān*).

Esisteva, perciò, una gerarchia tra diversi tipi di fuoco. I grandi fuochi, quelli che erano definiti *verethraghan* («vittoriosi»), erano noti con il nome di fuochi di Verethraghna, lo *yazata* della vittoria. La procedura per dare vita ai fuochi più importanti combinava insieme le braci provenienti da molti fuochi ordinari. I fuochi minori, che venivano invece indicati con il nome di *ātash ādarān* («il fuoco dei fuochi»), erano a loro volta accesi mescolando le braci provenienti da focolari di membri delle quattro classi sociali tradizionali (sacerdoti, soldati, agricoltori e artigiani). L'*ātash dādgāh*, il fuoco domestico, infine, rappresentava un'ulteriore variante di fuoco minore.

A partire dal periodo sasanide, in Iran la forma caratteristica dell'*āteshgāh* fu quella a *chahār tāq* («quattro archi»), costituita da una costruzione quadrata coperta da una cupola, a sua volta sorretta da quattro pilastri. Molti aspetti della storia e dell'evoluzione dell'architettura degli edifici sacri dell'Iran antico rimangono ancora oscuri.

Oggi il fuoco più antico tra i Parsi dell'India è lo *Ātash Bahram* di Udwada. Per produrre un fuoco di questa categoria, sono necessari sedici fuochi diversi raccolti insieme (il fuoco di un pastore, quello di un soldato, quello della casa di un fedele zoroastriano, e così via), e la cerimonia di purificazione e di consacrazione deve riguardare dapprima ciascun fuoco singolarmente e poi tutti i fuochi insieme (Modi, 1937).

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *The Fire-Temples of Kerman*, in «Acta Orientalia», 30 (1966), pp. 51-72.

Mary Boyce, *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*, in «Journal of the American Oriental Society», 95 (1975), pp. 454-65.

K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig 1941.

A. Godard, *Les monuments du feu*, in «Athâr-é-Irân», 3 (1938), pp. 7-80.

G. Gropp, *Funktion des Feuertempels der Zoroastrier*, in «Archäologische Mitteilungen aus Iran», 2 (1969), pp. 147-75.

S.S. Hartman, *Parsism*, Leiden 1980.

J.-P. de Menasce, *Feux et fondations pieuses dans le droit sassanide*, Paris 1964.

J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 (2ª ed.).

Kl. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin 1971.

J.C. Tavadia, *Zum iranischen Feuertempel*, in «Orientalistische Literaturzeitung» 46 (1943), pp. 57-66.

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

St. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

Y. Yamamoto, *The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature*, in «Orient», 15 (1979), pp. 19-53; e 17 (1981), pp. 67-104.

GHERARDO GNOLI

ATHIRAT. Era una dea cananea (ebraico: Asherah), la conoscenza della quale in passato era limitata quasi esclusivamente a quanto riportato nell'Antico Testamento, mentre ora disponiamo di una documentazione abbondante – anche se ambigua – grazie alle tavolette cuneiformi trovate a Ugarit in Siria a partire dal 1929. A Ugarit, Athirat figura quale consorte di El, il capo del pantheon ugaritico. Il suo titolo completo è *rbtatrt ym*, «la Signora Athirat del mare». Il nome *Athirat* probabilmente deriva dal verbo *atr*, «camminare», da cui ha origine l'espressione «Signora che cammina sul mare». Il titolo isolato di *qudshu* («l'unica santa») è sicuramente anch'esso un epiteto di Athirat.

Coerentemente con alcuni fenomeni attestati anche in altri luoghi del Vicino Oriente antico, le divinità maschili venerate a Ugarit tendono a rappresentare una realtà in modo statico (per esempio la condizione del guerriero, oppure la fertilità), mentre le loro consorti femminili sono considerate come se rappresentassero la trasformazione di quelle stesse realtà in una azione (per esempio l'azione del combattere, oppure l'azione della fecondità fisica). Questa concezione può dare luogo a una considerevole ambiguità all'interno del pantheon, sia dei Cananei che delle altre popolazioni del Vicino Oriente antico, quando si tratti di definire i diversi ruoli, anche nell'ambito della sessualità. Perciò, sebbene El sia «il padre» e «il creatore delle creature» a Ugarit, e «il creatore del cielo e della terra» in molte iscrizioni fenicie, Athirat riceve ugualmente l'epiteto di «creatrice degli dei» e molte personalità di spicco del mondo vicino orientale portano nomi il cui significato etimologico è «Athirat è mia madre».

Da alcune incongruenze presenti all'interno dei testi ugaritici sembrerebbe che Athirat fosse originariamente una dea del deserto e che in seguito fosse stata introdotta nel pantheon ugaritico, dove ricevette alcune caratteristiche proprie di una divinità legata al mare. Oltre a essere la Signora del mare, il cui servo è Dagayu

(«il pescatore»), Athirat è infatti anche la dea della steppa che esce dal deserto per allattare gli dei appena nati e che dispone di un servo, Qadesh-wa-Amrur, il quale ha assunto alcuni aspetti analoghi a quelli del dio del deserto Amurru, con cui viene identificato.

Benché sia la consorte di El, tuttavia mancano testimonianze coerenti sul fatto che Athirat sia la madre della progenie di El (Athirat, infatti, ha anche alcuni suoi figli propri, senza nome) e, d'altro canto, sembra talvolta che abbia un rapporto ostile con i figli di El. Forse il dio Dagan, che è anch'egli un dio di origine orientale integrato nel pantheon cananeo, dovrebbe essere avvicinato ad Athirat più di quanto non si sia pensato fino a questo momento. Sebbene Baal sia chiamato «figlio di El», tuttavia porta anche il nome di «figlio di Dagan». Si potrebbe forse ravvisare in questa circostanza un tentativo sincretistico, per creare vincoli di parentela tra Baal e la moglie importata di El, attraverso la figura di un dio che in precedenza era legato ad Athirat?

La figura di Asherah nella Bibbia ebraica ha provocato lo sviluppo di una considerevole letteratura secondaria, a causa della sua complessità. Sembra, infatti, che Asherat riunisca insieme aspetti propri di diverse divinità femminili del Vicino Oriente: Athirat (*athirat* e *asherat* sono due varianti dialettali), Astarte, Anat e la dea mesopotamica Inanna-Ishtar. Suo consorte è Baal, che probabilmente non è semplicemente Baal Hadad, ma anch'egli una figura che riassume in sé diverse altre divinità.

Secondo la Bibbia ebraica, Asherat era la dea della fertilità e tra i riti collegati al suo culto si trovava la prostituzione maschile all'interno del tempio. Si può percepire fino a quale punto questo aspetto del culto cananeo fosse penetrato nella religione di Israele esaminando il passo di 1 Re 18,17ss. Achab accusa il profeta Elia di essere un sobillatore ed Elia replica: «Io non rovino Israele, ma piuttosto tu insieme con la tua famiglia, perché avete abbandonato i comandi di Jahvè e tu hai seguito i Baal. Su, con un ordine raduna tutto Israele presso di me sul monte Carmelo insieme ai quattrocento profeti di Asherah, che mangiano alla tavola di Jezabel» (cfr. anche 1 Re 14,23; 15,13; 2 Re 13,6; 21,7; 23,6ss.).

L'ebraico *asherah* o, più comunemente, il plurale maschile *asherim*, può riferirsi anche a un luogo di culto oppure a un oggetto associato ad Asherah. Quest'ultimo consisteva evidentemente in una stele fallica, simbolo della fertilità degli uomini e dei campi.

In Egitto, Athirat aveva assunto il nome di Qudshu, ma anche in questo caso si dovrebbe probabilmente parlare di una assimilazione di caratteristiche proprie di altre divinità del Vicino Oriente antico, tra le quali va ricordata in modo particolare Anat. A Tebe, infatti, numerose stele risalenti al periodo ramesside del Medio Regno e, probabilmente, prodotte da lavoratori provenienti dalla regione siriaca, lasciano intravedere quale complementarità di ruoli esistesse tra le divinità maschili e quelle femminili nel Vicino Oriente antico e, in particolare, come la divinità femminile costituisse la realizzazione concreta di un principio divino. Queste stele raffigurano il dio cananeo Reshef, che in questo contesto assume la funzione di dio protettore, e la divinità locale Min, un dio itifallico della fertilità, nell'atto di guardare in profondità in direzione di Qudshu, la quale di solito sta seduta sulla schiena di un leone, con lo sguardo rivolto all'esterno. Anche nell'iconografia, dunque, Qudshu assume su di sé le caratteristiche marziali di Reshef e quelle della fertilità di Min, e con entrambe affronta il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più ricco di dati su Athirat è Alice L. Perlman, *Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugarit Literatures*, Diss. University of California, 1978. Per una analisi comparativa del materiale, cfr. M.J. Dahood, *Ancient Semitic Dei-ties in Syria and Palestine*, in S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, pp. 65-94. Per il materiale egizio, cfr. W.J. Fulco, *The Canaanite God Resep*, New Haven 1976.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ATRAHASIS. Si tratta di una delle più importanti composizioni letterarie della Mesopotamia (che prende il nome dal suo protagonista), in cui si parla degli inizi del genere umano. Una sua prima versione fu composta nel periodo paleobabilonese (1800-1600 a.C.), e la sua lettura continuò sino alla fine della storia assiro-babilonese. Gli elementi essenziali della trama furono inizialmente ricostruiti sulla base di alcuni frammenti appartenenti al periodo neoassiro (Laessøe, 1956), ma si riuscì ad avere una conoscenza più completa della composizione soltanto quando venne pubblicata (*Cuneiform Texts from the British Museum*, XLVI, London 1965) una versione del testo redatta su tre tavolette, che venne scritta e forse anche composta da un giovane scriba chiamato Ku-Aya intorno al 1560 a.C., durante il regno di Ammi-saduqa. A seguito di tale pubblicazione si intrapresero una edizione e una traduzione in lingua inglese del testo (Lambert e Millard, 1969).

Il mito di *Atrahasis* è una «storia dei primordi» che racconta i fatti che accompagnarono la creazione degli uomini, i problemi che sopraggiunsero in seguito alla

creazione medesima, il diluvio che arrivò quasi a distruggere l'umanità, e, infine, la nuova creazione dell'uomo, con cui, dopo il diluvio, vennero modificate alcune condizioni di esistenza. Quest'opera, dunque, costituisce in maniera evidente una versione parallela al ciclo cosmologico presente in *Genesi* 2-9 e pone in rilievo il fatto che gli elementi essenziali di quel ciclo sono coerenti tra loro. Il mito di *Atrahasis* spiega che l'imposizione delle leggi agli uomini, e in particolare di quella che doveva regolamentare gli spargimenti di sangue dopo il diluvio, era posta in stretta relazione con il motivo che cagionò il diluvio stesso: queste leggi, infatti, dovevano impedire agli uomini di contaminare nuovamente la terra con altri spargimenti di sangue, dopo che questa era stata ripulita dal diluvio affinché si potesse dare inizio a un nuovo ordine (Frymer-Kensky, 1977).

La composizione inizia con la frase «Inuma anu awilum», che molto probabilmente significa: «Quando gli dei, in maniera analoga agli uomini, [erano infastiditi dal lavoro, portavano il faticoso peso del lavoro]». Poiché gli dei dovevano mangiare, essi dovevano anche raccogliere le messi. Allora le sette divinità principali si impadronirono del potere e tutti gli altri dei si dovettero dedicare all'agricoltura e all'irrigazione della terra con i canali ricavati dai fiumi Tigri ed Eufrate. Alla fine, tuttavia, gli dei inferiori si stancarono di lavorare e si ribellarono dando fuoco ai loro attrezzi e marciando verso la casa di Enlil, il dio del vento, delle tempeste e signore della terra. Enlil convocò a concilio i grandi dei. Ma questi, incapaci di appurare chi fosse il capo della rivolta, non vollero «interrompere lo sciopero». Si resero così conto che le altre divinità avevano in realtà lavorato molto duramente. Enki, allora, il più saggio degli dei, elaborò un piano per creare dei lavoratori in grado di sostituirle. Istituì grandi riti di purificazione per gli dei e propose l'uccisione di uno di loro, Weilu (una divinità altrimenti sconosciuta), il cui sangue fu unito alla creta per fornire all'umanità uno «spirito». La dea madre, allora, divise questa creta in sette paia di zolle e, dopo nove mesi, nacquero sette coppie di uomini.

Dopo una interruzione del testo, si legge che si era verificato qualche problema: «Non erano ancora trascorsi milleduecento anni da quando la terra si era ampliata e la gente aveva iniziato a moltiplicarsi. La terra faceva rumore come se fosse stata un toro e il dio fu disturbato per il baccano che facevano. Enlil, dunque, udì il loro rumore e si rivolse ai grandi dei: "Il rumore che gli uomini stanno facendo è diventato troppo forte per me; a causa del loro rumore, sono privato del sonno"». Allora decise di inviare una pestilenza. Ma l'epidemia cessò quando la gente (dietro consiglio di Enki) venerò solamente Namtar, il dio della pestilenza. Il problema del rumore si pose nuovamente e questa volta Enlil inviò una siccità, che si interruppe quando gli uomini riverirono soltanto Adad, il dio della pioggia e della tempesta.

La tavoletta centrale del poema risulta frammentaria, ma sembra evidente che gli dei avessero provocato una carestia e avessero cosparso di sale il terreno, prima di decidersi a distruggere definitivamente gli uomini con un diluvio. Dal momento che Enki aveva giurato di non intervenire, aspettò finché Atrahasis (un uomo a lui particolarmente devoto) si recò al tempio per farsi interpretare un sogno. Allora Enki ordinò ad Atrahasis di costruirsi una barca per salvarsi la vita. Atrahasis fece quanto gli era stato ordinato e portò sull'arca la sua famiglia e gli animali. Mentre avveniva ciò, Enlil suscitò una tempesta poderosa e distruttiva. Dopo questi fatti, le divinità si sedettero a tavola assetate e affamate e allora si resero conto di che cosa avevano fatto distruggendo l'umanità. A questo punto il testo presenta ancora un'interruzione, ma pare che gli dei scoprissero l'arca e che Atrahasis offrisse un sacrificio. Enki concesse nuovi approvvigionamenti ed emanò nuove regole: in particolare creò donne sterili, diede a un demone il compito di causare la morte dei feti e di portare la morte tra i bambini e istituì gruppi di donne cui non era permesso avere figli. In questa maniera venne arrestata la nascita dei bambini. Si introdussero anche altre regole, ma in questo punto si trova un'ampia mutilazione del testo, dopo la quale il documento si conclude con l'espressione: «Ho cantato il diluvio a tutti i popoli. Ascoltatelo».

L'interpretazione di questo testo è resa difficile sia a causa delle parti mancanti in certi passaggi significativi, sia perché vengono utilizzati alcuni termini particolari, il cui significato è oggetto di discussione. Più precisamente, gli aspetti problematici sono: 1) perché Weilu fu ucciso quando vennero creati gli uomini; e 2) perché si è verificato il diluvio. Il testo presenta una lacuna alla linea 47 della prima tavoletta: in questo punto avremmo potuto finalmente leggere il nome del capo della rivolta, oppure avremmo potuto verificare che di lui non si faceva affatto il nome. Quando agli dei fu chiesto chi avesse dato inizio alla rivolta, questi si mostrarono solidali tra loro rispondendo: «Tutti lo abbiamo fatto». Ciononostante, alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che il capo della ribellione dovesse essere stato Weilu: in questo caso la sua morte andrebbe considerata come una punizione; episodio questo che si ripresenta in maniera molto simile in quel brano dell'*Enuma elish*, opera più tarda, in cui si narra della uccisione di Kingu (Moran, 1970). La discussione verte tutta sull'interpretazione dei termini *ilu ishten* («un dio»), usato per descrivere Weilu, e *temu* («consiglio, ragione»), che viene attribuito a Weilu. «Un dio» potrebbe anche essere inteso con l'ac-

cezione di «un dio, qualunque divinità», ma potrebbe anche significare «dio capo». La frase «Weilu che aveva *temu*» significherebbe allora «Weilu che aveva giudizio», indicando con questo che il dio fu ucciso per dare agli uomini la facoltà razionale («lo spirito»). Ma potrebbe anche significare, invece, «Weilu che aveva il piano», con cui si insinuerebbe, perciò, che Weilu fu ucciso per punizione e che gli uomini furono creati da un essere colpevole, il cui «fantasma» («spirito») dimora in mezzo all'umanità.

Anche per comprendere le ragioni del diluvio è necessario affrontare una analoga discussione. La soluzione più ovvia è quella che interpreta il testo nel senso che gli uomini facevano molto rumore perché «le terre si estendevano e la gente si moltiplicava»: in altri termini si era creato un problema di sovrappopolazione (Kilmer, 1972; Moran, 1971; Frymer-Kensky, 1977). Enlil, disturbato da un tale sovraffollamento, in un primo momento tentò di controllare lo sviluppo della popolazione ricorrendo a mezzi tipici quali quelli della pestilenza, della siccità e della carestia, poi si rese conto che queste erano solamente soluzioni temporanee; perciò volle mettere fine all'umanità.

Ad ogni buon conto, Enki fissò alcune regole che limitassero le nascite e probabilmente diede anche altre disposizioni, quali, per esempio, la decisione di limitare la durata della vita, ma tutto questo è andato perduto a causa di un'interruzione del testo. Tuttavia, prestando attenzione al significato del termine «rumore» all'interno della storia di Sodoma e Gomorra nel libro del *Genesi*, alcuni studiosi (Pettinato, 1968; von Soden, 1973; Oden, 1981) hanno attribuito al vocabolo una accezione negativa: il «rumore» che è proprio di chi escogita un piano e di chi prepara congiure; di conseguenza il diluvio rappresenterebbe allora una sorta di punizione, conseguente al cattivo comportamento tenuto dagli uomini. Questi studiosi pensano che nella sezione perduta del testo si sarebbero potute trovare le regole stabilite per mantenere sotto controllo il male degli uomini.

BIBLIOGRAFIA

J. Bottéro, *La création de l'Homme et sa nature dans le Poème d'Atrahasis*, in M.A. Dandamayev (cur.), *Societies and Languages of the Ancient Near East*, Warminster 1982, pp. 23-32.

Cuneiform Texts from the British Museum, XLVI, London 1965.

T. Frymer-Kensky, *The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9*, in «Biblical Archeologist», 40 (1977), pp. 147-55.

A.D. Kilmer, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology*, in «Orientalia», 41 (1972), pp. 160-77 (con bibliografia).

J. Laessøe, *The Atrahasis Epic. A Babylonian History of Mankind*, in «Bibliotheca Orientalis», 13 (1956), pp. 89-102.

W.G. Lambert e A.R. Millard, *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

W.L. Moran, *The Creation of Man in Atrahasis I 192-248*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 200 (1970), pp. 48-56.

W.L. Moran, *Atrahasis, the Babylonian Story of the Flood*, in «Biblica», 52 (1971), pp. 51-61.

R.A. Oden, Jr., *Divine Aspirations in Atrahasis and Genesis 1-11*, in «Zeitschrift für die alttestamentliches Wissenschaft», 93 (1981), pp. 197-216 (con bibliografia).

G. Pettinato, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*, in «Orientalia», 37 (1968), pp. 165-200.

W. von Soden, *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, in M.A. Beck e A.A. Kampen (curr.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, pp. 349-58.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ATTIS. Vedi *CIBELE.*

ATUM. Una delle prime cosmogonie egizie presenta Atum quale dio creatore, particolarmente venerato a Eliopoli, dove veniva celebrato in quanto unico progenitore e capo dell'antico pantheon egizio. Venerato con il titolo di «il tutto» oppure «il completo», Atum, sputando, vomitando ovvero anche masturbandosi, diede vita a Shu e a Tefnut, i cui nomi indicano rispettivamente «aria» e «umidità». Questi, a loro volta, generarono Geb e Nut, «terra» e «cielo». Da tale coppia ctonia, a sua volta, videro infine la luce Osiride e Seth, rivali per la signoria sulla terra, insieme alle loro consorti, Iside e Nephthys. Tutte insieme queste nove divinità costituivano la cosiddetta grande Enneade eliopolitana. Tuttavia, probabilmente la funzione più rilevante che questo pantheon doveva assolvere consisteva nel fornire una genealogia al sovrano egizio, il quale veniva equiparato a Horus, figlio di Iside. Dopo che Osiride fu ucciso da suo fratello Seth, infatti, Horus dovette farsi carico di vendicare l'uccisione di suo padre contro lo zio.

Fin dall'Antico Regno (2686-2181 a.C.), la personalità e il culto del dio del cielo, Atum, furono assimilati a quelli del dio del sole, Ra. Questa nuova divinità solare, Ra-Atum, che si formò dalla congiunzione dei due, ottenne o, forse meglio, raggiunse allora una posizione di comando a capo del pantheon egizio. Tale innovazione fu sicuramente una delle cause che fece sì che il mito dell'origine divina della regalità subisse una certa diminuzione di importanza, tanto che, già fin dalla V dina-

stia, il sovrano appare chiaramente subordinato al dio.

A ogni buon conto il re, che secondo il mito veniva identificato con il dio Horus, venne accolto in questo nuovo culto di origine solare anche con il titolo di «Figlio di Ra». Ciononostante in epoca successiva la figura del dio creatore, Atum, si trovò in una posizione subalterna rispetto a quella di Ptah. Tale situazione risulta conosciuta almeno dai sacerdoti di Menfi, i quali tramandarono la narrazione della creazione di Atum da parte di Ptah seguendo il racconto registrato sulla Pietra di Shabaka.

Del grande tempio di Eliopoli, uno dei più importanti dell'Egitto, non sono rimaste tracce e anche nelle sue vicinanze i reperti archeologici rinvenuti sono veramente pochi. I testi religiosi provenienti dall'area di Eliopoli, che sono invece molto numerosi, nella maggior parte dei casi si riferiscono alla celebrazione del culto solare e riconoscono nella figura di Ra la loro principale divinità; tuttavia va notato che le testimonianze che possediamo, in realtà, risalgono tutte almeno all'epoca della V dinastia, o a periodi ancora più recenti. Nell'ambito della religione solare, Atum veniva rappresentato come anziano, perché doveva raffigurare il sole al suo tramonto; Khepri, invece, veniva dipinto come un dio giovane, adatto all'immagine del sole che sorge; ma la figura centrale era costituita da Ra: il sole splendente di mezzogiorno.

Probabilmente non è possibile offrire un giudizio su quale dovesse essere stata l'importanza rivestita dal culto di Atum nelle epoche più antiche, come pure non sarà semplice individuare quali furono gli elementi di epoca posteriore che resero invece possibile un tale rinvigorimento dell'interesse per questo dio primordiale. Un testo posteriore, peraltro, *Il racconto della disputa tra Horus e Seth per l'eredità di Osiride*, ci presenta Atum nella veste di uno dei giudici principali davanti ai quali la maggior parte delle altre divinità anziane testimonia per conto di Horus, mentre Seth sembra aver avuto l'appoggio del dio supremo Ra.

BIBLIOGRAFIA

K. Myśliwiec, *Studien zum Gott Atum*, I-II, Hildesheim 1978-1979 (Hildesheimer ägyptologische Beiträge, 5 e 8), è uno studio che offre un'ampia trattazione dell'argomento.

LEONARD H. LESKO

AUGUSTO. Gaius Octavius Augustus (63 a.C.-14 d.C.), bisnipote di Giulio Cesare e imperatore romano. Adottato da Cesare, dal quale fu nominato suo principale erede quando aveva diciannove anni, Ottavio, facendosi forte del nome di Cesare, costruì il proprio carisma, il suo successo militare, i legami politici e la sua fortuna. Calcolatore, opportunista e giudice infallibile e accorto tanto degli uomini quanto delle circostanze, si distinse nel 31 a.C., dopo tredici anni di caos politico e di guerra civile, quando riportò il trionfo su Marco Antonio e divenne così il padrone unico di tutto il mondo romano.

Ormai esausti per gli effetti della guerra civile e desiderosi unicamente della pace e del ritorno dell'ordine e della prosperità, sia i cittadini romani che i sudditi delle province salutarono Ottavio come il salvatore inviato dalla Provvidenza degli dei. Egli non deluse le loro aspettative. Al contrario, proprio per sottolineare l'inizio di un nuovo ordine, nel 27 a.C. assunse il nome di *Augustus*. Grazie a una serie di riforme graduali, seppe dare un nuovo assetto al sistema politico di Roma. Infatti, pur mantenendo intatte le forme del governo repubblicano, in realtà Augusto fondò una nuova monarchia, in cui tutto il potere effettivo, politico e militare, economico e giudiziario, si trovasse concentrato nelle sue mani. Seppe dunque esercitare questo controllo assoluto per realizzare una riforma dell'amministrazione delle province, delle finanze dello Stato romano e di ogni altro aspetto della vita militare e civile, ottenendo in tutti questi campi successi enormi e duraturi. Grazie a questo suo impegno, vennero poste le basi affinché i due secoli successivi fossero caratterizzati da una pace e da una prosperità senza eguali nella storia dell'Europa occidentale e dell'intero mondo mediterraneo. L'eredità principale di Augusto fu appunto questa straordinaria età dell'oro di Roma imperiale, «il periodo della storia del mondo in cui la condizione dell'umanità fu la più felice e la più prospera» (Gibbon).

Dotato egli stesso di un profondo sentimento religioso, Augusto si rese perfettamente conto che la religione avrebbe potuto svolgere un ruolo importante per assicurare quella unione, fatta di condivisione di credenze diverse, necessaria alla felice integrazione e al buon funzionamento di una società pluralistica. Facendo ricorso a tecniche di propaganda attentamente orchestrate ed estremamente efficaci, egli si presentò nei panni di un salvatore inviato dagli dei; e del resto il nome che volle assumere, quello di *Augustus*, tanto nella sua forma latina che in quella greca di *Sebastos*, suggeriva intorno alla sua persona una atmosfera impregnata di consacrazione divina e di autorità carismatica.

Augusto intraprese una completa riforma della religione romana di Stato. Ordinò il restauro di ottantadue templi caduti in rovina e ne fece costruire molti di nuovi. Diede anche nuovo impulso alle antiche forme di culto e a certe istituzioni sacerdotali, quali, per esempio, i *lares compitales* e i Fratelli Arvali, fondando anche istituzioni nuove come la *Pax Augusta* e i *Seviri Augustales*. Si preoccupò affinché l'approvazione pub-

blica per la sua persona e per la sua politica fosse perfettamente inserita in una visione religiosa. Particolarmente nelle province greche dell'Oriente si lasciò venerare come un dio. Ma anche la religione ufficiale celebrò il divino e la potenza creatrice che risiedeva in Augusto attraverso l'istituzione del culto del *genius Augusti*. Le riforme e le innovazioni religiose erano comunque legate a vasti programmi di riforma sociale e morale, che avrebbero dovuto riportare in auge i valori romani tradizionali del servizio e della devozione verso la nazione, la famiglia e gli dei.

Il programma augusteo diventò un efficace motivo propulsore della devozione popolare in un periodo che vide una effettiva ripresa religiosa. Furono mobilitati per questo scopo talenti letterari e artistici che diedero veramente prova di duraturo ingegno: l'*Eneide* di Virgilio, le *Odi romane* e il *Carmen saeculare* di Orazio, la storia di Roma di Livio e l'iconografia dell'altare della pace di Augusto (l'Ara Pacis) a Roma. Tutte queste testimonianze, ciascuna con modalità sue proprie, celebrarono il messaggio secondo il quale erano le divinità stesse a desiderare che Roma e Augusto governassero sull'umanità tutta intera, garantendo la pace e la benevolenza.

BIBLIOGRAFIA

L'introduzione più equilibrata alla figura di Augusto è H.H. Scullard, *From the Gracchi to Nero*, London 1983 (5ª ed.) (trad. it. *Storia del mondo romano. Dalla riforma dei Gracchi alla morte di Nerone*, II, Milano 1992), che comprende ampie note bibliografiche. Informazioni un po' superficiali sulla religione romana nell'età di Augusto in J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, pp. 55-100; e in A. Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*, London 1982, pp. 63-79. Per una interpretazione della politica religiosa di Augusto all'interno della religione tradizionale, cfr. J.R. Fears, *Princeps a Diis Electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rome 1977, pp. 121-30, 189-219; e inoltre: *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.2, Berlin-New York 1981, pp. 3-141; *The Ideology of Victory at Rome. Approaches and Problems*, in *Ibid.*, pp. 736-826; *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, in *Ibid.*, pp. 827-948.

J. RUFUS FEARS

AVESTA. A noi è pervenuta solamente una piccola parte dell'Avesta (medio-persiano: *Abastāg*, il cui significato probabilmente è «l'Ingiunzione [di Zarathustra]»), la raccolta dei libri sacri dello Zoroastrismo. Circa i tre quarti dei testi originari, la cui redazione scritta è databile al periodo sasanide (III-VII secolo d.C.), è infatti andata perduta. Il manoscritto più antico pervenutoci risale al XIII secolo.

La tradizione orale, che ha permesso la trasmissione dei testi, deve comunque essere molto più antica, soprattutto perché alcune sezioni significative dell'Avesta paiono risalire alla prima metà del I millennio a.C. Questo fatto, unito ai problemi originati dal sistema di scrittura utilizzato (derivato dall'alfabeto pahlavi, di origine aramaica) e dalla tradizione manoscritta, fa sì che lo studio dell'Avesta sia, dal punto di vista filologico, tra i più difficili e complessi.

La selezione dei testi che si sono conservati fino a noi – pubblicati per la prima volta dal loro scopritore, Anquetil du Perron, nel 1771 – risulta dettata in maniera evidente soprattutto da esigenze di carattere liturgico. Quasi tutti questi testi, infatti, accompagnati in genere da una loro versione in pahlavi, erano utilizzati durante le cerimonie religiose nel periodo in cui si sviluppò la tradizione manoscritta. La lingua in cui questi testi erano stati originariamente composti e tramandati (lingua che, dal momento che è impossibile assegnarle una collocazione geografica precisa all'interno del mondo iranico, se non attraverso una generica caratterizzazione come iranica orientale, è semplicemente chiamata avestico) non era più compresa. Di conseguenza, queste traduzioni in lingua pahlavi risultavano necessarie per rendere comprensibile il testo, il quale, peraltro, rimaneva fortemente influenzato da una tradizione esegetica relativamente tarda (in ogni caso, non anteriore al periodo sasanide). La redazione scritta doveva venire incontro alle esigenze della nuova Chiesa di Stato zoroastriana, che – seguendo l'esempio delle religioni contemporanee e rivali, il Cristianesimo, l'Ebraismo e l'Islamismo – voleva dotarsi di un apparato di testi che favorissero l'instaurazione di una ortodossia solida e sicura. Nella letteratura pahlavi questo processo di selezione delle Scritture viene, del resto, ricordato in modo esplicito. I testi pervenuti fino a noi sono estremamente vari, sia per quanto concerne il loro contenuto, sia per la lingua. Alcune parti dello *Yasna* sono composte in un dialetto che viene definito gathico: si tratta delle *Gāthā*, le cinque composizioni in versi attribuite a Zarathustra stesso, che costituiscono i capitoli 28-34, 43-46, 47-50, 51 e 53; dello *Yasna Haptanhāiti*, o Yasna dei Sette Capitoli (35-41); di tre preghiere fondamentali dello Zoroastrismo, *Yeŋ̇hē Hātąm*, *Ashem Vohū* e *Yatha Ahū Vairyō* (cap. 27); e, infine, della preghiera *Airyēmā Ishyō* (cap. 55). Le altre sezioni dell'Avesta, invece, sono redatte in un avestico apparentemente più tardo, più o meno arcaico e non sempre corretto. Queste ultime comprendono le parti rimanenti dello *Yasna* e il *Niyāyišn*, il *Gāh*, gli *Yasht*, il *Sīrōza*, l'*Āfrīnagān*, il *Vendidad*, il *Nīrangistān*, lo *Hadhōkht Nask* e l'*Aogemadaēchā*.

Lo *Yasna* rappresenta la sezione più importante, e non soltanto perché le *Gāthā* sono inserite al suo interno: si tratta, infatti, dei settantadue capitoli recitati dal sacerdote durante la cerimonia che porta lo stesso nome (*Yasna*, «sacrificio»). Tra questi capitoli si possono ricordare lo *Hōm Yasht*, un inno in onore dello Haoma (9-11); il *Fravarānē* («Io professo»), una confessione di fede (12); e il cosiddetto *Bagān Yasht*, un commento alle tre preghiere fondamentali (19-21). Ma senza dubbio la parte più importante dello *Yasna*, e anche la più bella dell'intero Avesta, è costituita dalle *Gāthā* («i canti») di Zarathustra. Le difficoltà incontrate nell'interpretarle non ne diminuiscono certamente il valore: rappresentano la fonte principale per conoscere le dottrine del profeta. Come genere letterario, le *Gāthā* sono simili agli inni vedici e testimoniano la presenza in Iran, come in molti altri luoghi, di una tradizione di poesia sacra indoeuropea. Tra le altre sezioni dell'Avesta, meritano una menzione speciale gli *Yasht* (inni in onore di diverse divinità). Molti di questi inni o preghiere risultano particolarmente significativi per la storia delle religioni, dal momento che costituiscono la testimonianza più diretta di come la nuova fede si sia alla fine integrata con la tradizione religiosa precedente. Degni di menzione sono in modo particolare gli inni dedicati ad Anāhitā (5); quelli a Tishtrya, la stella Sirio (8); a Mithra (10); alle *fravashi* (13); a Verethraghna (14); a Vayu (15); e, infine, a Khvarenah (19).

Il *Vendidad* (*vīdaēvo-dāta*, «la legge che abiura i *daiva*») è invece una sezione che può essere considerata una aggiunta al testo; oltre a raggruppare parti di interesse mitologico, come il capitolo II dedicato a Yima, il re dell'età dell'oro, presenta una raccolta dettagliata di prescrizioni per raggiungere la purità. Lo *Hadhōkht Nask* e l'*Aogemadaēchā*, infine, sono due testi che descrivono gli eventi successivi alla morte e i riti funebri. Le sezioni rimanenti, invece, sono costituite principalmente da invocazioni e da preghiere specifiche per le diverse forme, articolazioni ed esigenze delle diverse pratiche di culto.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni dell'Avesta o di sue sezioni

C. Bartholomae, *Die Gathas des Avesta. Zarathushtra's Verspredigten*, Strassburg 1905.

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I-III, Paris 1892-1893.

J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948.

H. Humbach, *Die Gathas des Zarathushtra*, I-II, Heidelberg 1959.

St. Insler, *The Gathas of Zarathushtra*, Leiden 1975.

H. Lommel, *Die Yäšt's des Awesta*, Göttingen-Leipzig 1927.

H. Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, (a cura di B. Schlerath), Basel-Stuttgart 1971.

L.H. Mills, *The Zend-Avesta*, III: *The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous Fragments*, Oxford 1887, rist. Delhi 1965.

Maria W. Smith, *Studies in the Synthax of the Gathas of Zarathushtra, Together with Texts, Translation and Notes*, Philadelphia 1929, Millwood/N.Y. 1966.

I.J.S. Taraporevala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombay 1951.

Edizioni e traduzioni della versione pahlavi

B.T. Anklesaria (trad.), *Pahlavi Vendidād*, (a cura di D.D. Kapadia), Bombay 1949.

B.N. Dhabhar (ed.), *Zand-i Khūrtak Avistāk*, Bombay 1927.

B.N. Dhabhar (ed.), *Pahlavi Yasna and Vispered*, Bombay 1949.

H. Jamasp (ed.), *Vendidâd*, Bombay 1907 (testo avestico, traduzione pahlavi, commento e glossario).

Er.M.F. Kanga (ed.), *Pahlavi Version of Yašts*, Bombay 1941.

Studi su trasmissione, traslitterazione e tradizione orale

Fr. Altheim, *Awestische Textgeschichte*, Halle 1949.

H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, rist. Oxford 1971.

W.B. Henning, *The Disintegration of the Avestic Studies*, in «Transactions of the Philological Society», (1942), pp. 40-56.

G. Morgenstierne, *Orthography and Sound-system of the Avesta*, in «Norsk tidsskrift for sprogvidenskap», 12 (1942), pp. 30-82.

G. Widengren, *The Problem of the Sassanid Avesta*, in *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester 1968, pp. 36-53.

Studi generali

A. Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhagen 1928.

I. Gershevitch, *Old Iranian Literature*, in *Iranistik-Literatur*, Leiden-Köln 1968, pp. 1-30 (Handbuch der Orientalistik, I,4).

K. Hoffmann, *Das Avesta in der Persis*, in J. Harmatta (cur.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, pp. 89-93.

A. Meillet, *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta*, Paris 1925.

B. Schlerath, *Avesta-Wörterbuch*, I-II, Wiesbaden 1968.

R. Schmidt (comp.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968.

O.G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna Haptanhāti*, Bonn 1931.

GHERARDO GNOLI

BAAL. Era il dio cananeo del tempo atmosferico e della fertilità, il cui nome completo era Baal Hadad; il suo culto ebbe una notevole diffusione per tutto il Vicino Oriente antico. In sé considerato, il vocabolo *baal* significa «signore», e perciò può riferirsi a qualsiasi divinità; quando è usato senza alcuna qualificazione, tuttavia, di norma vuole indicare quasi invariabilmente il dio Hadad. È possibile che il significato del nome *Hadad* sia «il tonante». [Vedi *ADAD*]. Si diceva che la dimora di Baal fosse il monte Tsefon, posto a sud di Antiochia. Sua sorella e consorte era la dea Anat. Pare che esistessero due tradizioni diverse riguardo ai legami di parentela di questo dio: di volta in volta, infatti, egli viene presentato come figlio di El oppure come figlio di Dagan. Sembra tuttavia che sia molto più coerente con il contesto generale dei miti di Baal il ritenere che Baal, Yamm e Mot fossero tutti e tre figli di El e in lotta tra loro. Il culto di Baal assunse forme particolari nelle diverse località, così che si svilupparono svariate rappresentazioni di Baal, ciascuna delle quali caratterizzata da una precisa connotazione geografica: il Baal di Sidone, il Baal di Peor, il Baal di Gebal, e così via. In genere, quando nell'Antico Testamento ritorna l'espressione «i baal», si vuole per l'appunto indicare la figura di Baal considerato in tutte queste sue differenti rappresentazioni.

Baal è conosciuto da molto tempo grazie alle testimonianze riportate dall'Antico Testamento. In Nm 25, gli Israeliti diventano apostati in favore del Baal di Peor. In Gdc 6, invece, si racconta la storia di Gedeone e dell'altare di Baal. In 1 Re 18, Elia deride i profeti di Baal (questo particolare *baal* non potrebbe essere Melqart?) perché non possono ottenere da lui nessuna risposta: «Forse sta meditando oppure è in viaggio o forse dorme e bisogna svegliarlo». In Os 2, infine, viene fornita una elaborata descrizione del culto di Baal.

Gli scavi archeologici di Ugarit, in Siria, a partire dal 1929 hanno riportato alla luce molte tavolette cuneiformi cananee e hanno fornito agli studiosi una grande quantità di materiale relativo a culti e a miti all'interno dei quali la presenza di Baal assume un ruolo particolarmente rilevante. In questi documenti i titoli più comuni assunti da Baal sono «il forte», «il cavaliere sulle nubi» (un appellativo dato anche a Jahvè in Sal 68,5; si ricordi anche la descrizione di Jahvè come dio del tempo atmosferico, simile a Baal, in Sal 18), «Baal principe [della terra]». Questo ultimo epiteto, che nella forma originale suona come *ba'al zebul [artsi]*, costituisce la fonte da cui deriva il Belzebul di Mt 10,25; 12,24 e passi paralleli; il Beelzebub, «signore delle mosche», di 2 Re 1 rappresenta un gioco di parole sprezzante. Analogamente a ciò, in molti nomi vetero testamentari l'elemento *ba'al* viene trasformato in *boshet* («vergogna»): Ishbaal («uomo di Baal»), per esempio, diventa Ishbosheth («uomo di vergogna»).

Sebbene persista qualche disaccordo tra gli studiosi nel definire l'ordine in cui debbano andar posti i testi relativi a ciascuna sequenza, tuttavia il tema dominante nei poemi epici ugaritici che si inseriscono nel cosiddetto *ciclo di Baal* è costituito dai diversi tentativi messi in atto da Baal per ottenere il comando sulle altre divinità, e in modo particolare sui suoi rivali Yamm e Mot, e, infine, dal raggiungimento del suo obiettivo. Il suo primo scontro avviene contro Yamm («il mare»), simbolo del caos primigenio, che egli conquista. (Questo motivo, che è anche una reminiscenza del trionfo del dio babilonese Marduk su Tiamat, si trova attribuito anche a Jahvè nell'Antico Testamento, in Gb 26,12s.). Nella battaglia con-

tro Yamm e le sue forze, Baal viene aiutato da Anat, il cui modo di combattere è descritto in termini sanguinari, conformemente alle caratteristiche proprie di questa dea. [Vedi *ANAT*].

Dopo avere ottenuto la vittoria sul caos, Baal è libero di esercitare il suo controllo sul tempo atmosferico, e quindi anche sull'agricoltura, senza avere più rivali. Grazie a questa sua nuova posizione di comando, Baal pretende di avere una casa propria (oppure un suo tempio) così come dovrebbe averla un qualsiasi re (2 Sam 7,5ss.). In un primo momento El, capo del pantheon, si dimostra contrario a questa proposta, ma Anat lo minaccia e questi si sottomette alla loro volontà e invia il dio del vulcano, Kothar-wa-Hasis («abile e ingegnoso»), perché sovrintenda alla costruzione.

Sfortunatamente, dopo qualche esitazione, Baal decide di far istallare una finestra nella sua casa. Questa decisione fa sì che possa entrare in casa sua Mot («la morte»), un dio che è stato offeso da Baal quando quest'ultimo si era lasciato andare a un impeto di arroganza per la sua vittoria contro Yamm (cfr. Ger 9,21). Così Baal, insieme ai suoi collaboratori, scende nella gola di Mot, nel ventre del mondo sotterraneo, mentre la terra è nuovamente minacciata dalla siccità perché Baal non può più portare la pioggia. Incollerita per questi motivi, Anat attacca Mot, lo taglia a pezzi, lo disperde e lo semina per i campi. La morte di Mot permette a Baal di ritornare a vivere e di riportare anche la fertilità sulla terra. Questo scontro tra Baal e Mot viene rinnovato periodicamente e diventa perciò un modo per giustificare, attraverso il mito, l'esistenza di un ciclo di fertilità e di sterilità, cui è soggetta l'agricoltura.

Rimangono numerose raffigurazioni iconografiche di Baal, tra le quali spicca per importanza una stele proveniente da Ugarit su cui è rappresentato Baal mentre cammina a grandi passi verso destra, tenendo nella mano destra una mazza sollevata sul suo capo e nella sinistra una freccia infuocata. Per tutta l'area mediterranea sono state ritrovate piccole statuette di bronzo che raffigurano un personaggio in una posa analoga e indubbiamente queste sono immagini di Baal. Conformemente alle caratteristiche proprie di Baal, infatti, il personaggio ritratto in queste immagini porta la corona conica con due corna che sporgono dalla fronte. [Vedi anche *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione dei testi relativi a Baal, accompagnata da un commento conciso, cfr. M.D. Coogan (cur. e trad.), *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia 1978. Th.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York 1961 (ed. riv.), istituisce alcune comparazioni tra il materiale relativo a Baal e altre letterature antiche e fornisce un'ampia e originale interpretazione generale.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

BABILONESI, RELIGIONE DEI. Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*.

BACHOFEN, J.J. Vedi vol. 5.

BAUBO.

BAUBO. Nella narrazione mitica relativa all'antica dea greca Demetra, Baubo viene presentata come colei che realizza uno spettacolo osceno e che, in questo modo, provoca finalmente il riso della dea e pone termine al suo lungo periodo di lutto. Il mito di Demetra, infatti, descrive l'inconsolabile dolore provato dalla dea per aver perso sua figlia Persefone (detta anche Kore) e narra la sua lunga peregrinazione per cercare di ritrovarla. [Vedi *DEMETRA E PERSEFONE*]. Demetra, ormai anziana, sospende il suo lutto nella città di Eleusi, dove improvvisamente scoppia a ridere. Sono note due diverse tradizioni che sottolineano particolarmente come le parole e i gesti osceni avessero divertito e consolato la dea. Nell'antico *Inno a Demetra* (vv. 192-211), convenzionalmente detto «omerico», il merito di essere riuscita a far ridere la dea ricorrendo a battute sconce viene attribuito alla vergine Iambe. Se è vero che l'inno non dice nulla di preciso su quale fosse il contenuto di queste oscenità, d'altro canto risulta sicuro che comunque le parole di Iambe furono perfettamente efficaci. Demetra ride, dunque, esce dal lutto e pone fine al suo digiuno accettando di bere il *kykeon* (una bevanda fatta con grano, acqua e mentuccia), che le viene offerta dalla sua ospite, Metanira, la moglie del re Celeo.

Negli scritti dei Padri della Chiesa, invece, Baubo svolge un ruolo analogo a quello di Iambe. Tuttavia, mentre Iambe riesce a confortare la dea pronunciando parole oscene, Baubo riesce nel suo intento senza ricorrere alle parole, ma compiendo semplicemente un gesto osceno: ella solleva all'improvviso la sua veste per mostrarle i genitali. Questo atto indecente fa sì che la madre addolorata scoppi a ridere e, quindi, accetti di bere il *kykeon* offertole da Baubo. I polemisti cristiani, che attribuiscono questa storia incentrata sul gesto osceno a una tradizione orfica, ne hanno conservato due versioni differenti. Clemente Alessandrino (*Protrepticon* 2,20,1-21,2) ed Eusebio di Cesarea (*Praeparatio evangelica* 2,3,31-35) riferiscono che sotto la veste sollevata compariva il giovane Iacco, intento a ridere e

a fare cenni con la mano. Arnobio (*Adversus nationes* 5,25s.), invece, riferisce una versione diversa, più ricca di dettagli, secondo la quale i genitali che Baubo scoprì avevano assunto l'aspetto del volto di un neonato.

Questo «spettacolo» (*theama*, *spectaculum*) ha dato origine a un grande numero di interpretazioni. Gli storici hanno in genere ravvisato in esso un mito eziologico che giustifica i riti della fertilità, mentre altri studiosi hanno voluto vedere nella figura di Baubo la memoria mitica della manipolazione, a Eleusi, di oggetti di forma e di carattere sessuale. Baubo è stata anche associata, talora in modo confuso, a ogni forma di oscenità del mondo antico e, in particolare, a parole e a oggetti indecenti relativi alla sessualità femminile. Alcune figurine in terracotta trovate all'inizio di questo secolo nel tempio di Demetra e Kore (IV secolo a.C.) a Priene, nella Ionia, sono state identificate con Baubo. Queste statuette fondono significativamente insieme il capo, il ventre e l'organo sessuale femminile, in quanto rappresentano i genitali immediatamente sotto la bocca.

BIBLIOGRAFIA

G. Devereux, *Baubô. La vulve mythique*, Paris 1983.

Fr. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974.

M. Olender, *Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques*, in «Revue de l'histoire des religions», 202 (1985), pp. 3-55.

M. Olender, *Les manières de Baubô*, in Nicole Loraux (cur.), *Masculin et féminin en Grèce ancienne*, Paris 1986 (trad. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991).

Ch. Picard, *L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis*, in «Revue de l'histoire des religions», 95 (1927), pp. 220-5.

MAURICE OLENDER

BENDIS. Sulla scorta di quanto ci attestano le fonti greche, questa dea, venerata nella Tracia meridionale, era variamente conosciuta con il nome di Bendis, Béndis oppure Mendis. L'origine del suo nome, comunque, viene fatta unanimemente derivare dall'indoeuropeo **bhendh-*, «legame». Probabilmente si trattava di una dea del matrimonio, la cui funzione doveva consistere nel vegliare sui legami coniugali. Già nel 429/8 a.C. Bendis era oggetto di un culto pubblico ad Atene. Durante le cerimonie, le cosiddette *Bendideia*, che si svolgevano il 19 e il 20 del mese di Targelione, avevano luogo due processioni: la prima composta da personalità ricche e influenti di origine tracia che vivevano al Pireo, l'altra, invece, dagli ateniesi. Sulla collina di Munichia, infine, si innalzava il *Bendideion*, ossia il tempio dedicato a Bendis.

Le *Bendideia*, secondo la descrizione fornita da Platone nella sua *Repubblica* (327ac), erano molto spettacolari ma non presentavano alcun elemento di carattere orgiastico, tipico invece dei riti celebrati in onore di una grande dea. Bendis era in genere identificata con la dea greca Artemide: per questo motivo risulta abbastanza sconcertante il fatto che Erodoto, che doveva conoscere bene la dea Bendis nella forma in cui era venerata ad Atene, non l'abbia menzionata nella sua trattazione dell'Artemide tracia (*Storie* 4,33 e 5,7). Forse Erodoto stava pensando a qualche altra divinità tracia, ma sicuramente non a Cotys, perché anche in questo caso gli si potrebbe muovere la stessa obiezione.

Sia sui rilievi che nelle statuette Bendis è rappresentata con abiti traci e con un cappello a punta (caratteristico della Frigia). Gli attributi che spesso accompagnano Bendis consistono in una coppa sacrificale che la dea tiene nella mano destra e in una lancia che impugna, invece, con la sinistra. Invece sulle monete della Bitinia viene rappresentata mentre regge due lance nella mano destra e un pugnale nella sinistra. Sulle monete provenienti da Kabyle, invece, porta due torce, oppure una torcia e una *patera*. Le torce erano un attributo anche della dea greca Ecate, con la quale infatti Bendis è stata spesso identificata.

Nel 188 a.C., sulla riva occidentale dell'Ebro sorgeva un tempio consacrato a Bendis (o a Mendis). Testimonianze di epoca successiva parlano di un altro tempio costruito in suo onore in Egitto, nei pressi della Tolemaide. Il nome di Bendis, infine, ricorre spesso come antroponimo, sia in Tracia che in Grecia. Per quanto Bendis abbia avuto una funzione considerevole ad Atene, tuttavia non può certo essere considerata una divinità importante. Anche il culto di Artemide che risulta diffuso tra i soldati romani di stanza in Tracia e nella regione meridionale del Danubio, del resto, non può essere necessariamente collegato con la figura di Bendis.

BIBLIOGRAFIA

Per un ulteriore approfondimento, cfr. Zlatozava Goceva, *Der Bendiskult und die Beziehungen zwischen Thrakien und Kleinasien*, in M.B. de Boer e T.A. Edridge (curr.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, I, pp. 397-404.

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

BLEEKER, C. JOUCO. Vedi vol. 5.

BRELICH, ANGELO. Vedi vol. 5.

CANANEI, RELIGIONE DEI. [Questa voce è costituita da due parti: una *Panoramica generale* e una parte dedicata a *La letteratura*. La prima si occupa della religione dei Cananei in una prospettiva storica e sociale; la seconda, invece, prende in esame i testi mitologici ed epici dei Cananei].

Panoramica generale

Il termine *Cananeo* viene utilizzato sia nelle fonti antiche che in quelle moderne con accezioni piuttosto varie. Nel suo significato più comune si riferisce a quella popolazione indigena, abitante la regione sudoccidentale del Vicino Oriente antico, che, secondo le tradizioni bibliche, fu deportata dai conquistatori israeliti alla fine del II millennio a.C. Tale interpretazione comune, tuttavia, appare troppo limitata da un punto di vista geografico e, al tempo stesso, porta con sé molte difficoltà di ordine storico e culturale. In questo articolo, pertanto, l'espressione *religione dei Cananei* verrà utilizzata principalmente in riferimento all'unica religione del II millennio che attualmente risulta ben attestata, ossia quella di Ugarit. Si dovrebbe tuttavia tenere presente che le fonti antiche non necessariamente sono in grado di sostenere la coincidenza, spesso affermata, tra «ugaritico» e «cananeo», specialmente quando tale equazione sia intesa sul piano linguistico, etnico oppure politico. In ogni caso, il materiale ritrovato a Ugarit non rende agevole pervenire a una descrizione ad ampio raggio che possa perciò essere applicata in una forma generica anche alla religione «cananea» (o, più precisamente, «semitica nordoccidentale»).

Prima della fine del XIX secolo, esistevano soltanto due fonti utili per lo studio della religione dei Cananei. La prima, rappresentata dalle Scritture ebraiche, contiene numerosi riferimenti ai Cananei e alle loro pratiche, in genere condannate perché ritenute abominevoli (si veda, per esempio, Lv 18,3; Lv 27s.). Già dal I secolo a.C., del resto, Filone di Alessandria, commentando il testo biblico, riconosceva che Canaan veniva additata dalla Bibbia come simbolo del «vizio», naturalmente disprezzato dagli Israeliti (*De congressu quaerendae eruditionis gratia* 83-85). Tutti, in genere, sono concordi nel ritenere che la testimonianza biblica sulla religione cananea sia fortemente polemica e pertanto inattendibile: i riferimenti forniti dalla Bibbia devono dunque quanto meno essere utilizzati con estrema cautela e in unione con altre fonti estranee al testo biblico.

La seconda fonte cui fare riferimento per una prima conoscenza della religione dei Cananei è rappresentata da quei testi classici che conservano alcune descrizioni di certi suoi aspetti. Tra questi i più famosi sono la *Storia fenicia* di Filone di Byblos, della quale alcune sezioni si sono conservate nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio, e la *Dea Syria*, attribuita (forse erroneamente) a Luciano di Samosata. L'attendibilità della testimonianza di Filone di Byblos, tuttavia, è stata oggetto di discussione tra gli studiosi e oggi si ritiene unanimemente che non si deve sopravvalutare la presenza all'interno della *Storia fenicia* di elementi autenticamente cananei. Le informazioni fornite da Filone, infatti, nella migliore delle ipotesi fanno forse luce sulla religione praticata dai Fenici ellenizzati e, di conseguenza, non si possono ritenere una testimonianza diretta della religione dei Cananei del II millennio. La stessa considerazione vale

anche per lo (Pseudo) Luciano, anche se alcuni studiosi sostengono il contrario.

Testimonianze di prima mano sulla cultura cananea del II millennio a.C. (o, in termini archeologici, risalenti al Bronzo Medio e Recente) si possono ricavare dai materiali archeologici rinvenuti in diverse località (più di sessanta soltanto per la prima parte del Bronzo Medio, dove per lo più si tratta di tombe) e da documenti scritti provenienti principalmente da tre grandi ritrovamenti: 1) gli archivi reali del XVIII secolo dell'«amorrita» Mari (Tell-Hariri, sul fiume Eufrate, vicino all'attuale confine tra Siria e Iraq); 2) la corrispondenza diplomatica tra diversi principi vassalli del Mediterraneo orientale e i faraoni Amenofi III e Amenofi IV (prima metà del XIV secolo), rinvenuta a Tell al-'Amarna (circa 330 chilometri a sud del Cairo, sulla riva orientale del Nilo); 3) i testi, risalenti principalmente al XIV e al XIII secolo, rinvenuti a Ras Shamra (l'antica Ugarit) e vicino a Ras Ibn Hani, entrambe nell'attuale distretto amministrativo di Latakia, sulla costa mediterranea della Siria. Tali reperti archeologici sono di fondamentale importanza per comprendere la cultura materiale, gli sviluppi sociali ed economici, i movimenti della popolazione e altre simili realtà, e forniscono anche importanti informazioni sulle pratiche funerarie. Assai significative per lo studio della religione, in particolare, sono le figurine che rappresentano le divinità maschili e femminili, rinvenute praticamente in ogni contesto archeologico. Di queste parleremo in seguito, insieme ad altre manifestazioni della religione popolare.

L'antica città di Mari si trovava in una regione periferica sia rispetto alla sfera di influenza esercitata dalla cultura mesopotamica sia rispetto a quella mediterranea orientale. Essa appartiene, sia dal punto di vista culturale che da quello linguistico, all'area semitica occidentale, ma definirla «cananea» risulta eccessivo rispetto a quanto possiamo ricavare dalla testimonianze (la definizione di «amorrita» rappresenta, in qualche misura, una situazione di compromesso tra gli studiosi). I testi di Mari, in sostanza, riguardano tutti questioni economiche, giuridiche e amministrative. Un unico documento offre una testimonianza del carattere eclettico ed eterogeneo del culto religioso di Mari nel corso del XVIII secolo: si tratta di un elenco degli agnelli sacrificali che erano stati distribuiti tra le diverse divinità e i vari templi della città. Questa lista di divinità ne comprende alcune di origine semitica e altre di origine non semitica, provenienti tanto dall'Oriente quanto dall'Occidente, affiancate ad alcune altre divinità originarie forse proprio di Mari. Tale elenco, a sua volta, può essere integrato da più di centoquaranta nomi di divinità (almeno due dozzine dei quali sono di origine semitica occidentale) che compaiono anche nella formazione dei nomi personali registrati presso gli archivi di Mari.

La sezione più interessante dei testi di Mari è costituita dalla piccola raccolta dei cosiddetti testi profetici. Queste lettere, più di una ventina, attestano un genere di discorso oracolare che mostra alcune significative affinità con le profezie bibliche di mille anni successive. Sembra che alcuni di questi discorsi oracolari fossero stati pronunciati da personale addetto al culto, mentre altre di queste profezie, almeno in apparenza, sono costituite da messaggi trasmessi dagli dei attraverso gente comune. In entrambi i casi, comunque, tali canali si scostavano chiaramente dalle modalità normali (e presumibilmente esclusive) attraverso le quali sarebbe dovuta passare l'intermediazione divina, costituita in genere nel Vicino Oriente antico dalla divinazione, nelle sue varie forme. I funzionari dei templi locali probabilmente si resero conto del fatto che tale comportamento esulava dall'ordinario e che i messaggi trasmessi secondo queste modalità si dovevano riportare alle autorità superiori. Perciò, sulla base di questi testi di Mari e delle relative testimonianze, si può avanzare l'ipotesi che un tale fenomeno, genericamente definito *profezia*, rappresentasse di fatto una modalità caratteristica e periferica di intermediazione divina diffusa presso le popolazioni semitiche occidentali in generale.

La maggior parte delle lettere di Amarna, invece, contiene resoconti inviati alla corte egizia e relativi a questioni militari, economiche e politiche proprie della regione mediterranea orientale. Le lettere erano scritte in babilonese, la lingua diplomatica dell'epoca, ma lasciano regolarmente trasparire il carattere cananeo dei loro autori, a causa dei nomi di persona, delle particolari tecniche di scrittura e, soprattutto, dell'uso di un lessico e di una fraseologia tipiche della cultura cananea. Anche se nessuna lettera di Amarna riguarda direttamente la religione, tuttavia attraverso l'esame dei nomi e dei titoli che vengono occasionalmente menzionati (e in quanto componenti dei nomi di persona) e grazie ai *cliché* inseriti nello stile epistolare, si possono ricavare alcune importanti informazioni. Per esempio il figlio di Aziru, principe di Amurru, scrive alla corte egizia quanto segue: «Tu mi dai la vita e tu mi dai la morte. Io alzo lo sguardo verso il tuo volto; tu sei veramente il mio Signore. Il mio Signore ascolti il suo servo». Tali espressioni, frequenti nella corrispondenza, sono probabilmente prese a prestito da un formulario liturgico, forse da preghiere cananee andate perdute, che erano probabilmente paragonabili ai Salmi biblici. Uno studio sistematico di tutte le formule di questo genere potrebbe fare luce in maniera considerevole sulle concezioni religiose dei Cananei della metà del II millennio.

Nonostante ciò, pur senza voler sminuire l'importan-

za del materiale rinvenuto a Mari e ad Amarna, la testimonianza di gran lunga più significativa sulla religione cananea del II millennio è quella proveniente da Ugarit. Dall'inizio del II millennio fino alla distruzione della città da parte dei Popoli del Mare (intorno al 1180-1175 a.C.), Ugarit era un prospero centro commerciale cosmopolita. Nel periodo del Bronzo Medio (2000-1600: livello II degli scavi di Ras Shamra), Ugarit conobbe una notevole espansione. Durante questo periodo, vennero innalzati sulla sommità di alcune rovine più antiche due grandi templi (dedicati rispettivamente al dio Baal e al dio Dagan; si veda sotto), che consentirono di fatto la nascita di un'acropoli nella città. La ceramica dell'epoca è prevalentemente cananea, mentre altri reperti materiali dimostrano che Ugarit in quel periodo aveva contatti con l'Egitto, con i popoli situati lungo le sponde del mar Egeo e con la Mesopotamia. Nello stesso periodo la popolazione di Ugarit aumentò a causa di una immigrazione di Hurriti, una popolazione di lingua indoeuropea proveniente dalle regioni nordorientali.

Il periodo meglio documentato di Ugarit è però costituito dagli ultimi due secoli della sua esistenza (Bronzo Recente III, intorno al 1365-1180: livello I.3 degli scavi di Ras Shamra). I testi trovati a Ugarit risalgono a questo periodo, anche se alcuni scritti di carattere religioso sono stati composti in un'epoca indubbiamente più antica, ma semplicemente fu in questo momento che furono ricopiati. Uno dei progressi più importanti per la storia è rappresentato dall'invenzione, durante il regno di Niqmad II (intorno al 1360-1330), di una scrittura alfabetica con caratteri cuneiformi (l'alfabeto più antico del mondo), adattata però alla lingua ugaritica. Sembra probabile che una invenzione di tal genere nascesse con l'obiettivo particolare di mettere per iscritto antichi documenti religiosi, dal momento che in realtà i testi di carattere amministrativo e diplomatico potevano essere scritti, e spesso già lo erano, in accadico. Per volontà di Niqmad II, i grandi testi mitologici che costituiscono il cuore della religione di Ugarit furono incisi su tavolette di argilla. Questi venivano conservati nella biblioteca del sommo sacerdote, situata sull'acropoli, vicino ai due grandi templi.

Oltre a tali testi mitologici appartenenti alla biblioteca del sommo sacerdote, gli scavi di questo e di vari altri archivi di Ugarit e di Ras Ibn Hani hanno portato alla luce dell'altro materiale mitologico ad essi connesso: testi che descrivono rituali, liste di offerte sacrificali, elenchi di divinità, preghiere e formulari liturgici, testi di incantesimi e di divinazioni e, infine, iscrizioni dedicatorie. Tutte queste testimonianze, dunque, possono tornare utili, sia pure con le dovute cautele, per offrire una descrizione della religione ugaritica.

Le divinità. Le principali informazioni sulle divinità di Ugarit provengono da quella che sembra essera una lista canonica di dei. Due copie quasi identiche di questo elenco di fondamentale importanza per noi sono state pubblicate con una «traduzione» in lingua accadica. Questa stessa enumerazione, inoltre, pur presentando minime variazioni, si trova inserita in una lista di offerte sacrificali. Dall'esame di tale documento, dunque, è possibile affermare che le divinità più importanti cui si attribuiva una forma di culto e che costituivano il pantheon di Ugarit erano trentatré o trentaquattro. Uno dei problemi più controversi che gli studiosi devono affrontare riguarda proprio la corrispondenza imperfetta che si riscontra tra questo elenco e le divinità che invece erano citate nei testi mitologici. I miti, infatti, facevano parte probabilmente di una fase più antica della religione di Ugarit e perciò senza dubbio subirono una ulteriore «interpretazione» alla luce dei successivi sviluppi del culto.

In genere, per giustificare l'ordine in cui si trovano disposte le divinità all'interno della lista si fa ricorso a due differenti tipi di spiegazioni: o la disposizione delle divinità rispecchia il loro ordine di importanza, oppure richiama la successione con cui i simboli di queste divinità venivano fatti sfilare nel corso di una processione cultuale. La lista, infatti, comincia con due o tre Il (El) – le fonti in genere presentano sempre delle lacune nel punto in cui doveva essere scritto il numero. *Il* è un termine semitico che indica «dio»; ma nei testi mitologici è anche il nome proprio della divinità principale del pantheon di Ugarit. Il primo Il della lista degli dei, dunque, viene associato al monte Sapan (Tsafon), l'Olimpo cananeo, tradizionalmente identificato con Jebel al-Aqra, situato a circa 50 chilometri a nord di Ugarit, presso le foci del fiume Oronte. (La montagna stessa è divinizzata e compare nella lista degli dei al posto 14 o 15). Con tutta probabilità il termine *sapan*, che indica il «settentrione», voleva essere una metafora per indicare il tempio del dio (come nella Bibbia: Sal 48,3) e non una semplice indicazione geografica. Perciò l'Il di *sapan* indicherebbe il nume che si manifesta nel santuario, che a sua volta costituisce la rappresentazione terrestre della dimora divina. Si dovrebbe anche notare che nei testi mitologici il termine *sapan* non si riferisce alla dimora di Il, ma a quella di Baal (si veda oltre).

Il secondo Il è chiamato *Ilib*. I testi paralleli accadici e hurriti mostrano che questa parola in realtà è un vocabolo composito, formato dagli elementi *il* («dio») e *ab* («padre»), ma risulta tuttavia incerto determinare il significato preciso di questa combinazione. Peraltro è assai probabile che questo nome indichi uno spirito degli antenati, ossia la manifestazione del nume che rappresenta il culto dei defunti di Ugarit. Nell'epopea uga-

ritica di Aqhat, Danil, un illustre personaggio dell'antichità, i cui epiteti lo identificano con uno dei defunti divinizzati, cerca un figlio che «erigerà una stele per il suo *ilib*», in altre parole: per lo spirito divino del padre morto. L'affinità di Il con il culto dei defunti praticato a Ugarit risulta evidente dal frammento di un testo mitologico in cui si afferma che questo dio stava partecipando a una festa *marzih* (una gozzoviglia orgiastica paragonabile a un *thiasos* greco), il banchetto rituale del culto funerario. Il beve fino a entrare in uno stato di incoscienza (come avviene in situazioni del genere) e deve essere portato fuori dal figlio fedele. (Anche questo è uno dei compiti propri del figlio elencati nei racconti mitologici legati alla figura di Aqhat).

Il terzo Il si deve presumibilmente identificare con il capo del pantheon dei testi mitologici. In questi scritti, così come in quelli propri del culto, i suoi epiteti e le sue funzioni forniscono un nitido quadro del suo carattere. Egli è il padre degli dei, che vengono chiamati la sua «famiglia» oppure i suoi «figli» e viene detto «padre dell'umanità» e «costruttore delle cose costruite». È possibile che sia stato considerato il creatore del mondo, ma le testimonianze provenienti da Ugarit a questo riguardo non sono probanti. Assunse anche l'epiteto di «toro», simbolo di virilità e di potere (anche se un testo mitologico getta qualche dubbio sulla sua prestanza sessuale). È sereno nella sua supremazia, fonte di «eterna saggezza», «benefica e benigna»; un solo testo piuttosto problematico, che si potrebbe considerare una preghiera a Il, lascerebbe addirittura pensare che la sua «benignità» sia rappresentata come una ipostasi.

I tre Il, dunque, racchiudono i tre principali aspetti della «divinità», ovvero del potere numinoso, proprio di Ugarit, che risultano espressi dal termine *il*: 1) è il potere saggio e sovrano che chiamò all'esistenza gli uomini e gli dei; 2) dimora in ogni luogo sacro; 3) è la presenza tangibile degli spiriti dei defunti.

La divinità che segue nella lista è Dagan. I testi di Mari documentano che godette di una grande importanza nella regione del medio Eufrate (specialmente a Terqa). Più comunemente, comunque, si spiega l'origine del suo nome riconducendola alla radice del termine semitico occidentale che indica il «grano», ma tale spiegazione non è affatto sicura; sono infatti possibili altre etimologie (desunte anche da radici non semitiche). Sicuramente uno dei due templi sull'acropoli di Ugarit era consacrato a Dagan.

Durante gli scavi compiuti nel 1934 si trovarono due lastre di pietra incise appena fuori dal tempio. Le iscrizioni, gli unici esempi a noi noti di un testo in lingua ugaritica inciso su pietra, commemorano i sacrifici *pgr* di una pecora e di un bue, offerti a Dagan. Dal momento però che si hanno ben poche nozioni precise sul carattere di Dagan a Ugarit e che anche il significato del termine *pgr* è controverso (forse l'interpretazione più attendibile è quella di «offerta funeraria») non si possono prospettare conclusioni sicure per la spiegazione di questi testi.

Nonostante abbia goduto di un ruolo piuttosto importante nel culto, Dagan non esercita alcuna funzione nell'ambito della mitologia ugaritica. Risulta del resto abbastanza problematico anche il fatto che il dio Baal sia presentato con il titolo di «figlio di Dagan», dal momento che si suppone che il padre degli dei fosse Il. Perciò sono state formulate tre distinte spiegazioni: 1) Dagan veniva in qualche modo identificato oppure assimilato a Il; 2) l'epiteto rappresenta una tradizione alternativa sulla paternità di Baal; 3) l'epiteto «figlio» non deve essere preso alla lettera, ma considerato una indicazione dell'appartenenza di Baal a una certa categoria di divinità rappresentata da Dagan.

Dopo Dagan vengono nominati sette Baal. Il primo è il Baal del monte Sapan, che abita nello stesso luogo del Baal dei testi mitologici (le «vette» oppure i «recessi» di Sapan); il termine *sapan* sicuramente deve essere riferito anche al tempio di Baal a Ugarit. La traduzione accadica di *Baal* è *Adad*, che è il nome della più importante montagna della regione semitica occidentale, oltre che del dio del tempo atmosferico. La stessa «preghiera» ugaritica che cita la «benignità» di El stabilisce anche la triplice identificazione di Adad (nei testi mitologici è presente la variante Hadd) con il Baal del monte Sapan e il Baal di Ugarit.

Il significato degli altri sei Baal (nessuno dei quali è accompagnato da altri titoli e che perciò vanno probabilmente tutti identificati con Adad) rimane incerto, anche se liste di ogni genere che presentino per ben sette volte lo stesso oggetto, tra cui anche divinità, sono comuni in tutto il Vicino Oriente antico: il numero sette, infatti, esprimeva evidentemente completezza o perfezione. Se gli altri sei Baal avessero una qualche funzione specifica, potrebbero rappresentare differenti manifestazioni locali oppure diversi santuari di Baal, simboli di un culto separato oppure attributi della divinità trasformati in ipostasi.

Il termine *Baal*, dunque, deriva dalla radice semitica del nome comune con cui si indica «il signore, il padrone, il marito»; però l'appellativo tipico di questo dio nei testi mitologici è quello di «principe, signore (*baal*) della terra» e il suo titolo fondamentale è «il più potente» (*aliyan*). È anche chiamato «l'alto» (*aliy*) e «colui che cavalca le nubi», ma entrambi questi appellativi vanno posti in correlazione con il suo carattere di divinità del tempo atmosferico.

In contrasto con il numinoso Il, Baal rappresenta invece il potere divino immanente nel mondo, che mette

in movimento e porta a compimento le imprese oppure i fenomeni. Dal momento che lungo la maggior parte della sponda orientale del Mediterraneo le piogge risultano piuttosto scarse, non deve far meraviglia che il Signore della tempesta sia il dio più importante di questo tipo (si pensi anche al fenicio Baal Shamem, dotato di ubiquità, al «Signore dei cieli» e al suo famoso incontro con il dio degli Israeliti in 1 Re 18). Sulle sue spalle si trova infatti il pesante onere di portare fertilità e fecondità alla terra e per questo motivo è venerato dagli altri dei e dichiarato loro «re».

Ma una caratteristica propria delle divinità immanenti al mondo naturale è anche quella di restare soggette al suo flusso. Perciò nei testi mitologici a Baal vengono attribuiti tre nemici. I primi due, Yamm («il mare») e gli dei del deserto, che sono chiamati «divoratori», rappresentano il potenziale distruttivo insito nella natura. Baal riesce a sottomettere Yamm (e sicuramente anche i «divoratori»), ma viene a sua volta sconfitto dal suo terzo e più potente avversario, Mot («la morte»; mai menzionata con questo nome nei testi relativi al culto). Niente di quanto è nel mondo, infatti, compresi gli dei, può sfuggire alla morte.

Dopo i sette Baal, la lista prosegue con Ars wa-Shamem («il cielo e la terra»). Divinità costituite da un doppio nome sono comuni nella lingua di Ugarit; in genere sono formate da una endiadi (come avviene in questo caso), oppure dall'unione di due divinità piuttosto simili e che perciò si sono fuse insieme. Non sappiamo quale fosse la funzione propria di questo dio; ma forse si tratta della divinizzazione del dominio su cui Baal esercita il suo potere. Sono menzionate anche altre due divinità collegate all'aspetto geografico: Sapan (di cui abbiamo parlato in precedenza) e «la montagna e la valle» (il cui significato è sconosciuto, salvo che non voglia indicare il dominio di Athtar, il dio che nella lista occupa il posto precedente).

Tutti gli altri nomi di divinità contenuti nella lista si possono raggruppare in quattro categorie: divinità maschili o femminili presenti o almeno menzionate nei testi mitologici; termini collettivi che designano gruppi di divinità inferiori; divinità degli Hurriti; divinità i cui nomi risultano altrimenti sconosciuti oppure raramente attestati.

Tra le divinità femminili, le due considerate più importanti nei testi mitologici sono Athirat (Asherah) e Anat. Athirat è la consorte di Il e, in questa veste, occupa nel pantheon il posto più elevato. Il suo appellativo caratteristico è «la signora Athirat del mare» (o forse «la signora che cammina sul mare»). È la madre degli dei, visto che porta anche il titolo di «progenitrice degli dei». Viene anche chiamata Ilat («dea»), forma femminile del nome Il. Le attività di Athirat nei testi mitologici non appaiono sempre chiare, ma parrebbe che fosse specializzata in interventi premurosi per amore della sua prole divina.

In contrasto con la materna dea Athirat, Anat è una violenta divinità dell'amore sessuale e della guerra, «sorella» (forse consorte) di Baal e vincitrice del nemico di Baal, Mot. Il suo titolo più importante è quello di «fanciulla», un tributo alla sua giovinezza, alla sua bellezza e alla sua desiderabilità. Sicuramente però la caratteristica distintiva di questa figura è rappresentata dalla sua combattività, se dobbiamo credere a quanto riportano i testi mitologici, tra cui quelli relativi ad Aqhat, nei quali si racconta di come Anat si fosse assicurata l'arco magico del protagonista preparando la sua morte.

Le testimonianze iconografiche provenienti da Ugarit e da altre località possono essere parimenti attribuite alle due principali coppie di divinità, quella formata da Il e Athirat, e quella formata da Baal e Anat. Le prime due divinità sono rappresentate come una coppia regale, in posizione eretta oppure sul trono. Baal, invece, viene solitamente raffigurato con il braccio sollevato nell'atto di colpire e Anat, a sua volta, è rappresentata nuda e voluttuosa, talvolta in piedi sul dorso di un leone, con le braccia alzate e mentre tiene in mano delle piante oppure degli animali. Soltanto le immagini di Anat si possono identificare con una certa sicurezza, grazie a un esemplare egizio che porta l'iscrizione «Qudshu-Ashtart-Anat».

Anche se rimane incerto il significato preciso del termine Qudshu (forse equivale ad Athirat?), sembra comunque che l'iscrizione egizia attesti un processo di identificazione tra la divinità semitica occidentale Anat e la grande dea mesopotamica Ishtar (la ugaritica Athtart, la biblica Ashtoret). Tale fusione appare evidente dal doppio nome di Athtart wa-Anat, che ritorna in due testi magici di Ugarit e che costituisce la fonte principale da cui ha avuto origine il nome della «dea siria» del I millennio, Atargatis.

In alcuni testi mitologici e cultuali, Athtart gode ancora di uno *status* abbastanza indipendente, al pari di quanto avviene in questi elenchi di divinità. (Paradossalmente, invece, in Israele è Anat che è scomparsa, evidentemente assimilata a Ashtoret). La sua bellezza è proverbiale, ma la sua caratteristica principale è la combattività; analogamente ad Anat, è una dea dedita alla caccia.

Le testimonianze scritte e quelle iconografiche lasciano intuire che un tratto fondamentale della religione di Ugarit era costituita dalla venerazione di due coppie divine. La prima coppia simboleggiava in apparenza la sovranità del re e della regina sul mondo: Il e Athirat; l'altra, invece, rappresentava un fratello e una sorel-

la, catturati dal flusso e dal tumulto del mondo, impegnati in una lotta costante per la sopravvivenza e per la supremazia: Baal e Anat.

Nella lista delle divinità compaiono altre tre dee cananee. Shapash è il sole che tutto vede (maschio in Mesopotamia, femmina invece a Ugarit), «astro degli dei». Pidray («grasso»?) e Arsay («la terra», forse da mettere in relazione, sulla scorta del parallelo accadico, con l'oltretomba) sono due delle figlie di Baal; la terza, Talay («rugiada»), invece, non compare nella lista degli dei. In questo elenco vi sono altre due dee non cananee, giunte sicuramente attraverso la mediazione degli Hurriti, anche se non sono di origine hurrita: Ushharay (Ishhara), la dea dello scorpione, che appare in diversi testi dedicati al culto, ma mai nei miti, e Dadmish, probabilmente una dea guerriera, ma attestata assai raramente. L'ultima divinità da ricordare ancora in questa rassegna è Uthht (la pronuncia è incerta; il sesso della divinità, in effetti, si può soltanto congetturare in base alla desinenza femminile); forse di origine mesopotamica, molto probabilmente indicava la trasformazione in divinità della persona addetta alla bruciatura dell'incenso.

Nell'elenco di divinità che stiamo esaminando rimangono ancora sette divinità maschili: tutte, tranne una, sono quanto meno menzionate nei testi mitologici. Yarih è il dio della luna e ha un ruolo di primo piano in un poema che descrive il suo matrimonio con la dea della luna, Nikkal. Questo testo è indubbiamente un mito hurrita, presentato in veste ugaritica. Un secondo dio, chiaramente di origine astrale, è Shalim (l'elemento divino presente nel nome della città di Jeru*salem* e del re *Salom*one), che rappresenta il tramonto della sera oppure Venere in quanto stella della sera. Dal momento che la radice *sh-l-m* potrebbe anche indicare «la conclusione, il completamento», non è casuale che Shalim sia l'ultimo nome della lista. In altri luoghi, infatti, è spesso presentato in coppia con la sorella Shahr, che indica l'alba oppure il pianeta Venere nella sua veste di stella del mattino. La nascita della coppia viene descritta e celebrata in un poema ugaritico.

Nei testi mitologici relativi a Baal, invece, sono tre le divinità che rivestono un ruolo importante. Yamm è uno dei principali avversari di Baal; viene identificato con due terrificanti mostri marini, oppure si trova accompagnato da essi: Litan (il biblico Leviatano) e Tunnan (il biblico Tannin). Il dio Athtar (la forma maschile di Athtart) si trova spesso associato a una importante divinità astrale originaria dell'Arabia meridionale, ma la versione accadica del suo nome porta a identificarlo con il dio guerriero hurrita Ashtabi. Quando Baal viene ucciso da Mot, Athtart, designato «tiranno», viene nominato re al suo posto.

Il dio Kothar («l'abile»; noto anche come Kothar wa-Hasis, «l'abile e saggio») è l'artigiano divino. In varie fonti è raffigurato con le mansioni del capomastro, del forgiatore di armi, del marinaio e del mago. Qualcuno ha anche avanzato l'ipotesi che questo dio fosse il genio della tecnologia.

Il dio Rashap (il biblico *Reshef*, che significa sia «pestilenza» che «fiamma») nell'epopea di Kirta viene accusato di aver fatto morire parte della famiglia del protagonista. Ma l'effettiva importanza di Rashap a Ugarit e a Ras Ibn Hani emerge dai testi destinati alle cerimonie cultuali, dove è raffigurato quale destinatario di numerose offerte. Verso la fine del III millennio, era uno degli dei protettori del re di Ebla. Riuscì a introdursi anche in Egitto, dove divenne il protettore di Amenofi II e uno degli dei più popolari nelle cerimonie di culto risalenti alla XIX dinastia. La versione accadica della lista degli dei ugaritica identifica Rashap con Nergal, il re mesopotamico dell'oltretomba. Questa identificazione, insieme ad altre testimonianze cananee ed egizie, mi porta ad avanzare l'ipotesi che Rashap si debba identificare con quella divinità che, in un testo mitologico, viene chiamata Rapiu, il «guaritore», il protettore eponimo dei defunti divinizzati, i *rapium* (il biblico *refa'im*). La maggior parte degli studiosi, tuttavia, ritiene che «Rapiu» sia un epiteto di Il.

L'ultima divinità riportata dalla lista è Kinar, che forse rappresenta la divinizzazione della lira. Propriamente non si sa niente su di lui, ma è stato identificato con Kinyras, l'eroe originario di Cipro e padre di Adone.

La lista degli dei, infine, comprende quattro nomi collettivi. Il primo, *kotharat*, designa un gruppo di cantanti divine e di balie che compaiono in occasioni tristi e gioiose rispettivamente nell'epopea di Aqhat e nel poema di Nikkal (forse anche in Sal 68,7). Anche se il loro nome fa pensare a una affinità con il dio Kothar, sul loro conto non siamo in grado di aggiungere nulla. Piuttosto complesso, invece, è stabilire l'esatto significato del loro titolo: le due traduzioni più plausibili sono «figlie di una canzone gioiosa, le rondini» e «figlie splendenti della stella del mattino [o della luna nuova]».

Il successivo termine collettivo indica invece, in apparenza, i «due alleati di Baal», forse i suoi messaggeri, Gapn («vite») e Ugar («campo»). Il terzo termine collettivo è *puhr ilim*, l'«assemblea degli dei», che designa nel loro complesso le molte divinità inferiori – che non sono state menzionate per nome nella lista degli dei – che costituiscono la progenie di Il e di Athirat. In altri testi, questa assemblea è presentata con altri epiteti, tra cui «figli di Il» e «la famiglia dei figli di Il»; il significato preciso di questi termini rimane una questione assai dibattuta, ma sembra che facciano tutti riferimento a

un'«assemblea divina» sulla quale regnava un dio supremo, una nozione piuttosto diffusa nel mondo del Vicino Oriente.

L'ultimo termine collettivo è *malikum*, che letteralmente significa «re». Designa i sovrani defunti di Ugarit ormai divenuti divinità, i membri più importanti della più ampia assemblea degli antenati defunti divinizzati (i *rapium* sopra citati). I *malikum* sono invocati per nome in una straordinaria liturgia ugaritica intitolata il *Documento della festa degli spiriti protettori degli antenati*. Da tali elementi, quindi si potrebbe dedurre che il protettore dei *malikum* fosse il diffusissimo Malik (il biblico Molech), che quasi certamente va identificato con la Morte stessa.

Vi erano, infine, anche molte altre divinità che non figurano in questa lista canonica e che invece sono menzionati in diversi testi oppure entrano a far parte dei nomi di persona. Ogni importante centro urbano dell'antico Vicino Oriente antico, infatti, si creava un suo pantheon molto grande e disponibile a integrare ulteriori nuove divinità al suo interno e anche la città di Ugarit a questo riguardo non faceva eccezione (si veda J.C. de Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*, in «Ugarit-Forschungen», 2, 1970, pp. 185-228).

Riti e personale addetto al culto. La maggior parte delle descrizioni fatte in passato della religione cananea metteva in risalto il suo legame con il ciclo delle stagioni e con i concomitanti riti di fertilità. Gli elementi su cui si fonda una simile caratterizzazione provengono da fonti del I millennio, in modo particolare dalle polemiche suscitate dalle Scritture ebraiche contro i «Cananei», e anche da alcune affermazioni *a priori* relative a un approccio della religione tipico della scuola del *Myth and Ritual*.

Quando si decifrarono e riunirono insieme i testi mitici sul Baal di Ugarit, si cercò ovviamente di trovare un loro accordo interno con le precedenti teorie sulla religione cananea. Perciò si descrissero questi testi nei termini di una rappresentazione mitica del ciclo stagionale, recitata in accompagnamento ai riti della fertilità, oppure si presentarono come una sorta di libretto per una rappresentazione drammatica di un culto della fertilità.

Se anche si ammettesse che i dati presentati nella Bibbia e le informazioni a quelli correlati fossero attendibili, comunque questi fanno evidentemente riferimento a certe manifestazioni locali di culti fenici del I millennio. La semplice supposizione che vi sia una continuità tra la Canaan del II millennio e la Fenicia del I millennio risulta perciò infondata, allo stesso modo di quanto lo è, più in generale, la facile identificazione tra «Cananei» e «Fenici».

Invece, rispetto all'affermazione che il mito e il rito costituiscono un valido approccio alla religione, va osservato che l'interpretazione dei testi relativi a Baal attraverso un riferimento al ciclo delle stagioni non è affatto sicura. Infatti non esiste alcuna prova del fatto che i testi di Baal siano mai stati utilizzati per attività di culto. In realtà esiste soltanto un testo mitologico di Ugarit che contiene alcune indicazioni appropriate a una celebrazione rituale (discusso più avanti): sembrerebbe che il documento in esame dia per scontato una sorta di rito della fertilità, ma non necessariamente collegato al ciclo stagionale. La nostra conoscenza del calendario ugaritico e delle festività da esso stabilite è in effetti troppo scarsa per consentirci di affermare che l'organizzazione della religione di Ugarit seguisse l'anno agricolo.

I testi rituali di Ugarit descrivono un culto sacrificale altamente organizzato sotto il patrocinio del sovrano. I sacrifici sembrano appartenere al tipo del dono oppure del tributo, venivano cioè celebrati per cercare di accattivarsi il favore degli dei, per assicurarsi il loro aiuto e la loro protezione. È innegabile che potrebbero essere state presentate offerte alle divinità (in particolare a quelle ctonie), per promuovere la fertilità della terra e la fecondità delle greggi. Ma sembra che l'unico rituale pubblico di massa di cui abbiamo una qualche testimonianza, così come l'unica preghiera attestata a Baal, siano entrambi più interessati alla protezione dai potenziali avversari militari di Ugarit. Se teniamo presenti le mutevoli alleanze e l'instabile situazione politica che caratterizzarono gli ultimi due secoli di Ugarit, del resto, un tale interesse risulta del tutto naturale.

La maggior parte dei riti ugaritici da noi conosciuti veniva celebrata dal re oppure per conto del re. Tra questi, la sequenza rituale di cui possediamo una documentazione migliore si ritrova attestata in ben sette diversi documenti. Secondo questa sequenza, il re di Ugarit esegue in alcuni momenti particolari una lustrazione rituale per purificarsi e poi offre una serie di sacrifici a varie divinità. Al tramonto, il re si «desacralizza» attraverso alcune procedure che non ci appaiono molto chiare. Il più interessante di questi testi riporta chiaramente un rituale normativo, cui è aggiunta una preghiera a Baal, forse recitata dalla regina, che sembra chiarire meglio l'occasione in cui si dovevano compiere tali riti.

Questo testo, dunque, esordisce con una formula relativa alla data e con una lista di offerte: «Il settimo giorno del mese di Ibalat [altrimenti sconosciuto]» si offrono alcune pecore a diverse divinità, tra le quali appaiono degni di nota Baal e «la casa del Baal di Ugarit». Poi «il sole tramonta e il re celebra il rito di desacralizzazione». Il diciassettesimo giorno del mese, il sovrano celebra (nuovamente) un rito di purificazione e compie

un'altra serie di sacrifici, forse accompagnati da un banchetto festivo (se questo è il senso corretto del termine tecnico *dbh*). (Ricorre qui anche un altro dei principali termini sacrificali, *th*, che sembra indicare l'«offerta di un dono»). Il re, quindi, rimane nel suo stato di purità rituale e continua la serie delle sue offerte nel giorno successivo.

Poi il testo si interrompe. La parte retrostante della tavoletta presenta invece alcuni riferimenti incompleti a certi riti celebrati il secondo giorno (ma non si precisa di che cosa si trattasse). Al quarto giorno, invece, vengono offerti uccelli; al quinto il sovrano offre un sacrificio *shlmm* al Baal di Ugarit nel tempio, insieme al fegato di un animale non meglio specificato (presumibilmente utilizzato per la divinazione) e a un'offerta costituita da metallo prezioso. L'offerta *shlmm*, di cui abbiamo una buona documentazione grazie alle Scritture ebraiche e ai testi cultuali punici, probabilmente costituiva il modello più comune di sacrificio a Ugarit. Il termine viene tradizionalmente tradotto con «offerta di pace», ma sembra che in realtà fosse un «dono» oppure un «tributo» al dio. In alcuni testi (ma non in questo), lo *shlmm* viene descritto come uno *shrp*, il che significa probabilmente che veniva completamente consumato dal fuoco.

Il settimo giorno, al tramonto, il sovrano celebrava una desacralizzazione rituale, evidentemente aiutato in questo caso da funzionari cultuali chiamati «desacralizzatori». Poi la regina viene consacrata con la libazione di «un *hin* [misura di liquidi] di olio di pacificazione per Baal»; il testo si conclude con la seguente preghiera, forse recitata dalla regina:

Quando un forte nemico assale le tue porte,
Un potente avversario attacca le tue mura,
Solleva i tuoi occhi verso Baal:
«O Baal, caccia il forte nemico dalle nostre porte,
Il potente avversario dalle nostre mura.
Un toro, o Baal, noi consacriamo;
Un voto, o Baal, noi dedichiamo;
Un primo nato, o Baal, noi consacriamo;
Un sacrificio *htp*, o Baal, noi dedichiamo;
Una decima, o Baal, noi paghiamo.
Saliamo al santuario di Baal,
Camminiamo sui sentieri che portano alla Casa di Baal».
Allora Baal ascolterà la tua preghiera,
Egli caccerà il forte nemico dalle tue porte,
Il potente avversario dalle tue mura.

Nessun altro rituale legato alla figura del sovrano fornisce informazioni altrettanto precise sulla ricorrenza per cui era stato predisposto come quello che abbiamo appena descritto, ma tutti presentano in fondo lo stesso carattere. Un altro gruppo di testi elenca semplicemente le offerte sacrificali e le divinità alle quali venivano offerte. Questi testi a volte esordiscono con una rubrica «quando il re fa un'offerta», ma non descrivono alcun rito di accompagnamento.

Un secondo genere di rituale è conservato in tre testi che descrivono il trasferimento di statue di culto da un luogo all'altro. Il testo più facilmente comprensibile si apre con questa espressione: «Quando Athtart di *hr* [significato incerto] entra nel santuario [?] della casa del sovrano...». Non è chiaro se il termine *sovrano* faccia riferimento al re di Ugarit oppure a un dio (forse a entrambi?); la «casa» potrebbe essere il palazzo reale oppure un tempio. Allora si portano delle offerte nella «casa delle divinità stellari» (significato incerto), tra cui oblazioni, vesti, oro e animali sacrificali. I riti vengono ripetuti varie volte. La parte rimanente del documento descrive sommariamente alcuni rituali dello stesso tipo celebrati per una diversa assemblea di divinità (in una diversa occasione?), quella indicata dal termine *gthrm*, di cui peraltro possediamo ben poco materiale.

Un importante testo rituale, unico nel suo genere, è stato al centro di molti studi. È unico per il suo carattere di inno poetico e per gli atti che descrive. Sembra che rappresentasse una grande assemblea pubblica a cui partecipava l'intera popolazione di Ugarit, maschile e femminile, il sovrano e i cittadini. Sembra che il rito fosse una espiazione di massa o una purificazione dai peccati, oppure una sorta di rito di purificazione di massa, destinato a proteggere Ugarit da vicini minacciosi. Si è pensato a un parallelo con lo Yom Kippur ebraico, il «giorno della purificazione [dal peccato]». Nel testo di Ugarit, dunque, si intimava alternativamente agli uomini e alle donne della comunità di offrire i sacrifici, cosa che costoro fanno. Mentre si compiono i sacrifici, la gente canta e prega che le offerte ascendano al «padre dei figli di Il» (cioè a Il stesso), alla «famiglia dei figli di Il», alla «assemblea dei figli di Il» e a *Thkmn wa-Shnm*, figlio e assistente di Il (il figlio che si prende cura di lui quando è ubriaco; in uno dei suoi epiteti è chiamato «padre di *Shnm*»).

Soltanto un testo mitologico, il poema sulla nascita di Shahr e Shalim (gli *ilima naimima*, gli «dei benevoli»), contiene alcune indicazioni a mo' di rubrica per la celebrazione rituale. Queste, che ritornano sporadicamente nel corso del poema, descrivono le attività del re e della regina e dei funzionari di culto chiamati *aribuma* (una specie di sacerdoti?) e *thananuma* (membri della guardia reale?). Costoro offrono alcuni sacrifici, partecipano a un banchetto e cantano seguendo l'accompagnamento musicale. Sembra quasi certo che il poema venisse rappresentato come una specie di dramma rituale. Vi si descrive il soggiogamento della Morte attraverso una specie di rito della potatura, seguito dai rap-

porti sessuali di Il con Athirat e Rahmay («utero» = Anat?). Il poema si conclude con la nascita di Shahr e Shalim e con le loro occupazioni giovanili. Il testo e il suo rito di accompagnamento possono commemorare (oppure tentare di favorire) la nascita di un erede per il re e la regina di Ugarit allora in carica; si riconosce qualche rapporto con i riti mesopotamici del matrimonio sacro e con i rituali ittiti destinati a proteggere la vita e il vigore del re e della regina.

Più difficile da ricostruire, ma ovviamente di grande importanza, era il culto che Ugarit officiava per i defunti. I morti erano esortati, attraverso una liturgia accompagnata da sacrifici, a partecipare a un banchetto. Questo, che sembra fosse una gozzoviglia in cui si beveva fino all'ubriachezza, mirava a propiziarsi gli dei e a sollecitare il loro aiuto e la loro protezione in virtù, appunto, del potere numinoso di cui godevano. Il più importante gruppo di defunti divinizzati comprendeva i sovrani di Ugarit (*malikum*). La forma più estesa dell'assemblea dei defunti, invece, che di volta in volta poteva essere definita dei «guaritori» (*rpim*), dei «guaritori dell'oltretomba» (*rpi ars*), degli «antichi guaritori» (*rpi qdmyn*), degli «spiriti divini» (*ilnym*) e l'«assemblea di Ditan o di Didan» (*qbs dtn* oppure *qbs ddn*), annoverava nelle sue fila due uomini di grande importanza nei testi epici, Danil e Kirta, e anche diversi altri spiriti, presentati per nome durante una invocazione liturgica dei defunti.

La festa funebre veniva chiamata *marzih* (oppure *marzi*). Si celebrava in un luogo particolare: un testo parla dei problemi relativi all'affitto di una sala per il *marzih*; un frammento mal conservato dell'epopea di Aqhat lascerebbe credere, invece, che il *marzih* si tenesse in una «aia» sacra oppure in una «piantagione», forse all'interno del palazzo reale.

Un altro importante testo invoca il dio Rapiu, «sovrano dell'eternità» (cioè dell'oltretomba). Rapiu è chiaramente il protettore dei defunti divinizzati; dapprima viene invitato a bere e alla fine del testo gli viene chiesto di esercitare «la sua forza, il suo potere, la sua potenza, la sua autorità e la sua bontà» per il bene di Ugarit. Se si deve effettivamente identificare Rapiu con Il, questo testo ben si concilierebbe con il frammento mitologico che presenta Il mentre si ubriaca in occasione di un *marzih*.

Oltre al culto dei defunti, vanno richiamati quei testi che sembrano descrivere le offerte rituali agli dei dell'oltretomba (*ilm ars*). Il più chiaro di questi testi si apre con una offerta a Rashap e cita diverse altre divinità ctonie. Si presenta anche una strana lista di divinità che sembra includere un gruppo di demoni dell'oltretomba. Infine, un modello di fegato in argilla inciso può ricordare un sacrificio offerto a una persona (oppure a una divinità?) che è «nella tomba».

La considerevole attività che aveva luogo durante i culti della città di Ugarit esigeva evidentemente la presenza di un vasto apparato di personale addetto al culto. Sfortunatamente, però, pur conoscendo il nome di molti funzionari addetti al culto, non si hanno dati sicuri riguardo alla precisa funzione che essi svolgevano. Si può supporre, naturalmente, che ai rituali regali sopra descritti prendessero parte alcuni «sacerdoti», ma i testi rituali non specificano secondo quali modalità. A parte i «desacralizzatori», i *thananuma* e gli *aribuma* già ricordati, compaiono anche diversi altri tipi di personale in posizioni di rilievo. A parte la regina, che partecipava ad alcuni rituali (un testo corrotto di Ras Ibn Hani descrive un «*dbh* [rito sacrificale] della regina»), tutti i principali funzionari del culto attestati per nome oppure per titolo sono uomini.

Dopo il re, il funzionario religioso di rango più elevato era probabilmente il *rb khnm*, il «capo dei sacerdoti». Sotto di lui si trovavano ordini o corporazioni di *khnm* («sacerdoti»); il termine corrisponde all'ebraico *kohanim*, ma non c'è necessariamente una analogia di funzioni. I sacerdoti erano legati al palazzo oppure si guadagnavano da vivere nei numerosi santuari di Ugarit e dintorni. Compaiono anche nelle liste del personale amministrativo e in un libro paga militare. Altri testi amministrativi descrivono minuziosamente la distribuzione di olio e di vino a vari santuari. Uno dei sommi sacerdoti viene anche definito *rb nqdm*, «capo dei pastori». Con tutta probabilità esisteva un gruppo consacrato di pastori il cui compito era quello di accudire le greggi del re cui si sarebbe poi fatto ricorso per il culto.

Una seconda importante categoria di sacerdoti viene chiamata *qdshm*, «devoti» (il paragone con l'ebraico *qedeshim*, «prostitute cultuali», è quasi certamente fuorviante). Costoro compaiono soltanto in liste amministrative, in tutti i casi, tranne uno, in unione con i *khnm*. Non si hanno però dati sicuri sulla loro funzione a Ugarit.

Nei testi accadici provenienti da Ugarit si fa menzione anche di due altre categorie di funzionari del culto, dei quali però mancano degli equivalenti sicuri a Ugarit. La prima categoria è quella degli *awilu baru*, sacerdoti indovini oppure veggenti oracolari; uno di questi uomini è chiamato anche «sacerdote di Adad [cioè di Baal]». L'altra categoria, opportunamente definita da Anson F. Rainey (1967) come «una sorta di confraternita religiosa» (p. 71), è quella degli «uomini del *marzi/marzih*». La loro attività era quasi certamente collegata alle feste rituali collegate al culto dei defunti che si celebrava a Ugarit. Diversi altri termini probabilmente indicavano gruppi posti in qualche rapporto con il culto. C'erano cantori, musicisti e versatori di libazioni che fungevano da assistenti del tempio, insieme a un

gruppo dalla funzione incerta chiamato *ytnm*, che può essere paragonato con il problematico *netinim* biblico.

Ritorna infine abbastanza spesso il termine assai discusso di *insh ilm*. Alcuni studiosi pensano che sia un nome divino; altri invece sostengono che indichi personale addetto al culto. Se fosse vera questa ultima ipotesi, allora indicherebbe che tali persone dovevano avere una qualche funzione durante la celebrazione dei riti sacrificali e sembra che per il loro lavoro fossero ricompensate con «uccelli».

La religione popolare. Analogamente a quanto avviene in genere per tutto il Vicino Oriente antico, anche per le pratiche e per le credenze religiose diffuse tra la popolazione di Ugarit si possono dire ben poche cose con una certa sicurezza, dal momento che i testi ci parlano soltanto di sovrani, di sacerdoti e di membri dell'alta società. Sembrerebbe che i testi di Ugarit costituiscano soltanto una parte di una ben più vasta tradizione di scrittura cosmopolita di Ugarit, modellata sulle scuole di scrittura babilonesi. Gli stessi scribi che produssero i testi relativi a *Baal* erano anche in grado di scrivere in caratteri cuneiformi babilonesi e copiavano i testi sumerici e accadici in quasi tutti gli altri tipi di scrittura. Le testimonianze a noi pervenute ci mostrano che l'*élite* colta di Ugarit aveva famiiarità con le tradizioni mesopotamiche di Gilgamesh, con la letteratura sapienziale e gnomica, con le formule giuridiche, anche se poco di questo materiale mesopotamico si trova riflesso nei testi in lingua ugaritica.

Non siamo quindi assolutamente in grado di valutare con certezza quanto della tradizione letteraria poteva essere conosciuto anche tra la gente comune di Ugarit. Tuttavia è possibile sviluppare una indagine sulla religione popolare muovendosi in quattro distinte aree: le concezioni delle divinità riflesse nei nomi personali; la documentazione fornitaci dalle statuette votive; le testimonianze sulla magia e sulla divinazione; le possibili dottrine religiose, etniche o «sapienziali», che derivano dai testi.

Si possono ricavare dati utili per comprendere quali fossero le concezioni sulle divinità diffuse tra il popolo attraverso un esame dei nomi personali, dal momento che in gran parte essi erano composti con nomi divini (o con loro surrogati) uniti a elementi nominali oppure verbali. La raccolta di nomi personali di Ugarit che costituisce per noi un punto di riferimento per questo scopo, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Roma 1967), di Frauke Gröndahl, elenca oltre cinquanta elementi divini che ritornano in questi nomi. I più comuni sono Il, Baal, Ammu («zio», surrogato di un nome divino), Anat e il suo equivalente «maschile» Anu, Athtar, Yamm, Kothar, Malik, Pidr (equivalente maschile di Pidray?), Rapiu, Rashap e Shapash. In alcuni nomi un dio viene definito padre, madre, fratello, sorella oppure zio (per esempio *Rashapabi*, «Rashap è mio padre»). In altri, invece, il detentore di quel certo nome si proclama figlio, figlia, servo oppure devoto del dio (per esempio *Abdi-Rashap*, «servo di Rashap»). Una vasta categoria di nomi descrive le caratteristiche degli dei; i nomi composti con Il, per esempio, sottolineano la sua regalità (*Ilimilku*, «Il è il re») e la sua giustizia (*Danil*, «Il giudica»; *Ilsdq*, «Il è giusto»), la sua creatività (*Yakunilu*, «Il istituisce»; *Yabniilu*, «Il costruisce») e il suo amore (*Hnnil*, «Il è benevolo»).

Il secondo gruppo di testimonianze relative alla religione popolare è costituito da statuette di metallo che in genere si pensa rappresentino divinità maschili e femminili. Un ampio catalogo di queste statuette, compilato da Ora Negbi (1976), ne recensisce oltre millesettecento. Si ritiene che siano copie in miniatura di statue di culto in legno ora perdute; venivano probabilmente usate come idoli votivi. Il fatto che se ne siano trovate molte presso luoghi di culto lascia ritenere che avessero qualche funzione cerimoniale. Negbi osserva che questi idoli «possono essere stati usati come amuleti con fini magici, in culti sia domestici che funebri» (p. 2).

Come si è affermato in precedenza, le statuette di Ugarit testimoniano la popolarità di due tipi distinti di coppie divine, una figura di re e di regina (Il e Athirat) e un dio in atteggiamento combattivo e una dea voluttuosa (Baal e Anat, dove Anat occasionalmente è raffigurata nelle vesti di una dea guerriera). Questa seconda coppia risulta meglio attestata nella Ugarit del Bronzo Recente; in depositi databili a partire da questo periodo sono state rinvenute statuette all'interno dei templi situati sull'acropoli e nei loro paraggi.

Anche per quanto concerne le pratiche della magia e della divinazione a Ugarit, sono state recuperate alcune testimonianze testuali. In particolare, si sono conservate due versioni di un lungo e solenne incantesimo contro il morso di un serpente velenoso; durante il quale incantesimo si esortavano diverse importanti divinità a uscire dalle loro dimore mitiche.

Modelli fatti in argilla su cui erano incise raffigurazioni di polmoni e di fegati dimostrano che l'epatoscopia (la divinazione attraverso l'esame delle viscere degli animali) era praticata a Ugarit. Tale attività sicuramente era stata presa a prestito da Babilonia, ma i Cananei vi aggiunsero, quale loro tratto caratteristico, alcuni riti sacrificali propri del mondo semitico occidentale. Un altro prestito desunto dai Babilonesi si ritrova in tre testi augurali che descrivono il valore profetico di nascite insolite tra gli uomini e tra gli animali. Tali documenti evidentemente costituiscono un parallelo rispetto alla famosa serie babilonese di presagi *shumma izbu*; purtroppo sono molto frammentari.

Infine va richiamato un documento piuttosto complesso che riporta un oracolo divino. Il testo inizia con questa espressione: «Quando il signore delle grandi/ molte divinità [Il?] si avvicinò a Ditan, quest'ultimo cercò un oracolo riguardante il figlio». Qualcuno forse desidera chiedere informazioni a Il sul proprio figlio (malato?). (Un episodio analogo compare nell'epopea di Kirta). Il può essere raggiunto attraverso un intermediario, Ditan, il protettore eponimo di quei defunti divinizzati conosciuti con il nome di «assemblea di Ditan». Il testo continua con una serie di istruzioni (frammentarie e poco chiare) che consentiranno al richiedente di ottenere il desiderato responso oracolare. Sembra che il brano si concluda con varie istruzioni, «e poi non ci sarà sofferenza (?)».

Se si considerano nel loro insieme, questi testi dimostrano che a Ugarit si nutre un vivo interesse per le arti mantiche. Tuttavia manca praticamente una qualsiasi testimonianza relativa alla presenza di specialisti che praticassero queste arti; forse perché costoro operavano ai margini delle istituzioni cultuali ufficiali.

L'aspetto più problematico della religione popolare è costituito invece dall'interpretazione dei testi religiosi di Ugarit. Se infatti si accettasse di attribuire loro in qualche modo un carattere normativo e una diffusione orale, allora questi testi rappresenterebbero gli «insegnamenti» religiosi di Ugarit. E invece non è rimasta alcuna interpretazione di questi testi e neppure l'esposizione di una dottrina religiosa che sia in grado di far capire che cosa potrebbero essere quegli insegnamenti e quale impatto avessero sulla vita di una comunità di fedeli. I testi mitici ed epici di Ugarit (diversamente dai testi che descrivono i rituali) si possono leggere come omelie sulla natura del mondo in cui gli uomini vivono. Gli antichi lettori o ascoltatori di tali testi avrebbero cercato la loro collocazione nel «mondo» descritto da questi medesimi testi. I credenti di Ugarit, al pari di quelli moderni, presumibilmente avrebbero poi operato una particolare applicazione dei testi sacri alla loro esistenza quotidiana.

I testi realtivi a *Baal* definiscono le verità eterne in un regno di simboli che soltanto in apparenza è lontano dall'esperienza umana. Gli dei sperimentano la gioia e la tristezza, la lotta e la tranquillità, la vita e la morte, il potere e l'impotenza. Gli dei più potenti affrontano le sfide del mondo e le superano tutte, finché non incontrano la Morte, l'unico nemico di fronte al quale sia gli dei che gli uomini soccombono. I trionfi e le prove di Baal, una volta di più, illustrano il rapporto di vicinanza e di dipendenza reciproca che vige tra ogni realtà nel mondo: gli dei, la natura, l'ordinamento politico e la vita umana sono tutti parte dello stesso ordine. Quando Baal viene sconfitto, l'ordinamento politico crolla e la terra diventa sterile, non perché Baal «simboleggi» l'ordine e la fertilità in senso semplicistico, ma perché il complesso equilibrio del mondo è stato sovvertito. Lo stesso sconvolgimento dell'ordine naturale si verifica anche quando Kirta, un re che è anche uomo, si ammala mortalmente.

Il saggio e benefico Il copre con qualche cosa di simile a una volta il flusso del mondo e in apparenza non ne rimane soggetto. Nei momenti critici dei testi relativi a *Baal*, gli dei vanno da lui (oppure gli mandano loro emissari) per ottenere il suo favore e il suo consiglio. Dopo che la famiglia di Kirta è stata annientata da forze malefiche, Il conforta il re in sogno; e successivamente fornisce la cura per la terribile malattia di Kirta. E nell'epopea di Aqhat, Baal implora Il di garantire un figlio a Danil, che è senza figli. Il acconsente e appare a Danil in sogno con le buone nuove. In ogni caso, Il manifesta un potere trascendente, che viene esercitato con giustizia, in risposta a bisogni urgenti.

I testi epici (forse «storico-mitici» sarebbe una definizione più appropriata) di *Aqhat* e di *Kirta* sono paralleli e complementari a quelli di carattere mitico. Narrano l'incontro, dai risvolti esistenziali, tra gli uomini e gli dei. Figure storiche (o pseudostoriche) diventano allora modelli esemplari oppure esempi con cui ammonire gli uomini che assumono determinati comportamenti.

Le crisi che mettono in movimento la trama del testo di *Aqhat* dimostrano quale fosse il legame e quale la vicinanza tra il regno umano e quello divino. Danil, che è, come Kirta, un uomo diventato dio (uno dei *rapium* divinizzati – dal punto di vista del lettore, si intende), è un esempio che ben rappresenta tale contiguità. Danil, dunque, sicuramente è un personaggio ideale, pio e giusto; porta la sua richiesta di aiuto per un figlio davanti agli dei in atto di umile obbedienza, e viene ricompensato. Il rito di incubazione eseguito da Danil all'inizio della storia sembra un modello di devozione personale.

Altri aspetti propri del testo di *Aqhat* lasciano trasparire anche alcuni insegnamenti di carattere morale. Il figlio a lungo cercato, Aqhat, viene presentato nelle vesti di un cacciatore primordiale che riceve un arco magico forgiato dal dio artigiano Kothar. Ma l'arco rappresenta una benedizione non priva di equivoci: infatti suscita l'invidia di Anat e rende Aqhat così sicuro del suo potere da fargli allontanare la dea in maniera insolente. La follia di Aqhat è parallela a quella di Baal quando, sicuro nel suo nuovo palazzo (anch'esso opera di Kothar), sfida presuntuosamente la Morte. Neppure l'invenzione più intelligente assicura una protezione a chi oltrepassa i suoi limiti e incorre nella collera divina. La morte di Aqhat è vendicata da sua sorella Pughat, un modello di amore e di devozione, proprio come la sorella

di Baal, Anat, agisce per amore del dio nei testi mitici.

L'epopea di *Kirta*, come quella di *Aqhat*, esordisce con l'eroe privo di figli, questa volta a causa di una catastrofe anziché dell'impotenza. La tensione drammatica scaturisce dalla situazione in cui si trova il sovrano senza erede, situazione che potrebbe portare a una rottura dell'ordine, sia politico che naturale. La storia trasmette l'idea della fragilità del potere e del delicato rapporto tra uomini e divinità.

Kirta gode del favore di Il, «padre dell'umanità», che chiama il re «il benevolo, ragazzo di Il». Kirta viene incaricato di celebrare una serie di riti per assicurarsi la vittoria in battaglia e una nuova moglie. Perciò li celebra fedelmente, ma si ferma anche a fare un voto nel santuario di «Athirat di Tiro, dea dei Sidoni». Questo atto di devozione personale porta al disastro: Kirta ottiene sì la vittoria e si costruisce una nuova famiglia, ma è colpito da una malattia mortale perché non ha adempiuto il voto. Il suo benevolo «padre» Il, allora, interviene ancora una volta a suo favore, ma la storia si conclude con il tentativo del figlio di Kirta di usurpare il trono, accusando Kirta di ingiustizia (ragione sufficiente, evidentemente, per far destituire un sovrano). Ma le vicissitudini del regno continuano.

I testi sono tutti assolutamente coerenti nel ribadire la necessità di una ricompensa per la virtù e per la devozione e di una punizione invece per la malvagità, per l'empietà e per la follia. Tuttavia anche chi subisce giustamente la collera degli dei può appellarsi al benevolo Il e venirne ascoltato.

Sopravvivenze. È possibile scorgere una qualche forma di sopravvivenza di elementi della religione dei Cananei in due differenti realtà culturali risalenti entrambe al I millennio: il Mediterraneo orientale e l'Egeo. La religione fenicia, infatti, considerata tanto nella sua più ampia sfera di influenza per tutto il Mediterraneo, quanto nella sua particolare diffusione nella regione orientale, rappresenta, in una qualche misura, una continuazione delle tradizioni cananee. Anche il culto ufficiale proprio del Regno di Israele può essere considerato una continuazione della religione cananea. Si è spesso osservato che le polemiche suscitate dalla Bibbia contro tale culto (per esempio nel libro di *Osea*) erano dirette in maniera particolare contro un elemento caratteristico, tipico della religione dei Cananei, ossia contro la nozione che la divinità (in questo caso Jahvè = Baal) fosse immanente alla natura e soggetta al suo flusso. D'altro canto, tuttavia, si sarebbe potuto agevolmente considerare il dio degli Israeliti simile al trascendente Il.

Nell'area del mar Egeo, invece, risulta ben più complesso definire con precisione quale sia la natura dell'influenza esercitata dalla religione cananea. Esistono tuttavia prove inconfutabili che documentano l'esistenza di un contatto tra il mondo semitico occidentale e la Grecia micenea, contatto che determinò la trasmissione di nomi semitici, di motivi letterari e di pratiche religiose che in seguito divennero parte del patrimonio culturale ellenico.

BIBLIOGRAFIA

Alcuni contributi eccellenti e articolati relativi ad Amarna, a Mari e a Ras Shamra si trovano nel *Dictionnaire de la Bible, Supplément*: cfr. in particolare Éd. Dhorme, *Amarna*, I (1928), coll. 207-25; Ch.F. Jean, *Mari*, V (1957), coll. 883-905; AA.VV., *Ras Shamra*, IX (1979), coll. 1124-466. Va sottolineata in particolare l'autorevolezza dell'articolo dedicato a Ras Shamra, che è stato curato da numerosi esperti illustri: si tratta dello studio migliore che si possa trovare. In lingua inglese, la rivista «Biblical Archaeologist» ha pubblicato un certo numero di validi articoli di carattere generale: G.E. Mendenhall, *Mari*, 11 (1948), pp. 1-19; H.B. Huffmon, *Prophecy in the Mari Letters*, 31 (1968), pp. 101-24; E.F. Campbell, *The Amarna Letters and the Amarna Period*, 23 (1960), pp. 2-22; H.L. Ginsberg, *Ugaritic Studies and the Bible*, 8 (1945), pp. 41-58; A.F. Rainey, *The Kingdom of Ugarit*, 28 (1965), pp. 102-25. Tutti gli articoli sopra citati sono stati ristampati in D.N. Freedman e G.E. Wright (curr.), *The Biblical Archaeologist Reader*, II-III, Garden City/N.Y. 1961-1970. Più recentemente «Biblical Archaeologist» ha dedicato un numero speciale (47, 1984) a Mari.

Se invece ci si interessa in maniera specifica a Ugarit, una eccellente introduzione, accessibile a tutti, è quella di G. Saadé, *Ougarit. Métropole cananéenne*, Beirut 1979. Saadé infatti presenta un ampio resoconto degli scavi, fornisce indicazioni bibliografiche complete e numerose altre informazioni. La maggior parte dei dati tecnici è desunta da articoli apparsi sia sulla rivista «Syria», a partire dal numero 10 (1929), sia sui volumi della serie *Mission de Ras-Shamra*, Cl.F.-A. Schaeffer (cur.), voll. I-IX, Paris 1936-1968. Altri due utili lavori sui dati archeologici sono Patty Gerstenblith, *The Levant at the Beginning of the Middle Bronze Age*, Winona Lake/Ind. 1983; e Ora Negbi, *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv 1976.

Per un buon resoconto dettagliato della storia di Ugarit, cfr. M. Liverani, *Storia di Ugarit*, Roma 1962; una insuperata descrizione della società di Ugarit si trova in A.F. Rainey, *The Social Structure of Ugarit*, Jerusalem 1967 (originale in ebraico, 1951). In inglese, cfr. A.F. Rainey, *The Social Stratification of Ugarit*, Diss. Brandeis University 1962.

Un buon lavoro sulla religione dei Cananei prima delle scoperte di Ugarit è M.J. Mulder, *Von Seldon bis Schaeffer. Die Erforschung der kanaanäische Götterwelt*, in «Ugarit-Forschungen», 11 (1979), pp. 655-71. «Ugarit-Forschungen» è stata la prima rivista di studi espressamente dedicati a Ugarit. La migliore introduzione generale alla religione cananea si trova invece in H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, in *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, pp. 3-181. Sulle divinità dei Cananei, il principale testo di riferimento resta M.H. Pope e W. Röllig, *Syrien*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965, pp. 219-312. Sui riti e sul persona-

le adibito al culto, una eccellente presentazione dei dati si trova in J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, Paris 1980, che dovrebbe essere consultato insieme a P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, Roma 1981. È stata aperta una discussione teorica estremamente interessante sulla religione cananea per opera di D.L. Petersen e M. Woodward, *Northwest Semitic Religion. A Study of Relational Structures*, in «Ugarit-Forschungen», 9 (1977), pp. 232-48. Il principale rappresentante della scuola del *Myth and Ritual* è Th.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, 1961, New York 1977 (2ª ed.).

Non esiste ancora una traduzione inglese, dotata di una adeguata introduzione e commento, ai testi di Ugarit. Le migliori traduzioni inglesi sono quelle di H.L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics, and Legends*, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 129-55; e quelle riviste da J.C.L. Gibson nell'opera di G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978 (2ª ed.). Uno studioso coscienzioso dovrebbe consultare A. Caquot, M. Sznycer e A. Herdner (tradd. e curr.), *Textes ougaritiques*, Paris 1974; e l'opera spagnola ancora più completa di Gr. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981; integrata dall'altra opera dello stesso autore, *Interpretación de la mitología cananea*, Valencia 1984. Una introduzione e traduzione più accessibile, ma nello stesso tempo anche di alta qualità, è P. Xella, *Gli antenati di Dio*, Verona 1982. Un volume analogo, ma meno valido, in inglese è M.D. Coogan (cur. e trad.), *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia 1978.

Le opere relative a Ugarit e alla Bibbia sono moltissime. Per uno studio diligente, ci si indirizzi a Loren R. Fischer (cur.), *Ras Shamra Parallels*, I-II, Roma 1972-1975. I contributi ivi raccolti presentano un valore diseguale, tuttavia sono esposti molti testi paralleli ricchi di informazioni bibliografiche. Per una rassegna appropriata di studi comparativi, cfr. P.C. Craigie, *Ugarit and the Bible*, in G.D. Young (cur.), *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake/Ind. 1981, pp. 99-111. J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1965 (2ª ed.), è diventato un testo di riferimento in questo campo; la sua grande erudizione e originalità appare però compromessa da una certa eccentricità, soprattutto nella traduzione dei testi di Ugarit. Sul più importante resoconto classico della religione «cananea», si veda l'opera decisiva di A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1981. L'influenza semitica sul mondo egeo è uno dei temi principali dello stimolante volume di C.H. Gordon, *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, London 1962; un'opera più tecnica sull'argomento è il brillante lavoro di M.C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study of West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1967.

ALAN M. COOPER

La letteratura

Prima di delimitare l'ambito di indagine di questo articolo, è necessario fissare una definizione. Con il vocabolo *cananeo* si designa la cultura di quella regione, spesso chiamata anche Levante, che approssimativamente comprende gli attuali Stati della Siria, del Libano, di Israele e della Giordania. Si tratta di una cultura che ha inizio con le più antiche testimonianze scritte del III millennio a.C. e che termina quando comincia l'età ellenistica, nel IV secolo a.C. Il termine *cananeo*, tuttavia, non aveva una accezione così ampia nell'antichità; generalmente, e soprattutto nella Bibbia, con il vocabolo Canaan si indicava la parte sudoccidentale di questa regione. Le fonti, comunque, non utilizzano questo aggettivo in maniera uniforme e anche molti studiosi moderni lo applicano a regioni che nella prima metà del I millennio a.C. erano in realtà politicamente divise tra gli Stati della Fenicia, di Israele (e in seguito del Regno di Israele e di Giuda), di Ammon, di Moab, di Edom, e, non di rado, di Aram, specialmente di Aram e Damasco.

Il termine *letteratura*, invece, viene utilizzato in questa sede per designare opere di una certa estensione, composte in uno stile poetico, e in modo più preciso fa riferimento ad alcune dozzine di tavolette di argilla, incise in una scrittura alfabetica cuneiforme, che sono state trovate nel sito dell'antica Ugarit (moderna Ras Shamra), sulla costa della Siria, in scavi effettuati a partire dal 1929. Il materiale ritrovato in quelle località presenta, tra l'altro, anche diversi documenti che non ci interessano direttamente, tra cui, per esempio, la corrispondenza diplomatica, le liste delle offerte rituali, alcuni trattati di economia e alcune osservazioni per la cura e l'allevamento dei cavalli. Ma anche questi documenti contengono preziose testimonianze sulla pratica religiosa, soprattutto dove si riportano i nomi delle divinità elencate come destinatarie delle offerte, nomi che erano usati anche per formare i nomi propri di persona.

La maggior parte dei testi letterari venne scoperta all'interno del recinto dei templi dell'antica Ugarit, sull'acropoli della città. Ciò non dipende soltanto dal fatto che gli scribi svolgevano la loro attività nel quartiere sacro, dal momento che sono stati ritrovati anche alcuni archivi profani nell'area del palazzo reale ed esistevano anche altre biblioteche in diverse zone della città; piuttosto, la presenza di tali testi in un contesto religioso sta a indicare che a questi veniva attribuita una qualche funzione specificamente religiosa. Sfortunatamente, però, pochi di questi documenti presentano una rubrica con indicazioni d'uso, mentre altri, che erano stati specificamente composti per il rituale, tra cui le liste delle offerte e le iscrizioni su modelli di argilla di fegati e di polmoni utilizzati per la divinazione, non ci offrono alcun indizio preciso per individuare meglio l'ambiente di culto in cui tali testi letterari sarebbero stati utilizzati. Per quello che si può congetturare, almeno in alcuni casi erano letti oppure recitati periodicamente

alle feste, in maniera analoga a quanto avveniva nell'antica Grecia con i poemi di Omero; in altri casi, invece, si poteva trattare di veri e propri libretti per accompagnare attività rituali.

I più importanti testi epici e mitologici sono stati riportati su tavolette di argilla, che vennero cotte dopo essere state scritte su entrambi i lati, su un certo numero (da una a quattro) di colonne. Le righe presentano una scrittura continua, con le divisioni tra le parole, ma senza altre spaziature, se non per alcune occasionali linee di divisione tra passi coerenti per significato ed episodi unitari; non sembra, tuttavia, che si sia fatto loro ricorso in maniera sistematica. Non di rado le tavolette all'inizio recano un titolo: così avviene che due delle tre parti del *ciclo di Kirta* sono contrassegnate dall'espressione «Riguardo a Kirta», mentre una tavoletta del *ciclo di Baal* e una di quello di *Aqhat* portano una analoga intestazione. Poteva anche darsi che un tale sistema di catalogazione venisse usato con maggiore regolarità di quanto possiamo osservare, ma, poiché parecchie tavolette sono rotte lungo i bordi, non possiamo esserne sicuri. Il fatto che molte tavolette siano state conservate in maniera incompleta, peraltro, rende più difficile seguire la sequenza delle narrazioni e, quindi, darne una interpretazione; tale osservazione ritorna utile anche per giustificare il carattere congetturale dell'analisi che segue.

Quattro tavolette contengono formule caratteristiche della conclusione di un discorso: la più completa dice: «Lo scriba era Ilimilku di Shubanu, l'apprendista di Attanu-Purlianni, il sommo sacerdote, il sommo pastore; il committente era Niqmaddu, sovrano di Ugarit, padrone di Yargub, signore di Tharumani». Come indica questo colofone, i testi furono scritti sotto il patrocinio del re e questo assurge a esempio della stretta relazione esistente tra il palazzo e il tempio. In modo ancor più significativo, tali documenti possono indicare che le tavolette venivano dettate allo scriba; in ogni caso, abbiamo a che fare con una letteratura che originariamente era trasmessa oralmente e che forse noi cogliamo nel preciso momento in cui viene affidata a un testo scritto.

Tra le caratteristiche comuni alla letteratura cananea e alle altre trasmesse oralmente, va notato l'uso degli epiteti in serie, sia per gli dei che per gli uomini, una tecnica che ci risulta molto familiare grazie all'*Iliade* e all'*Odissea*. Così El, il capo del pantheon, viene di volta in volta chiamato «il toro», «il creatore di tutto», «il padre degli anni», «il gentile, il compassionevole» e «il re»; Baal, invece, è «il principe», «il conquistatore (di guerrieri)» e «il signore della terra»; Kirta, a sua volta, l'eroe dell'epopea che porta il suo nome, è «il benevolo», «il nobile», «il servo di El»; mentre Danel, il padre del protagonista di *Aqhat*, è «l'eroe» e «l'uomo del Guaritore». I poeti in apparenza sceglievano l'epiteto che risultava più appropriato per il contesto e che meglio si adattava al metro utilizzato.

Un altro accorgimento conosciuto anche dai poemi omerici è costituito dall'impiego di elementi formulari per narrare alcune scene tipiche: l'offerta di un sacrificio, il mettere la sella a un asino, la preparazione di un banchetto, il viaggio di un dio o di una dea fino alla dimora di El. Grazie a tale espediente, dopo essere intervenuti con appropriati cambiamenti di numero e di genere, i seguenti versi ricorrono per circa sei volte nell'intero *corpus* di scritti a noi pervenuto:

> Poi ella si diresse verso El,
> alla sorgente dei due fiumi,
> in mezzo agli specchi d'acqua dei due mari;
> ella aprì la tenda di El ed entrò
> nel tempio del Re, il Padre degli Anni.
> Ai piedi di El ella si inchinò e lo adorò;
> si prostrò e lo venerò.

Un'ulteriore caratteristica della letteratura ugaritica è data anche dalla ripetizione quasi parola per parola di consistenti blocchi di versi; ciò si verifica quando un comando viene impartito e quando viene eseguito, quando si manifesta un sogno e quando viene raccontato, e in diverse narrazioni particolari.

Infine, analogamente ad altre letterature antiche sorte nel Mediterraneo orientale, anche quella cananea, oltre che essere stata tramandata inizialmente per via orale, era pure in poesia. Dal momento che i testi venivano scritti quasi interamente senza vocali, non ci è stato possibile individuare quali fossero i principi metrici che regolavano la versificazione, mentre non si faceva ricorso alla rima. Tuttavia si può rilevare una caratteristica formale, tradizionalmente chiamata parallelismo e fortunatamente non celata dalla traduzione. Nella poesia cananea, infatti, l'elemento fondamentale è costituito da una unità di due oppure di tre versi in cui il pensiero, una volta espresso, viene amplificato attraverso ripetizioni, parafrasi oppure contrasti. Si osservino, a conferma di ciò, i seguenti versi:

> «Lascia che ti parli, Principe Baal,
> lascia che io ripeta, Cavaliere delle Nubi:
> ecco, il tuo nemico, Baal,
> ecco, tu ucciderai il tuo nemico,
> ecco, tu annienterai i tuoi avversari;
> tu conserverai il tuo regno eterno,
> il tuo dominio per sempre».

Sono formati da tre unità, ciascuna delle quali esprime un pensiero completo. Questi modelli stilistici, peraltro, ci risultano familiari perché anche l'altra fonte principale della letteratura cananea, ossia le Scritture

ebraiche, impiegano il medesimo criterio di costruzione a blocchi, come si è visto con i versi dei Cananei, posti a coppie parallele:

> Ecco, i tuoi nemici, Jahvè,
> ecco, i tuoi nemici periranno,
> saranno dispersi tutti i malfattori.
> (Sal 92,10).

> Il tuo regno è regno di tutti i secoli,
> il tuo dominio si estende a ogni generazione.
> (Sal 145,13).

La ragione di questa somiglianza nella forma e nel contenuto va cercata nella formazione culturale: infatti, nonostante le significative differenze geografiche e culturali tra Ugarit e Israele, entrambi comunque facevano parte di una più vasta entità culturale che condivideva un vocabolario poetico e religioso comune.

Tale comunanza diventa significativa, dal momento che la letteratura dell'antico Israele conservata nella Bibbia può fare molta luce sulle oscurità e sulle lacune della letteratura cananea proveniente da Ugarit. D'altro canto, anche i testi di Ugarit ci consentono di comprendere i Cananei direttamente attraverso le loro parole più che attraverso le polemiche, spesso virulente, suscitate dagli scrittori biblici. Perciò ognuna delle due raccolte di scritti finisce con il gettare un po' di luce anche sull'altra, come tra poco vedremo.

Testi mitologici

Prenderemo ora in considerazione quei testi nei quali i protagonisti siano divinità e in cui manchi un qualsiasi riferimento agli uomini e a un contesto storico ben preciso.

Il «ciclo di Baal». Il ciclo più importante della letteratura cananea a noi giunto da Ugarit è legato alla figura del dio Baal, la divinità più importante del pantheon ugaritico.

Infatti, anche se a Ugarit veniva tributato un culto al sommo dio El, così come avveniva in tutto il mondo semitico (un fatto di cui abbiamo riprova da vari testi), sembra però che Baal lo abbia sostituito nel suo ruolo di divinità principale verso la fine del II millennio a.C. Un'ulteriore conferma di questo fatto deriva sia da fonti non letterarie, come le liste rituali e i nomi propri di persona, sia dal *ciclo di Baal*, il cui tema in breve può riassumersi nell'affermazione «Baal il Conquistatore è il nostro re!».

In più di una dozzina di tavolette sono riportati vari episodi oppure alcune varianti del *ciclo di Baal* che sottolineano l'importanza rivestita da questa divinità a Ugarit, ma molte sono frammentarie.

Tra gli studiosi, inoltre, non esiste ancora un accordo riguardo all'ordine in cui devono essere disposti i testi, e per tutti questi motivi risulta arduo stabilire con una certa fondatezza quale potesse essere stato lo sviluppo della trama del ciclo. Quel che appare chiaro, comunque, è il ruolo fondamentale riconosciuto a tre distinti episodi: la battaglia di Baal contro il Mare, la costruzione e la consacrazione della casa di Baal e l'incontro di Baal con la Morte.

Baal e il Mare. El, il capo del pantheon, aveva apparentemente incoraggiato una rivalità tra due divinità di una generazione più giovane di lui: il Mare (Yamm), chiamato «diletto di El» e anche con i titoli paralleli di «Principe del Mare» e di «Giudice del Fiume», e Baal, il figlio di Dagan (il cui nome significa «grano»).

In un primo momento sembra che il Mare abbia vinto la terra superiore e, in seguito a questa vittoria, invii un ultimatum al concilio degli dei presieduto da El:

> Messaggio del Mare, vostro padrone,
> vostro Signore, Giudice del Fiume:
> «El, consegna quello che stai nascondendo,
> quello che le masse nascondono,
> consegna Baal e le sue potenze,
> il figlio di Dagan: io assumerò
> la sua eredità».

Nonostante il fatto che El e l'assemblea divina vogliano arrendersi alla richiesta del Mare, Baal se ne mostra contrariato e avanza per ingaggiare battaglia contro il Mare. Con l'aiuto di bastoni magici forgiati per lui da Kothar wa-Hasis («abile e saggio»: l'artigiano divino, l'equivalente cananeo del greco Efesto), Baal sconfigge il suo avversario:

> Il bastone danzava nelle mani di Baal,
> come un avvoltoio dalle sue dita;
> colpì sul cranio il Principe del Mare,
> il Giudice del Fiume tra gli occhi;
> il Mare inciampò;
> cadde al suolo;
> le sue giunture tremarono;
> il suo corpo si afflosciò.
> Baal catturò e bevve il Mare;
> egli finì il Giudice del Fiume.

Il breve episodio non può essere compreso in maniera adeguata senza fare riferimento anche ad altri miti simili, ma ricchi di maggiori dettagli, propri del Vicino Oriente antico, specialmente quello conservato nel babilonese *Enuma elish*. In questo testo, infatti, il concilio degli dei viene minacciato dalla dea primordiale Tiamat (il «Mare»). L'unico in grado di salvare le divinità è il giovane dio della tempesta, Marduk, che acconsente all'impresa soltanto a patto che gli venga poi accordata

una piena autorità sugli dei e sugli uomini. Dopo la loro battaglia, descritta con profusione di particolari, Marduk forma gli elementi del cosmo dai cadaveri degli avversari sconfitti e viene proclamato signore supremo. Nonostante alcune divergenze nel presentare alcuni dettagli, sembra che in questo caso si abbiano davanti due versioni di una sola storia, che racconta in quale modo un dio più giovane sia giunto ad assumere il comando sui suoi simili; analoghi racconti sulle origini si trovano anche nell'antica Anatolia, in Grecia e in India. Come Marduk, anche Baal è un dio della tempesta: è chiamato «colui che cavalca le nubi» (si confronti l'espressione con l'epiteto omerico di Zeus, «l'adunatore dei nembi»); la sua arma è il fulmine; egli infine è il responsabile delle piogge nella loro stagione.

Molti di questi aspetti di Baal sono attribuiti anche a Jahvè, il Dio degli Israeliti. Anch'egli, infatti, è «colui che cavalca le nubi» (Sal 68,4); egli

fa delle nubi il suo carro
cammina sulle ali del vento,
fa dei venti i suoi messaggeri,
delle fiamme guizzanti i suoi ministri.

(Sal 104,3s.).

In vari passi biblici, inoltre, si trovano anche alcune allusioni a un conflitto primordiale tra Jahvè e il mare; notevole a questo riguardo è soprattutto Gb 26,12s.:

Con forza agita il mare,
e con intelligenza doma Rahab.
Al suo soffio si impadronisce del mare,
la sua mano trafigge il serpente tortuoso.

(Si veda anche Sal 89,9s. e Is 27,1).

La Bibbia, tuttavia, non presenta una versione articolata e completa di questa lotta primordiale, dal momento che, secondo l'antica tradizione israelita, soltanto un evento storico e non uno mitico poteva avere un valore normativo: la sconfitta dell'esercito egizio presso il mar Rosso.

Ma frequentemente il linguaggio usato per celebrare questo evento derivava dal mito cananeo. A questo riguardo, il Salmo 77,16-21 inserisce in un ricordo delle antiche gesta di Dio quanto segue:

È il tuo braccio che ha salvato il tuo popolo,
i figli di Giacobbe e di Giuseppe.
Ti videro le acque, Dio,
ti videro e ne furono sconvolte;
sussultarono anche gli abissi.
Le nubi rovesciarono acqua,
scoppiò il tuono nel cielo;
le tue saette guizzarono...
Sul mare passava la tua via,
i tuoi sentieri sulle grandi acque...
Guidasti come gregge il tuo popolo
per mano di Mosè e di Aronne.

(Si veda anche Is 51,9s.).

Proprio i vocaboli usati in riferimento all'avversario di Baal, inoltre, sono ripresi dai poeti biblici, come in Ab 3,8:

Forse contro i fiumi, Jahvè,
contro i fiumi si accende la tua ira
o contro il mare il tuo furore?

E in Sal 114,1ss. la coppia «mare/fiume» che si ritrova nei formulari viene parzialmente storicizzata:

Quando Israele uscì dall'Egitto,
la casa di Giacobbe da un popolo barbaro...
il mare vide e si ritrasse,
il Giordano si volse indietro.

Nei testi in prosa in cui si racconta, con una elaborazione più compiuta, la storia della liberazione di Israele, la narrazione della divisione delle acque durante il passaggio del mar Rosso viene ripetuta nel momento in cui si attraversa il Giordano, riflettendo ancora una volta l'antico parallelismo.

La casa di Baal. Dopo una interruzione piuttosto ampia, il *ciclo di Baal* riprende con una descrizione del banchetto per la vittoria di Baal.

Uno dei servi di Baal prepara un banchetto degno di «Baal il Conquistatore, il Principe, il Signore della Terra»:

Egli prese in mano una tazza,
un calice in entrambe le mani,
una grande coppa, decisamente voluminosa,
una brocca per stupire un mortale,
una tazza sacra che le donne non devono vedere,
un calice su cui Asherah non deve posare lo sguardo;
egli prese mille boccali di vino,
ne versò diecimila dalla sua brocca per mescere.

In questo punto si trova un'altra interruzione del testo, cui poi fa seguito un lungo resoconto di una battaglia ingaggiata da Anat, la divinità femminile che, tra le tre principali, viene descritta nei testi di Ugarit con i toni più vividi. Le altre due, Asherah (Athiratu in lingua ugaritica) e Astarte (Athtartu), compaiono solo di rado e generalmente in passi formulari che gettano ben poca luce sul loro carattere. Anat, invece, è una figura di primo piano nel *ciclo di Baal*, e riveste una posizione adeguata se si considera la peculiarità del suo rapporto con Baal: è sua sorella e sua moglie. Da quanto è indicato in questa descrizione del suo stile marziale, Anat risulta essere una divinità violenta:

Le teste rotolavano sotto di lei come palle,
le mani volavano sopra di lei come locuste,
le mani dei guerrieri come sciami di cavallette.
Ella attaccava le teste alla sua schiena,
legava le mani alla sua cintura.
Ella si immergeva fino alle ginocchia nel sangue dei soldati,
fino alle mani nel cruore dei guerrieri;
con un bastone respinse i suoi nemici,
con la corda del suo arco, i suoi avversari.

Dopo questa cruenta battaglia, Anat si purifica:

Attinse acqua e si lavò,
la rugiada dei cieli, l'olio della terra,
la pioggia del Cavaliere delle Nubi,
la rugiada che i cieli versano,
la pioggia che viene versata dalle stelle.

Nella scena successiva, Baal manda messaggeri a chiamare Anat; il suo invito è di tono lirico:

Messaggio di Baal il Conquistatore,
la parola del Conquistatore dei guerrieri:
«Allontana la guerra dalla terra,
porta l'amore sul campo,
riversa la pace nel cuore della terra,
fa piovere l'amore sulla terra dei campi.
Sbrigati! affrettati! corri!
Corri da me con i tuoi piedi,
accorri da me con le tue gambe;
perché io ho una parola da dirti,
una storia da raccontarti:
la parola dell'albero e l'incantesimo della pietra,
il sussurro dei cieli alla terra,
dei mari alle stelle.
Io comprendo il fulmine che i cieli non conoscono,
la parola che gli uomini non sanno,
e che le folle della terra non possono capire.
Vieni e te la rivelerò:
in mezzo al mio monte, il divino Tsafon,
nel santuario, sul monte della mia eredità,
nel luogo piacevole, sulla collina che io ho conquistato».

Quando Anat vede i messaggeri di Baal avvicinarsi, è assalita dal timore che Baal sia minacciato da un altro nemico. Elenca i vari nemici di Baal che sono stati sconfitti; primo tra quelli è il Mare, a cui viene attribuita una lunga serie di epiteti, tra cui «il dragone», «il serpente attorcigliato» e «il mostro dalle sette teste». Stranamente, però, Anat rivendica a se stessa il merito della sconfitta del Mare, così come degli altri nemici appena ricordati. Quindi doveva esistere evidentemente più di una versione relativa alla sconfitta del Mare da parte di Baal, visto che quella a noi giunta non fa menzione della partecipazione di Anat alla battaglia; analogamente, non abbiamo alcun racconto che ci parli di un combattimento tra Baal e altri avversari quali «il divino vitello, il Ribelle», «la cagna di El, il Fuoco», oppure «la figlia di El, Zebub». La presenza di tali lacune nelle nostre conoscenze rappresenta in fondo un monito salutare, che ci rammenta quanto sia limitata la natura del nostro campione della letteratura ugaritica e quante siano le difficoltà nel porre in sequenza le varie tavolette del *ciclo di Baal*, per formare una narrazione continua.

Quando i messaggeri di Baal assicurano Anat che non c'è alcun pericolo e le comunicano l'invito di Baal, Anat si prepara per fare visita a Baal. A questo punto si trova ancora una lacuna del testo e, quando riprende la narrazione, ci troviamo finalmente al tema centrale di questa tavoletta: la costruzione di una dimora permanente per Baal. Nella parte mancante probabilmente Baal si lamentava con Anat del fatto che, nonostante la sua vittoria sul Mare, egli non ha una casa come gli altri dei. La parola *casa* in lingua ugaritica, come anche in ebraico, ha diverse accezioni; in questo caso, probabilmente, non indica soltanto una abitazione, ma proprio una dimora permanente per il dio, quindi un tempio. La costruzione di un tempio per il dio che è riuscito vittorioso sulle forze del caos, del resto, è un motivo caratteristico; nell'*Enuma elish*, per esempio, dopo che Marduk ha instaurato l'ordine cosmico e creato gli uomini dal sangue dello sposo di Tiamat, gli dei stessi costruiscono per lui un tempio e, dopo il suo completamento, sono suoi ospiti al banchetto inaugurale. Perciò la promozione di Baal a sovrano sugli dei e sugli uomini risulta incompleta fino a quando egli non otterrà una casa, analogamente a tutte le altre divinità.

Anat si reca da El per ottenere la sua approvazione per costruire questo tempio per Baal; ma nell'avanzare la sua richiesta, Anat, conformemente alla sua indole, prospetta anche una minaccia di violenza in caso di rifiuto:

Io fracasserò il tuo capo;
io farò gocciolare di sangue i tuoi capelli grigi,
la tua barba grigia di cruore.

Prima che El possa dare il suo assenso, tuttavia, la sua consorte, Asherah, deve dichiararsi d'accordo; blandita con alcuni doni meravigliosi, appositamente forgiati per lei da Kothar, l'artigiano divino, intercede per Baal:

Tu sei grande, El, tu sei veramente saggio;
la tua barba grigia ti istruisce davvero...
Ora Baal farà cominciare la stagione delle piogge,
la stagione degli uadi in piena;
e farà risuonare la sua voce tra le nubi,
scaglierà il suo fulmine sulla terra.
Lasciagli completare la sua casa di cedro!
lasciagli costruire la sua casa di mattoni!

Anat porta al fratello la notizia dell'approvazione di El; Baal allora raccoglie materiali adatti per la sua costruzione (argento, oro, lapislazzuli) e incarica Kothar di iniziare il lavoro. Quando però discutono del progetto, Kothar gli raccomanda di inserire una finestra; nonostante le ripetute esortazioni di Kothar, tuttavia, Baal rifiuta. La casa viene costruita e, insieme alle altre divinità, Baal celebra il completamento della costruzione con un banchetto, al termine del quale compie un giro trionfale per il suo regno. Quando ritorna, sembra che abbia cambiato idea sulla finestra e chiede a Kothar di costruirgliene una; da questa finestra, appropriatamente definita come una fessura tra le nubi, Baal tuona, la terra trema e i suoi nemici fuggono. L'investitura di Baal come sovrano è ormai completa.

Baal e la Morte. L'episodio citato si conclude con questo proclama da parte di Baal:

Nessun altro, re o non re,
stabilirà il suo potere sulla terra.
Io non manderò alcun tributo alla Morte, figlia di El,
nessun omaggio al Diletto di El, l'Eroe.
Che la Morte pianga se stessa,
che il Diletto si lagni nel suo cuore;
perché io da solo regnerò sugli dei;
io solo renderò fertili divinità e uomini;
io solo soddisferò le folle della terra.

Questa sfida lanciata alla Morte si spiega meglio se si considera che il trionfo di Baal sulla Morte era rimasto incompleto: anche se ha sconfitto il Mare ed è stato proclamato re dall'assemblea divina, l'enorme forza della Morte non è stata ancora soggiogata.

Come già il Mare, anche la Morte è figlia di El: perciò sembra che Baal non possa assumere effettivamente la sua sovranità sugli dei prima di aver eliminato anche questo rivale. L'enigmatica disputa tra Baal e Kothar sul fatto che la casa di Baal debba avere o meno una finestra può perciò costituire un indizio della consapevolezza di Baal di questa necessità. L'iniziale riluttanza di Baal, infatti, si può meglio comprendere se la si confronta con Ger 9,21:

La Morte è entrata per le nostre finestre,
si è introdotta nei nostri palazzi,
abbattendo i fanciulli nella via
e i giovani nelle piazze.

In seguito alla decifrazione dei testi ugaritici è risultato evidente che dietro a molti passi biblici che menzionano la morte si trova almeno un riferimento indiretto alla divinità cananea che rappresenta la morte (in ebraico e in ugaritico: *mot*) e che non designa semplicemente la cessazione della vita. Il versetto di Ger 9,21 è uno dei passi di questo tipo e può costituire il riflesso di una credenza popolare secondo la quale il dio della Morte entrava nelle case attraverso le finestre. Se il racconto viene visto sotto questa luce, si comprende perché Baal in un primo momento non voglia far inserire una finestra nella sua casa: perché teme di offrire alla Morte una via di accesso; in un secondo momento, dopo il banchetto inaugurale e la sua marcia trionfale, egli pensa che ora il potere nelle sue mani sia più saldo.

In ogni caso, dopo aver proclamato la sua supremazia, Baal invia messaggeri alla Morte; i loro nomi sono Gapn e Ugar («vigna» e «campo», che riflettono in maniera appropriata l'aspetto di Baal in quanto dio della tempesta che porta la fertilità e anticipa così, per antitesi, il contesto che seguirà). Baal ordina loro:

Dirigetevi verso il centro della città, la Palude,
la Melma, la sua casa reale,
la Flemma, la terra della sua eredità.

Il regno della Morte, nell'oltretomba, è, come la tomba, un luogo umido, tenebroso, sgradevole; lo si raggiunge a partire dal suo territorio sulla terra, il deserto arido e caldo dove (continua Baal)

Il Sole, la torcia degli dei, brucia,
i cieli luccicano sotto il dominio del Diletto di El,
[la Morte.

Dopo essere stati adeguatamente messi in guardia e istruiti, i due messaggeri di Baal partono. Dal momento che in questo punto il testo è guasto e forse ci manca una intera tavoletta, non è del tutto chiaro quale sia il messaggio di Baal: un'ipotesi plausibile è che Baal voglia invitare la Morte nel suo nuovo palazzo. Ma la Morte non gli concederà queste finezze; Baal è già condannato perché ha distrutto il Mare e per le conseguenze cosmiche di tale suo atto e perciò la sentenza è di morte. Gapn e Ugar, quindi, ritornano con la risposta della Morte:

Un labbro alla terra, un labbro ai cieli;
egli allunga la sua lingua fino alle stelle.
Baal deve entrare dentro di lui;
egli deve scendere dentro la sua bocca
come una pagnotta di olive,
il prodotto della terra,
il frutto degli alberi.

Allora, senza mostrare alcun segno di resistenza, Baal si dichiara d'accordo:

Salve, Morte figlia di El!
Io sono tuo servo; io sono tuo per sempre.

La tavoletta in questo punto risulta molto frammentaria e perciò ci rimane soltanto l'abbozzo di una trama.

Baal prende con sé tutto il suo equipaggiamento (nubi, venti, fulmini, pioggia) e i suoi compagni, e avanza verso l'oltretomba; poi, ci viene detto, «gli dei sapranno che sei morto». Sembra che questo si verifichi realmente, perché quando ricomincia un testo leggibile si trovano due messaggeri che riferiscono a El:

Arrivammo al luogo gradevole, al pascolo del deserto,
presso gli amabili campi sulla terra di Morte.
Giungemmo sopra Baal:
era caduto al suolo.
Baal il Conquistatore è morto;
il Principe, il Signore della Terra è defunto.

La reazione di El inizialmente è improntata al dolore:

Egli sparse terra sul suo capo in segno di lutto,
sul suo cranio la polvere in cui era rotolato;
coprì i suoi fianchi con un panno ruvido.
Tagliò i suoi capelli con un coltello,
gli fece delle incisioni con un rasoio;
gli tagliò le guance e il mento,
raccolse le sue braccia con un pettine,
ripulì il suo petto come un giardino,
rastrellò la sua schiena come una valle.
Alzò la voce e gridò:
«Baal è morto: cosa succederà ai popoli?
il figlio di Dagan: cosa succederà alla gente?».

Nel frattempo anche Anat scopre il cadavere di Baal e rende manifesto il suo lutto nella stessa caratteristica maniera. Poi, con l'aiuto del Sole, riporta il cadavere di Baal al monte Tsafon, dove lo seppellisce, offrendogli un appropriato sacrificio funebre. Infine si dirige alla dimora di El, dove, in seguito al suo annuncio della morte di Baal, El propone ad Asherah che uno dei suoi figli prenda il posto di Baal come re; ma almeno due tentano l'impresa senza riuscire a dimostrarsi all'altezza.

Dopo un'altra notevole lacuna del testo, si trova infine una descrizione di Anat che sta per incontrare la Morte:

Come il cuore di una mucca per il suo vitello,
come il cuore di una pecora per il suo agnello,
così era il cuore di Anat per Baal.

Anat afferra la Morte per le sue vesti e insiste perché le consegni suo fratello; la Morte rifiuta, o almeno non è in grado di soddisfare la richiesta. Il tempo passa; in assenza di Baal, le forze della siccità e della sterilità hanno preso il sopravvento: «i cieli luccicavano sotto il dominio della Morte, la figlia di El». Anat si avvicina di nuovo alla Morte. Non si verificano scambi di parole, ma questa volta la sorella di Baal si mostra tanto violenta nel suo dolore quanto sa esserlo in combattimento:

Afferrò la figlia di El, la Morte:
con una spada la fendette;
con un setaccio la vagliò;
con un fuoco la bruciò;
con un macinino la triturò;
la seminò nei campi.

Questa immagine agricola è singolare: per poter riportare alla vita Baal, il defunto dio della fertilità, per poter distruggere la Morte, il dio vivente della sterilità, si devono ripetere i misteriosi processi del ciclo naturale secondo un procedimento rituale. È importante notare che in questo contesto siamo di fronte non a un ciclo annuale, ma piuttosto a una calamità periodica che può causare una siccità prolungata; se mancheranno le piogge invernali, apportatrici di vita, non ci saranno raccolti, non ci sarà cibo per gli animali e neppure per gli uomini.

Nel mito tutto ciò è rappresentato dalla lotta tra Baal e la Morte; con la morte di Baal, prevalgono le forze della sterilità e Baal può essere richiamato alla vita soltanto con la morte della Morte. Solamente se la Morte, il cui appetito è insaziabile, le cui fauci spalancate hanno inghiottito Baal come un agnello oppure come un capretto, viene a sua volta inghiottita, la potenza di Baal può ritornare.

Nella scena successiva, El fa un sogno profetico in cui prevede la restaurazione di Baal e le sue conseguenze:

In un sogno di El, il Benevolo, il Compassionevole,
in una visione del Creatore del Tutto,
i cieli piovevano olio,
negli uadi scorreva del miele.

La potenza di Baal viene ripristinata e, come dirà poi un tardo erede della tradizione cananea (1 Cor 15,54s.):

La Morte è stata inghiottita per la vittoria.
Dov'è, o Morte, la tua vittoria?
Dov'è, o Morte, il tuo pungiglione?

(Si veda anche Is 25,8 e Os 13,14).

Il *ciclo di Baal* non termina affatto a questo punto: rimane ancora la sua vendetta sui rivali e anche un'altra fortunata battaglia contro la Morte, dopo un intervallo di sette anni. Tale battaglia conferma che l'analisi di quest'ultimo episodio è corretta se esso viene inteso come la rappresentazione mitica di un evento occasionale, piuttosto che di uno annuale.

Il rapporto tra El e Baal risulta complesso. Da un punto di vista semplicemente narrativo, è difficile non avvertire quella di El come una entusiastica accettazione del dominio di Baal. Nel primo episodio El vuole consegnare Baal al Mare, «diletto di El»; nel secondo, sia El che Asherah disprezzano la posizione di Baal, poiché «egli non ha una casa come le altre divinità»; e

nel terzo episodio, nonostante il suo reale dolore (per quanto stilizzato) per la morte di Baal, El si mostra sollecito a proporre sostituti, scegliendoli nell'ambito della sua stessa famiglia. Inoltre, in tutto il ciclo, El rimane il capo del pantheon e presiede il concilio degli dei. Tuttavia proprio questo ciclo, il più ampio tra tutti i testi di Ugarit a noi giunti, narra dell'ascesa di Baal a una posizione di maggiore importanza. Perciò si può per lo meno avanzare l'ipotesi che l'ideologia cananea non fosse statica e che la letteratura mitologica riflettesse tale mancanza di rigidità. Anche se Baal era diventato il dio protettore di Ugarit, infatti, ciò non significa che i suoi cittadini rifiutassero il culto di El oppure che ricusassero la concezione propria della tradizione sul ruolo di El nel mondo divino.

Altri testi mitologici. In altri testi provenienti dal medesimo contesto archeologico del *ciclo di Baal*, El ha invece un ruolo dominante, a volte perfino esclusivo. Perciò si prenderanno ora brevemente in esame alcuni di questi passaggi meglio conservati, che riguardano altre divinità cananee.

La nascita degli dei belli e benevoli. A differenza degli altri testi che abbiamo preso in considerazione, questa tavoletta (di cui ci restano settantasei righe) riunisce insieme materiale mitologico e rubriche rituali; sembra anzi che il mito costituisse una sorta di libretto di accompagnamento per l'azione prescritta dal rito.

La parte centrale della tavoletta descrive il concepimento e la nascita delle divinità Aurora (Shahr) e Crepuscolo (Shalim). All'inizio El si trova sulla riva del mare, dove due donne si eccitano osservando la sua virilità:

> La mano [un eufemismo] di El divenne lunga come
> quella del Mare,
> la mano di El lunga come quella dell'Oceano.

In un linguaggio pieno di doppi sensi ci viene raccontato di come El abbia ucciso e quindi cotto un uccello e di come in un secondo momento abbia sedotto le donne:

> Le due donne divennero spose di El,
> spose di El per sempre.
> Egli si inchinò profondamente, baciò le loro labbra;
> ecco, le loro labbra erano dolci,
> dolci come melagrane.
> Quando le baciò, esse concepirono,
> quando le abbracciò, divennero pregne;
> cominciarono il travaglio e diedero alla luce l'Aurora
> e il Crepuscolo.

In questo modo vengono generati due figli divini da El, che è in pieno possesso del suo vigore e della sua virilità. In quanto sua progenie, essi «succhiano le mammelle della Signora», la principale consorte di El, la dea Asherah. Ma i due giovani dei hanno un appetito insaziabile, paragonabile (visto che viene usata la stessa espressione formulare) a quello della stessa Morte:

> Un labbro alla terra,
> un labbro ai cieli:
> nelle loro bocche entravano
> gli uccelli dei cieli e i pesci del mare.

Così, per ordine di El, i due giovani dei vengono esiliati nel deserto; dopo sette anni viene infine loro concesso di ritornare sulla terra per «la custodia del seminato»; qui il testo si interrompe.

Questa sintesi non si preoccupa di affrontare i molti problemi di interpretazione sollevati da questo testo piuttosto laconico e perciò non risulta chiaro in quale modo si possa collegare la prima parte della tavoletta a quanto si è appena raccontato. La tavoletta esordisce con una invocazione in prima persona agli «dei belli e benevoli», quasi certamente l'Aurora e il Crepuscolo, che sono sì figure secondarie, ma comunque istituzionalizzate del pantheon ugaritico. L'Aurora, tra l'altro, viene anche ricordata nella tradizione biblica (Is 14,12). Si può cercare di spiegare il loro esilio nel deserto ricorrendo a una visione mitica della loro origine, quale veniva percepita dagli antichi: per costoro, infatti, sia il giorno che la notte provenivano dall'oriente e, nella prospettiva dei Cananei, sul confine orientale del loro territorio si trovava il grande deserto siriaco.

Invece i particolari del rituale, secondo il quale si devono ripetere determinate parole e azioni per ben sette volte alla presenza del re, della regina e della corte reale, ci rimangono del tutto oscuri. Sono nominate diverse divinità, si devono offrire numerosi sacrifici e, anche se si individuano alcuni legami terminologici con la parte mitica, risulta comunque difficile offrire una interpretazione coerente di tutto l'insieme. Pare improbabile, però, che le due parti non siano in qualche modo collegate. Ciò che appare chiaro è che il mito rappresenta El nel pieno godimento delle sue facoltà riproduttive ed è probabile che l'interesse di fondo del rituale e delle parti narrative sia costituito appunto dal mantenimento della fertilità.

Il matrimonio di Nikkal e del dio della luna. Questo testo, relativamente breve, è una sorta di epitalamio che celebra il matrimonio del dio della luna (Yarikh), «la lampada dei cieli» con Nikkal wa-Ib. La prima parte di quest'ultimo nome composto deriva in definitiva dal titolo sumerico della dea della luna Ningal, «grande signora», mentre la seconda metà è derivata dalla stessa radice da cui proviene anche il vocabolo che significa «frutta».

La tavoletta si apre con una invocazione a Nikkal e a

Khirkhib, una divinità altrimenti sconosciuta chiamata «il re dell'estate», e racconta poi della passione della luna per Nikkal. Per ottenere la promessa sposa, egli ricorre ai servigi di Khirkhib, un dio che assume la funzione di mediatore per i matrimoni, e offre al padre quale prezzo per la sposa mille pezzi di argento, diecimila pezzi d'oro, gemme di lapislazzuli e anche il rango reale.

Khirkhib propone alla luna di sposare Pidray («nebbiosa»), la figlia di Baal, oppure qualcun'altra delle sue figlie, ma la luna è irremovibile: il matrimonio con Nikkal viene infine combinato e il prezzo per la sposa pagato:

Suo padre sistemò il giogo della bilancia;
sua madre i piatti della bilancia;
i suoi fratelli arrangiarono i supporti;
le sue sorelle si occuparono dei pesi.

Questa parte della tavoletta termina con un'altra invocazione: «Lasciami cantare di Nikkal wa-Ib, la luce della luna; possa la luna darti luce».

La seconda parte della tavoletta, altrettanto breve, consta di un'altra invocazione sotto forma di inno alle dee del parto, le Sagge Donne (Kotharatu), chiamate anche «le Cantatrici, le Rondini». La loro presenza, come nel racconto della nascita di Aqhat (si veda oltre), garantisce il concepimento e un parto sicuro dei bambini.

Il banchetto di El. Questa breve tavoletta ci regala una semplice visione degli dei e soprattutto di El, mentre partecipano a un simposio rituale. El invita gli dei a casa sua, dove ha preparato una festa; tra loro vi sono il dio della luna, Astarte e Anat.

Gli dei mangiarono e bevvero;
bevvero vino finché non furono sazi,
nuovo vino finché non furono ubriachi.

A questo punto la festa diventa turbolenta e gli ospiti vengono rimproverati dai guardiani di El; anche El viene biasimato, in apparenza perché consente un comportamento sregolato. Ma alla fine anche El si ubriaca e decide di ritirarsi; per la strada, però, è vittima di una allucinazione provocata dall'alcool e vede una figura con due corna e una coda (un possibile archetipo satanico). Nonostante l'aiuto fornito da due assistenti,

El cadde nei suoi escrementi e nelle sue urine,
El [divenne] come quelli che scendono nella terra.

Egli è completamente ubriaco. Il rovescio della tavoletta è invece estremamente frammentario, ma sembra che, in modo molto appropriato, contenga un rimedio per il mal di testa.

Verso la metà del testo si trova la descrizione di El mentre sta, seduto sul trono, nel suo *mrzh* («simposio»). Il *mrzh* era una istituzione rituale che ha goduto di una larga diffusione nel tempo e nello spazio, e viene menzionata diverse volte nei testi provenienti da Ugarit (tra cui una volta anche nei testi frammentari dei Refaim, per i quali si veda oltre), due volte nella Bibbia (Ger 16,5; Am 6,7) e in testi fenicio-punici di Sidone e di Marsiglia. Si trova un riferimento a questo rituale anche in lingua aramaica, in un testo proveniente da Elefantina, in Egitto; in nabateo, nei testi provenienti da Petra e spesso in quelli trovati a Palmira. Gli studiosi non sono riusciti a formulare una ipotesi che trovi tutti d'accordo su quale potesse essere precisamente il carattere di questa istituzione, specialmente quando si affronta la questione di un suo possibile collegamento con le pratiche e le commemorazioni funerarie. Non c'è dubbio, comunque, che in questo testo si ritrovi almeno una parte del suo sfondo mitologico.

Testi epici

I due cicli letterari cananei più importanti in cui compaiono degli uomini tra i protagonisti sono quelli di *Aqhat* e di *Kirta*. Come nelle più note epopee classiche e in altre fonti del Vicino Oriente antico (un esempio delle quali è la mesopotamica *Epopea di Gilgamesh*), tuttavia, le divinità nella narrazione rivestono un ruolo estremamente significativo.

Da un punto di vista temporale, le azioni, sia nel regno divino che in quello umano, si svolgono in un'unica dimensione ininterrotta. Così, anche se non viene indicato un tempo specifico in nessuno di questi due testi, sappiamo comunque che si tratta di un periodo che è storico, almeno nel senso che si tratta di avvenimenti collocati in un periodo in cui l'ordine del mondo era già stato stabilito.

Aqhat. Si tratta di un titolo già antico, perché viene riportato come segno di catalogazione all'inizio della terza tavoletta principale di questo ciclo. La storia fa parte di una narrazione, più ampia, relativa al padre di Aqhat, Danel, una figura regale la cui giustizia e saggezza erano leggendarie (si veda Ez 14,14; 14,20; 28,2). I frammenti di questo ciclo che sono giunti fino a noi parlano del rapporto tra Danel e suo figlio. Nella parte iniziale del passo da noi posseduto si descrive Danel mentre esegue un rito di incubazione, della durata di sette giorni, perché non aveva figli.

Per ben cinque volte nel corso di *Aqhat* si menziona un periodo di sette giorni o di sette anni e questo avviene anche altrove nel *corpus* ugaritico: l'iniziale sconfitta della Morte da parte di Baal dura sette anni e, come vedremo, Danel maledirà la terra per ottenere che Baal sia privato dei suoi poteri per generare:

Per sette anni lascia che Baal sia inattivo,
otto, il Cavaliere delle Nubi:
nessuna rugiada, nessun acquazzone,
nessun fluttuare dei due mari,
nessun beneficio della voce di Baal.

Questa affermazione riporta alla memoria l'alternanza di sette anni di abbondanza e di sette anni di carestia nella storia biblica di Giuseppe. L'uso frequente del numero sette vale peraltro anche per i giorni: sia nei testi di Ugarit che nella Bibbia, sette giorni è la lunghezza convenzionale di un viaggio e l'imminente rivelazione a Danel ricorda ancora una volta la chiamata di Dio a Mosè, avvenuta anche questa al settimo giorno (Es 24,16). Tra gli altri esempi desunti dalla Bibbia si richiamino i sette giorni della creazione al principio del *Genesi* e il vero e proprio *tour de force* della caduta di Gerico, che avvenne al settimo giorno, dopo che sette sacerdoti che suonavano sette trombe avevano marciato per sette volte intorno alla città. Rimane improbabile che l'uso ripetuto del numero sette rappresenti qualcosa di più che una tradizione letteraria, ma il fatto che si ripresenti frequentemente nella letteratura ugaritica e in quella biblica rende più evidente lo stretto rapporto che intercorre tra le due.

Il settimo e ultimo giorno del rito di Danel, dunque, Baal, protettore di Danel, pronuncia una perorazione per la causa di Danel davanti all'assemblea degli dei:

A differenza dei suoi fratelli, egli non ha figli;
non ha un erede, come ce l'hanno i suoi cugini;
eppure ha offerto agli dei da mangiare,
ha offerto ai santi da bere.

In risposta, El benedice Danel e poi elenca tutti i benefici che un figlio potrà procurarsi:

Quando bacerà la moglie, ella diventerà pregna;
quando la abbraccerà, ella concepira:
diventerà pregna, partorirà, concepirà;
e ci sarà un figlio nella sua casa,
un erede dentro il suo palazzo,
per erigere una stele per il suo divino antenato,
un tempietto di famiglia nel santuario;
per liberare il suo spirito dalla terra,
per proteggere i suoi passi dalla Melma;
per annientare coloro che si ribellano contro di lui,
per respingere i suoi oppressori;
per mangiare la sua offerta nel tempio di Baal,
la sua porzione nel tempio di El;
per reggergli la mano quando è ubriaco,
per sostenerlo quando è pieno di vino;
per aggiustare il suo tetto quando fa acqua,
per lavare i suoi vestiti quando sono sporchi.

Rincuorato dalla promessa della divinità, Danel ritorna al suo palazzo, dove, grazie all'assistenza delle Donne Sagge, le dee del matrimonio e del parto, dopo sette giorni avviene il concepimento.

Questa lista dei doveri connessi al rituale e agli obblighi filiali lascia trasparire l'intento didattico, che costituisce una delle finalità dell'epopea: insegnare all'uditorio quale fosse un comportamento sociale corretto, che riguardasse non soltanto le responsabilità che un figlio ha verso suo padre, ma anche quale dovesse essere la condotta esemplare che devono tenere il sovrano, le figlie e le sorelle e, in ultima analisi, tutti gli uomini tra di loro, nei loro complessi rapporti sociali, e nei confronti delle divinità.

La figura del patriarca senza figli è un luogo comune nella letteratura cananea: come vedremo, anche l'esordio della narrazione di *Kirta* è straordinariamente simile a quella del ciclo di Danel. Anche nel *Genesi*, del resto, Abramo, Isacco e Giacobbe inizialmente sono privi di figli, oppure non hanno discendenti dalle loro mogli favorite o più importanti. In ogni caso, viene loro promessa una progenie dalla divinità protettrice: nel caso di Abramo, nel contesto di una rivelazione notturna, come quella di Danel (Gn 15); in quello di Isacco, invece, in risposta a una preghiera del patriarca (Gn 25,21). Nel più ampio ciclo di Giacobbe, infine, la promessa di numerosi discendenti viene fatta di notte (Gn 28,11-17) ed è garantita quale risposta alla specifica preghiera della moglie favorita di Giacobbe, Rachele (Gn 30,22). Le storie di Anna (madre di Samuele), dei genitori di Sansone e, in qualche misura, di Giobbe sono ulteriori variazioni su questo motivo. Nelle narrazioni bibliche relative agli antenati di Israele che si sono conservate nel *Genesi*, inoltre, risulta altrettanto significativo il fatto che la divinità protettrice, che pronuncia la benedizione per ciascun patriarca, in altri passi sia identificabile in maniera inequivocabile con El, anche se nelle fonti in questione viene chiamata Jahvè (si veda Es 6,3; cfr. Gn 14, 19s.; 49,25). Se si considerano con attenzione gli epiteti con cui questa divinità è indicata nella letteratura biblica e soprattutto nel *Genesi*, infatti, essa non è altri che il capo del pantheon cananeo. È comunque degno di nota il fatto che nel testo di *Aqhat* la benedizione venga impartita da El, anche se Baal è il protettore di Danel (come indica il suo epiteto, «l'uomo del Guaritore»); Baal infatti riveste soltanto un ruolo di mediazione tra il sovrano senza prole ed «El, il Toro, il Creatore di Tutto».

La terza sezione della prima tavoletta di questo ciclo composto di tre tavolette, invece, è guasta nella sua parte centrale; in questa sezione doveva essere narrata la nascita del figlio di Danel, Aqhat. La storia riprende più avanti. Mentre Danel si trova alle porte della città, impegnato nelle sue mansioni di giudice, che erano proprie del sovrano, e sta giudicando alcuni casi di ve-

dove e di orfani, vede Kothar che si avvicina con l'arco e le frecce. L'artigiano divino consegna questa arma a Danel come dono per il figlio; dopo un adeguato banchetto, preparato dalla moglie di Danel per l'ospite divino, il dio se ne va.

Nell'episodio successivo Anat, dopo aver ammirato l'arma meravigliosamente lavorata, si mostra disposta a comprarla da Aqhat; egli rifiuta, pur impegnandosi a fornire comunque il materiale necessario per la costruzione di un altro arco da parte di Kothar. Anat allora si spinge oltre:

> Se tu vuoi la vita eterna, Aqhat l'Eroe,
> anche se tu vuoi la vita eterna, io te la darò,
> l'immortalità: io la farò tua.
> Tu potrai uguagliare negli anni Baal,
> nei mesi i figli di El.

Aqhat rifiuta di nuovo e questa volta la sua risposta oltrepassa i giusti limiti:

> Non mentirmi, o Vergine,
> perché con un eroe le tue bugie sono sprecate.
> Un mortale, che cosa ottiene alla fine?
> che cosa ottiene un mortale, alla fine?
> Calce versata sul capo,
> calcina sulla cima del suo cranio.
> Come ogni uomo muore, così anche io morirò;
> sì, anch'io sicuramente morirò.
> E ho qualche cosa d'altro da dirti:
> gli archi sono per gli uomini!
> Vanno forse a caccia le donne?

La prima parte della risposta di Aqhat, particolarmente realistica, è piuttosto pungente: implicitamente nega che Anat abbia la capacità di fornirgli ciò che ella aveva promesso, poiché nella sua prospettiva la vecchiaia e la morte sono inevitabili. Ma quando insulta l'abilità di Anat con le armi, Aqhat sta sfidando l'essenza stessa della dea. Anat replica, come suo solito, con una furibonda minaccia e si reca da El a riferirgli l'accaduto.

La seconda tavoletta del ciclo, la più breve, conserva soltanto due delle quattro colonne originarie. Nella prima El aderisce, apparentemente con riluttanza, all'insistente richiesta di vendetta di Anat e nell'ultima Anat porta a compimento la sua minaccia:

> Quando Aqhat si sedette per mangiare,
> il figlio di Danel per il suo pasto,
> gli avvoltoi piombarono su di lui,
> uno stormo di uccelli spiccò il volo.
> Tra gli avvoltoi piombò Anat;
> lei lo pose [Yatpan, paggio di Anat] su Aqhat.
> Egli lo colpì per due volte sul cranio,
> per tre volte sopra l'orecchio;
> come un macellatore fece scorrere il suo sangue,
> come un macellaio, gli arrivava alle ginocchia.
> Il suo respiro come vento lo lasciò,
> il suo spirito come una brezza,
> come fumo dalle sue narici.

La fine di questa tavoletta e l'inizio della successiva risultano gravemente danneggiate. Sembrerebbe però che Anat si rammarichi per la sua azione, almeno in parte perché, mentre Aqhat veniva ucciso, il suo arco cadde in mare.

Quando il testo ritorna leggibile, Danel sta nuovamente seduto alla porta della città, amministrando la giustizia. Sua figlia Pughat si accorge che la vegetazione si è disseccata e che gli avvoltoi stanno piombando sulla casa del padre: sono entrambi chiari segnali di una morte violenta, innaturale. Con gli abiti strappati in segno di lutto, Danel

> maledì le nubi nell'immota calura,
> la pioggia delle nubi che cade in estate,
> la rugiada che stilla sull'uva.

Così Danel invoca sette anni di siccità, la mancanza della pioggia benefica portata da Baal. Allora, secondo le istruzioni del padre, Pughat,

> che si alzava presto per attingere acqua,
> che asciugava la rugiada dall'orzo,
> che conosceva il corso delle stelle,
> in lacrime sellò l'asino,
> in lacrime mise i finimenti al somaro,
> in lacrime sollevò suo padre,
> lo mise sul dorso dell'asino,
> sullo splendido dorso del somaro.

A questo punto né Danel né Pughat sono al corrente della morte di Aqhat: insieme partono per fare un giro tra i campi disseccati. E in questo contesto Danel si augura veramente che si possa ristabilire la fecondità, cosicché

> la mano di Aqhat l'Eroe possa mietervi,
> mettervi nel granaio.

Mentre si trovano ancora nei campi, compaiono alcuni messaggeri e riferiscono i fatti relativi alla morte di Aqhat. Danel è sconvolto:

> I suoi piedi vacillarono,
> dal suo volto si riversò il sudore,
> la sua schiena era come spezzata,
> le sue giunture tremarono,
> la sua spina dorsale si indebolì.

Danel infine solleva lo sguardo, scorge in alto gli avvoltoi e li maledice:

Possa Baal distruggere le ali degli avvoltoi,
possa Baal distruggere le loro penne;
farli cadere ai miei piedi.
Io strapperò loro lo stomaco e guarderò:
se c'è del grasso, se ci sono ossa,
piangerò e lo seppellirò,
lo porrò nel buco degli dei della terra.

Per ben tre volte Danel esamina le viscere degli avvoltoi per trovare i resti di Aqhat: alla fine li trova dentro a Samal, la madre degli avvoltoi, e presumibilmente dà loro un'adeguata sepoltura. Danel maledice poi le tre città vicine allo scenario del crimine e torna al suo palazzo per dare inizio al periodo di lutto. Il lutto si protrae per sette anni e, alla sua conclusione, Danel congeda le prefiche e offre il sacrificio richiesto.

Nell'ultimo breve episodio, Pughat chiede a suo padre la benedizione:

Benedicimi, che io possa andare con la tua benedizione;
favoriscimi, che io possa andare con il tuo favore:
ucciderò colui che ha ucciso mio fratello,
porrò fine a chiunque abbia posto fine al figlio di mia madre.

Dopo avere ricevuto la benedizione, Pughat, similmente all'eroina ebraica Giuditta, si abbellisce con i cosmetici e si mette gli abiti della festa. Ma sotto nasconde una spada. Raggiunge la tenda di Yatpan al tramonto ed egli la accoglie con arroganza:

La mano che ha ucciso l'Eroe Aqhat
può uccidere mille nemici.

Il nostro testo conclude in modo allusivo:

Per ben due volte lei gli diede vino da bere,
lei diede a lui vino da bere.

È piuttosto difficile tentare di interpretare questa epopea, perché vi sono parecchie lacune nel corso della narrazione, tra cui anche un'improvvisa frattura alla fine della sezione conservata. Ma è possibile gettare un po' di luce sulle linee principali della storia facendo ricorso ad altre fonti antiche. L'incontro tra Anat e Aqhat riporta alla mente episodi analoghi delle letterature antiche, in particolare di una sezione dell'*Epopea di Gilgamesh*. In quel brano, la dea Ishtar (Inanna) cerca di sedurre Gilgamesh; ma egli respinge le sue proposte e le ricorda in maniera dettagliata, arrogante e offensiva come ella si era comportata verso gli altri uomini che aveva amato, dopo la fine dell'amore. Ishtar naturalmente diventa furibonda e si lamenta amaramente con il padre, Anu, il capo del pantheon. In un primo momento Anu cerca di calmare il desiderio di Ishtar di vendicarsi contro Gilgamesh e gli manda contro come avversario un potente animale, il Toro del Cielo, dicendole che se la sua richiesta sarà accolta ci saranno sette anni di siccità. Alla fine, tuttavia, Anu si convince, quando Ishtar gli dice di aver messo da parte sufficiente grano e foraggio.

I paralleli tra questo episodio e quello di *Aqhat* sono numerosi e sorprendenti, ma ci sono anche alcune significative differenze. Anche se Ishtar costituisce la controparte mesopotamica di Anat, dea dell'amore e della guerra, Gilgamesh e Aqhat non si possono considerare semplicemente delle varianti letterarie. In particolare, sembra improbabile che l'arco di cui si parla nell'epopea ugaritica possa sostituire, sia pure simbolicamente, l'organo sessuale di Aqhat: visto che era stato costruito da Kothar, infatti, se ne sarebbe potuto semplicemente forgiare un altro.

Anche il mito egizio di Osiride presenta alcuni elementi per un confronto. In quel racconto, infatti, Iside, la sorella (e moglie) del defunto Osiride, recupera il cadavere del fratello ucciso, gli fornisce un'adeguata sepoltura e poi esorta loro il figlio Horus a vendicare la morte del padre. Osiride è, significativamente, il dio della vegetazione che si rigenera.

Sembra, allora, che ci si trovi dinanzi a una complessa serie di tematiche, presenti insieme nel *ciclo di Gilgamesh*, in quello di *Osiride* e in quello di *Aqhat*, e che questi cicli siano tutti legati insieme con un filo comune, quello di una minaccia contro l'interruzione del ciclo della fertilità. Se rivalutiamo la presenza di questi legami, possiamo arrivare a immaginare in primo luogo che Pughat abbia vendicato la morte del fratello, probabilmente uccidendo il paggio di Anat, Yatpan. In secondo luogo, se si considera quale importanza sia stata attribuita al fatto che Danel sia privo di un erede e quanto sia precisa la reminiscenza di un analogo passo in *Ezechiele*, è difficile non ammettere che a lui, come a Giobbe, venga assicurata una riabilitazione: che la terra sia reintegrata nella produzione e, infine, che nasca un nuovo figlio per sopperire alla morte del primo, il tutto certamente raccontato in altri episodi del *ciclo di Danel*, che non sono però ancora stati scoperti.

Altre tre tavolette, tutte con un testo molto frammentario, offrono alcuni spunti per comprendere quale avrebbe potuto essere l'esito della vicenda. Come la maggior parte dei testi presi in esame in questo articolo, furono scritte da Ilimilku e, dato che una di esse cita Danel per nome, fanno parte della più ampia tradizione su Danel. La maggior parte degli studiosi si riferisce a queste tavolette indicandole come i *testi dei Refaim*, secondo la pronuncia ebraica del nome delle loro figure principali, i Refaim. Questo titolo deve probabilmente essere tradotto (nonostante la vocalizzazione ebraica) come «i Guaritori», anche se qualcuno preferisce «i Sani [oppure i Guariti]». Sembra che questi «Guaritori» fossero

delle divinità minori dell'oltretomba (si veda Gb 26,5; mentre in altri passi biblici con il termine *refa'im* si vogliono indicare i leggendari abitanti, precedenti agli Israeliti stessi, della terra di Canaan, probabilmente per estensione dal significato di defunti divinizzati). Sembra che anch'essi fossero legati a Baal: si ricordi l'epiteto di Danel, «l'uomo del Guaritore».

In questi testi, i Guaritori visitano l'aia e la piantagione di Danel, forse con l'intenzione di rimetterla in sesto. Nelle quattro righe lacunose leggiamo quanto segue:

Ecco tuo figlio.
Ecco... tuo nipote...
il piccolo bacerà le tue labbra.

È seducente riconoscere in queste parole almeno la promessa, se non la concreta realizzazione del fatto, di un nuovo erede per Danel. Si è anche avanzata l'ipotesi che Aqhat stesso fosse riportato alla vita, in una maniera in qualche modo analoga alla resurrezione di Baal, ma ciò è improbabile, dal momento che Aqhat era un uomo, non una divinità, ed egli stesso aveva ribadito la sua fede nella concezione, diffusa tra i Cananei, della mortalità: «Come ogni uomo muore, così anch'io morirò».

Kirta. Questo ciclo epico, che consta di tre tavolette, è incompleto: manca infatti almeno un'altra tavoletta, visto che la terza si interrompe bruscamente nel bel mezzo di una frase. Il suo eroe eponimo, Kirta (un nome vocalizzato anche come Keret), era, come Danel, un re, e nella parte iniziale della narrazione veniamo a sapere che anch'egli non aveva un erede. Mentre si lamenta per la propria sorte, ha un sogno rivelatore in cui gli appare El: episodi paralleli presenti in *Aqhat* e negli antichi racconti del *Genesi* lasciano pensare che il suo sonno possa aver fatto parte di un rito di incubazione. Le istruzioni date da El a Kirta si dilungano per più di novanta righe e sono immediatamente ripetute, con minime variazioni, quando il personaggio senza prole esegue i comandi divini. Dapprima Kirta offre un sacrificio agli dei, poi prepara un esercito per la sua campagna contro il sovrano Pabil di Udm, la cui figlia, Hurriya, deve essere data in moglie a Kirta. Si verifica così un arruolamento quasi generale:

Il celibe chiuse la sua casa;
la vedova assunse un sostituto;
il malato portò il suo letto;
al cieco fu assegnata una postazione;
anche lo sposo novello si fece avanti:
affidò la moglie a un altro,
il suo amore a un estraneo.

Questo esercito avanza per ben tre giorni come uno sciame di locuste e arriva al santuario di Asherah a Tiro. Qui Kirta fa un voto: se la sua richiesta sarà esaudita, donerà alla dea il doppio del prezzo per la sposa. La sera del settimo giorno raggiunge Udm e cinge d'assedio la città:

Attaccarono le città,
invasero le città;
scacciarono i boscaioli dai campi,
i raccoglitori di paglia dalle aie;
scacciarono i portatori d'acqua dalla fontana,
e le donne che riempivano i loro orci dalle sorgenti.

Dopo sette giorni di assedio, Pabil comincia a trattare: offre a Kirta dell'argento, dell'oro, degli schiavi e dei carri. Ma Kirta rifiuta, insistendo che c'è una sola cosa che egli vuole:

Dammi piuttosto quel che non c'è nella mia casa:
dammi Hurriya, la Signora,
la più bella delle tue primogenite:
la sua bellezza è come quella di Anat,
il suo fascino è come quello di Astarte,
le sue sopracciglia sono come lapislazzuli,
i suoi occhi sono come ciotole ingioiellate.

Tale episodio costituisce la conclusione della parte in cui si narra di come Kirta abbia portato a termine i comandi impartiti dalla divinità, ma, al tempo stesso, rappresenta pure il punto in cui si interrompe il testo della prima tavoletta. L'inizio della seconda tavoletta è danneggiato. Quando riprende il testo, Pabil acconsente con rammarico alla richiesta di Kirta:

Come una mucca muggisce per il suo vitello,
come le reclute hanno nostalgia delle loro madri,
così Udm sospirerà.

Dopo alcune righe lacunose, il concilio degli dei si riunisce in processione. Alcuni di loro vengono elencati: il Toro (El), Baal il Conquistatore, il Principe della Luna, Kothar-wa-Hasis, la Vergine (Anat), il Principe Reshef. Questa assemblea si raccoglie, al comando di Baal, per fare da testimone alla benedizione rivolta da El al matrimonio di Kirta:

Kirta, tu hai preso una moglie,
tu hai preso una moglie nella tua casa,
tu hai portato una vergine nella tua corte.
Lei partorirà per te sette figli,
ne genererà otto per te;
partorirà Yassib il Giovinetto,
che berrà il latte di Asherah,
succhierà il seno della Vergine Anat,
le due balie degli dei.

Individuare la presenza di uno stretto rapporto tra la prole di genitori umani, ma regali, e gli dei è un tratto caratteristico della concezione cananea della regalità.

Passano sette anni e la benedizione di El si dimostra efficace. Ma Asherah è adirata perché Kirta ha dimenticato il suo voto. Nel frattempo, Kirta progetta una festa per i suoi nobili, ma durante la preparazione viene colpito da una malattia mortale, evidentemente una punizione da parte di Asherah.

All'inizio della terza tavoletta, il figlio di Kirta, Ilihu, esprime costernazione per la malattia del padre:

Come si può dire che Kirta è figlio di El,
prole del Benevolo e del Santo?
O forse gli dei muoiono?
La prole del Benevolo non continuerà a vivere?

Ilihu condivide il suo sgomento con la sorella Thimanit («l'ottava»), la quale ripete le parole del fratello. Dopo un'altra lacuna, veniamo a sapere delle disastrose conseguenze della malattia di Kirta:

Gli aratori sollevarono le loro teste,
i seminatori di grano le loro schiene:
se ne erano andate le provviste dai loro contenitori,
se ne era andato il vino dai loro otri,
se ne era andato l'olio dai loro tini.

C'è di nuovo una frattura del testo; poi El interviene personalmente: chiede per sette volte al concilio degli dei se qualcuno di loro può guarire Kirta, «ma nessuno degli dei gli risponde». Infine El si assume egli stesso quel compito:

Io farò una magia,
io porterò sollievo;
io espellerò la malattia,
io caccerò il malanno.

Per ottenere la guarigione, El crea la dea Shataqat («colei che fa passare [il male]») e la manda da Kirta. La dea riesce nell'impresa: «la morte fu sconfitta» e l'appetito di Kirta ritorna.

Nella scena finale, dopo che Kirta è stato rimesso sul trono, la sua sovranità viene insidiata da uno dei figli, sulla base del fatto che, per la sua debolezza, aveva cessato di esercitare le funzioni proprie di un sovrano:

Tu non giudichi i casi delle vedove;
tu non presiedi alle udienze degli oppressi;
tu non cacci coloro che depredano i poveri;
tu non nutri gli orfani davanti a te,
le vedove dietro le tue spalle.

Kirta risponde maledicendo il figlio, pregando che Horon, una divinità dell'oltretomba, e Astarte, «il nome di Baal», fracassino il cranio di suo figlio.

Anche se la trama di questo ciclo è relativamente semplice (almeno dove il testo è continuo), *Kirta* offre molti elementi utili per ricostruire quale dovesse essere stata la concezione cananea della regalità. Tra i doveri del re viene richiamato quello di mantenere l'ordine sociale; egli realizzava ciò portando concretamente il suo aiuto ai più deboli della società (i poveri, le vedove, gli orfani) ossia a quelle categorie sociali che sono menzionate in molte fonti del Vicino Oriente antico e sono indicate come sotto la particolare tutela dei sovrani, indipendentemente dalla loro origine, divina o umana. Perciò il tentativo effettuato dal figlio di impadronirsi del trono di Kirta era motivato da una presunta mancanza di giustizia nei confronti dei più deboli; anche la rivolta di Assalonne contro suo padre, il re Davide, narrata in 2 Sam 15, ebbe inizialmente successo, proprio perché Assalonne riuscì ad appellarsi a una simile omissione da parte del sovrano nell'amministrazione della giustizia. Un altro aspetto collegato al mantenimento dell'ordine sociale consisteva nel provvedere a una successione ordinata; il desiderio proprio di Kirta (e di Danel) di ottenere dei discendenti maschi era dettato dal riconoscimento della loro responsabilità in quanto sovrani.

Tuttavia l'elemento più complesso dell'ideologia regale cananea era costituito dallo *status* quasi divino del re; infatti, come dimostra la ripetuta domanda dei figli di Kirta, la condizione era imbarazzante anche per i Cananei: «Non continuerà a vivere la prole del Benevolo?». È probabile che il *ciclo di Kirta* narri la storia leggendaria del fondatore di una dinastia cananea.

Anche se esistono testimonianze che lascerebbero credere che i re di Ugarit fossero divinizzati dopo la loro morte, manca traccia di una vera e propria parentela con gli dei. L'epiteto di Kirta «figlio di El», pertanto, non deve essere inteso in un senso strettamente biologico, proprio perché il linguaggio in cui si esprime il mito vuole piuttosto indicare la stretta connessione tra la sovranità umana e quella divina. Allo stesso modo, come Baal era responsabile del mantenimento della fertilità della terra, che venne meno durante il periodo della sua sottomissione alla Morte, così anche il re aveva la sua parte in questa responsabilità: quando Kirta era malato, l'ordine naturale era sconvolto. (Il Salmo 72, uno degli inni in onore del sovrano cantati dagli Israeliti, rielabora con notevole ampiezza il rapporto positivo esistente tra la prosperità naturale e il re).

In questo frangente, inoltre, risulta estremamente significativa anche la testimonianza fornitaci da diversi passi biblici che parlano del sovrano nei termini di un figlio di Jahvè. Il linguaggio della figliolanza divina, infatti, non è solamente un espediente letterario, ma al contrario sembra che facesse parte della stessa cerimonia di incoronazione, in cui il re appena unto avrebbe proclamato:

Annunzierò il decreto di Jahvè.
Egli mi ha detto: «Tu sei mio figlio;
io oggi ti ho generato».

(Sal 2,7).

Un simile linguaggio viene utilizzato anche in 2 Sam 7,14. Invece in Is 9,2-7, che riporta un oracolo dedicato all'incoronazione del profeta, lo stesso concilio divino proclama:

Un bambino è nato per noi,
ci è stato dato un figlio.

Il linguaggio della figliolanza ritorna anche in Sal 89,26, subito dopo un passo che esprime nella maniera più chiara lo stretto rapporto tra la divinità e il re. Precedentemente, nello stesso salmo, Jahvè viene lodato come colui che (come Baal) governa la furia del mare, mettendo in fuga il suoi nemici con i suoi potenti eserciti (vv. 9-10); al versetto 26 la divinità afferma, usando la tradizionale formula parallela per il nemico del dio della tempesta, che condividerà i suoi poteri cosmici con il re davidico:

Stenderò sul mare la sua mano
e sui fiumi la sua destra.

Conclusione

Questo articolo si è occupato dell'intero *corpus* della letteratura cananea proveniente da Ugarit e non ha discusso in maniera dettagliata le altre principali fonti cananee a noi giunte. Tra queste, le più importanti sono le centinaia di iscrizioni del I millennio a.C. in fenicio, in aramaico, in ebraico, in moabita, in ammonita e in edomita e i testi recentemente scoperti a Tell Mardikh (antica Ebla) in Siria, che sono ancora in corso di pubblicazione e non hanno ancora ricevuto una interpretazione definitiva. Ci si dovrebbe rendere conto, tuttavia, del fatto che, salvo rare eccezioni, questo materiale non è letteratura nel senso in cui il termine è stato inteso sopra.

Si è cercato, peraltro, almeno di far emergere quale potesse essere il significato proprio dei testi ugaritici, per rendere poi più agevole l'interpretazione di quell'altra grande raccolta letteraria che si può far rientrare all'interno della designazione di *cananea*, ossia la Bibbia. Si potrebbero aggiungere molti altri particolari su questo argomento: basti pensare alla discussione sul concilio degli dei, alla festa dell'investitura della divinità così come viene rappresentata nei *Salmi* e, in generale, alla frequenza con cui gli scrittori biblici hanno fatto uso di immagini, di formule e di concezioni proprie in realtà dei Cananei, specialmente quando descrivono il carattere e l'attività di Jahvè. Gli scrittori stessi erano consapevoli di questo rapporto e dei problemi che ciò sollevava. Questo giustifica in parte la coerente rappresentazione dell'antico Israele come un popolo – almeno idealmente – isolato dal suo contesto storico, la sua ostilità verso i suoi vicini che non accettano la sua fede in Jahvè e l'insistenza sull'unicità di Jahvè stesso. Tuttavia anche la tradizione biblica può, all'occorrenza, parlare con notevole franchezza delle origini di Israele e della sua cultura. Alla luce di quanto è emerso nel corso dell'esame della letteratura religiosa e mitologica cananea, la dichiarazione del profeta Ezechiele a Gerusalemme è straordinariamente appropriata: «Tu sei, per origine e per nascita, del paese dei Cananei» (Ez 16,3).

BIBLIOGRAFIA

La pubblicazione ufficiale dei più importanti testi di Ugarit si trova in A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, I-II, Paris 1963. Il vol. I contiene i testi, preceduti da un'ampia bibliografia e corredati di note particolarmente ricche, mentre il vol. II raccoglie fotografie e copie dei testi. Una edizione più completa, basata sul riesame delle tavolette stesse, è quella di M. Dietrich, O. Loretz e J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits*, I: *Transkription*, Neukirchen-Vluyn 1976.

Esistono numerose traduzioni accessibili al lettore comune. Le traduzioni proposte in questo articolo sono, per la maggior parte, tratte da M.D. Coogan (cur. e trad.), *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia 1978. L'opera comprende anche utili introduzioni a ciascuno dei quattro cicli tradotti, così come in generale a tutto il materiale proveniente da Ugarit. Una traduzione classica, opera di uno dei pionieri degli studi ugaritici, è H.L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics, and Legends*, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 129-55, che rimane ancora valido, nonostante il suo stile arcaico e biblicizzante. C.H. Gordon, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Roma 1949, contiene numerosi documenti non letterari accanto ai testi mitici e a quelli epici.

Due traduzioni relativamente recenti e corredate di note si riveleranno particolarmente utili ai lettori che conoscono la lingua ugaritica, l'ebraico e altre lingue semitiche antiche: A. Caquot, M. Sznycer e A. Herdner (tradd. e curr.), *Mythes et légendes*, I: *Textes ougaritiques*, Paris 1974; e J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978 (2ª ed.).

Le traduzioni e le interpretazioni sopra citate si fondano sopra uno studio sistematico dell'intera raccolta dei testi di Ugarit. Due importanti trattazioni sulla lingua dei testi ugaritici sono C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, I-III, Roma 1965; e St. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley 1984.

Dal momento in cui furono scoperti e decifrati, questi documenti sono diventati oggetto di continue indagini. Fra le trattazioni più importanti vi sono U. Cassuto, *The Goddess Anath*.

Canaanite Epics of the Patriarchal Age, Jerusalem 1971 (originale in ebraico, 1951); Th.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York 1950; J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1965 (2ª ed.); M.H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955.

Numerosi studi hanno affrontato in maniera specifica il rapporto tra queste raccolte dei testi ugaritici e la Bibbia. Uno dei più autorevoli è Fr.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge/Mass. 1973. Alcuni studiosi, discepoli di Cross, hanno svolto indagini più approfondite su alcuni singoli argomenti: tra questi vanno ricordati R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge/Mass. 1972; P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge/Mass. 1973; E.Th. Mullen, Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Cambridge/Mass. 1980.

Una introduzione accessibile a tutti sulle scoperte di Ugarit, corredata da una preziosa bibliografia criticamente annotata, infine, è P.C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, Grand Rapids/Mich. 1983.

MICHAEL DAVID COOGAN

CATARSI. Il greco *katharsis* è un sostantivo che indica una azione corrispondente al significato del verbo che letteralmente vuole dire «mondare, pulire, togliere lo sporco oppure una macchia (*katharma*) allo scopo di rendere puro (*katharos*) un certo oggetto, un luogo, oppure un essere animato». Dal momento che indica genericamente un qualsiasi processo di purificazione, il termine *katharsis* potrebbe naturalmente essere applicato a una assai vasta estensione di fenomeni studiati nell'ambito della storia delle religioni. [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2]. In questo articolo, tuttavia, ci limiteremo soltanto ad analizzare in maniera specifica tale concetto nell'ambito greco. Sebbene il significato di *katharsis* e le tecniche e le modalità prescritte per la purificazione (*katharmoi*) differiscano in conformità al contesto, tuttavia l'accezione del termine *katharsis* rimane pur sempre negativa, perché implica l'azione di separare, di evacuare oppure di liberare. Che sia compiuta in un contesto prettamente rituale oppure che sia considerata alla stregua di un concetto spirituale, comunque, la catarsi conserva questo suo significato negativo di liberare se stessi o un certo oggetto da qualche cosa che è impuro oppure sporco.

La catarsi originariamente si svolge durante un rituale e si presenta come un processo di purificazione quasi materiale che si serve, come agenti purificatori, di sostanze molto diverse. Tra queste, le più importanti sono costituite dagli elementi dell'acqua, del fuoco e dello zolfo, seguiti dall'olio, dall'argilla e dalla crusca. [Vedi anche *ACQUA* e *FUOCO*, vol. 4]. Si usano anche altre sostanze ben precise di natura vegetale, quali per esempio l'alloro, il mirto e l'olivo, alle quali viene attribuito un valore profilattico (corone di foglie) oppure di supporto per le acque purificanti (aspersioni). Inoltre, dal momento che le cerimonie di purificazione di solito avvengono all'aperto, anche l'elemento dell'aria svolge un ruolo significativo.

Quando si devono scegliere e utilizzare tali agenti purificatori, talvolta entra in gioco anche il simbolismo dei numeri, in modo particolare per il numero tre, il sette e il nove. I gesti richiesti durante le aspersioni, le abluzioni, i suffumigi e altri simili rituali, infatti, possono essere ripetuti per un certo numero di volte; si può richiedere, per esempio, un numero stabilito di vittime sacrificali; e, infine, si può anche stabilire, sulla scorta di un conteggio numerico, quale sorgente d'acqua debba essere usata durante il rito (in genere si preferiva l'acqua proveniente da un fiume che nascesse da tre sorgenti).

Quando per la purificazione si richiedeva un animale come vittima sacrificale, assai spesso si immolava un maiale. Una volta all'anno, invece, gli Ateniesi purificavano la loro città mediante il sacrificio di due vittime umane, chiamate *pharmakoi*: l'una che portava su di sé le colpe di tutti gli uomini di Atene, l'altra, invece, quelle delle donne. Come regola generale, qualunque cosa fosse servita per la purificazione doveva poi andare completamente distrutta. Perciò le vittime umane venivano arse.

Il concetto di contaminazione presenta un rapporto molto stretto con la percezione di una alterazione dell'ordine naturale delle cose oppure di una infrazione all'interno della *routine* giornaliera. I contatti o le esperienze che chiamano in causa l'integrità fisica dell'individuo oppure dell'ambiente richiedono in genere una catarsi. Inoltre, poiché la salute è considerata la condizione normale, la malattia, di rimando, viene considerata qualche cosa di non normale, alla stregua di una macchia fisica o mentale, che richiede una purificazione. Anche la pazzia e le violazioni della moralità sono viste come malattie e, di conseguenza, come contaminazioni; in questo senso un esercito che agisca in violazione della legge oppure che si sollevi in una rivolta può essere richiamato all'ordine, ossia curato dalla sua malattia, attraverso delle purificazioni. Sono moltissimi gli esempi che attestano questo uso «psicosomatico» della purificazione. Le Pretidi, per esempio, furono purificate dalla loro pazzia grazie all'intervento del mago Melampo. Per curare le donne spartane, colpite da ninfomania, si richiese invece la collaborazione del *kathartes* Bakis, inviato da Apollo, dio della guarigione e della purificazione. Le donne di Samo, infine,

furono liberate dalla loro esaltazione sessuale grazie al *katharmos* di Dexikreon.

Le Baccanti, invece, vennero liberate dalle loro malattie seguendo una modalità piuttosto diversa: durante un'orgia, che permise loro di identificarsi temporaneamente con Dioniso, il dio della *mania*. L'orgia dionisiaca possiede infatti qualità catartiche, fino al punto da liberare le pulsioni represse dalle restrizioni di ordine sociale e morale. La liberazione che si attua durante il rito dionisiaco viene considerata una forma di purificazione: «Benedetti i danzatori e coloro che sono purificati, i quali si agitano sulla collina nella danza sacra del dio» (Euripide, *Baccanti* 75ss.). L'ubriachezza e la danza purificano l'uomo dagli impulsi irrazionali che, se repressi, finirebbero per diventare nocivi. La pazzia rituale può dunque costituire una cura per la pazzia interiore. Anche la musica, del resto, può assumere una funzione catartica (Quintiliano Aristide, *Peri mousikes* 3,23). La teoria di Aristotele sulla tragedia – che inizialmente sarebbe stata un rituale legato alla figura di Dioniso – definiva la catarsi partendo proprio da questa prospettiva. Provare la sazietà delle passioni mediante lo spettacolo teatrale rappresenta una forma terapeutica che si fonda su una affinità di sentimento che ha valore di purificazione e di liberazione, in maniera simile all'*ekstasis* sperimentata dalle Baccanti.

Il contatto con la morte richiede comunque una purificazione, indipendentemente dal fatto che sia stata causata da qualcuno, che sia la morte di un membro della propria famiglia, oppure ancora che si sia stati in una qualche forma di rapporto con il defunto. L'assassino rimane comunque contaminato, a prescindere dal fatto che abbia agito o meno in modo volontario. Eracle dovette subire una purificazione in seguito alla morte di Ifito, a quella di Merope, dei figli di Proteo e, infine, dei centauri; Achille, invece, per l'uccisione di Tersite (secondo Arctino di Mileto); Giasone e Medea per l'uccisione di Apsirto; e Teseo per l'uccisione dei figli di Pallante. In alcune circostanze, soltanto gli dei possono purificare il criminale per la colpa commessa. Issione fu probabilmente il primo assassino a essere purificato da Zeus. Un caso di eccezionale gravità era poi costituito dall'uccisione dei propri genitori, come nel caso di Edipo o di Oreste; il secondo, in particolare, ottenne la purificazione da Apollo stesso. L'onta della morte può anche avere una valenza collettiva, come avvenne per gli Ateniesi dopo l'uccisione di Androgeo oppure dopo quelle di Cilone e dei suoi sostenitori. In questo caso si può rendere necessaria una purificazione collettiva. Anche l'eliminazione di creature malefiche, come i briganti uccisi da Teseo, il drago eliminato da Cadmo oppure il serpente Pitone abbattuto da Apollo, richiede una espiazione.

Omero, tuttavia, ci offre un quadro in qualche modo diverso. Odisseo, infatti, dopo aver giustiziato i pretendenti di Penelope, chiede che siano portati zolfo e fuoco «per disperdere l'aria viziata» (*Odissea* 22,481). Un tale gesto interessa la purificazione della casa, ma non in particolare di coloro che sono stati uccisi oppure di quanti hanno compiuto un tale assassinio. Sembrerebbe allora che la contaminazione della casa provocata da un cadavere abbia la priorità sul concetto stesso della responsabilità morale implicita in un omicidio.

Nell'antichità prevaleva la convinzione che avere un contatto con la morte, oppure tenere un morto sotto il tetto della propria casa, fossero condizioni che richiedevano una purificazione. Giamblico, vissuto intorno al 300 d.C., scrive: «È empio toccare un cadavere, da cui si è dipartita l'anima», poiché «il non vivente segna il vivente con una macchia». Perciò il domicilio del defunto andrebbe purificato mediante un rito. Alla mattina, sulla porta della casa del defunto erano posti alcuni vasi di acqua lustrale, che doveva essere portata da un'altra casa. Questi poi venivano sotterrati con il morto. Il funerale e i riti successivi avevano lo scopo ultimo di purificare la famiglia e di consacrare il confine che da allora in poi avrebbe separato il morto dal vivente; qualsiasi uomo defunto, privato della sua tomba, sarebbe rimasto un *katharma*.

Certi luoghi sacri vietano la presenza di tombe. Pisistrato, istruito dagli oracoli, purificò l'isola di Delo, dopo aver fatto dissotterrare i defunti, «in qualsiasi direzione nella regione all'interno del raggio visivo del santuario» (Erodoto, 1,64). In seguito, nel 426, si condussero via tutti i cadaveri trovati sull'isola (Tucidide, 1,8; 3,104; 5,1). Le autorità di Eleusi dovettero portare via il cadavere di un uomo trovato nella piana di Rharos e purificare l'intera area grazie all'opera di un *kathartes*. Non era consentito avere contatto con il mondo dei morti senza aver prima fatto delle lustrazioni (Omero, *Odissea* 11,25ss.; Luciano, *Nekyomanteia* 7). Al contrario, uno che era resuscitato doveva essere lavato e accudito come un neonato (Plutarco, *Quaestiones romanae* 5). Anche quando capitava di incontrare dei morti in sogno era necessaria una purificazione (Aristofane, *Rane* 1340). Anche il contatto con gli animali morti, e in particolare il cibarsi delle loro carni, era considerato impuro agli occhi degli orfici, dei neoplatonici, di quanti erano stati iniziati al culto di Zagreo (Euripide, *Cretesi* 472), e anche di quanti erano candidati a certe iniziazioni (Porfirio, *De abstinentia* 4,16; Apuleio, *Metamorfosi* 11,23,2). Esisteva anche un tabu relativo al sangue, grazie al quale diventava legittimo escludere i criminali dalla partecipazione ai misteri eleusini, eccezione fatta per i Piccoli Misteri di Agre, che costituivano una preparazione all'iniziazione ai Grandi Misteri.

Il tabu del sangue spiega il rapporto tra mestruazione, generazione, parto e catarsi. [Vedi anche *SANGUE*, vol. 4]. Ippocrate attribuisce alle mestruazioni il nome di *katharsis* poiché esse liberano le donne dal loro sangue mestruale. Anche le case delle partorienti richiedono una purificazione. Gli aborti richiedono quaranta giorni di lustrazioni. Quando Delo fu purificata, nel 426, sull'isola fu proibito qualunque parto. Avvicinarsi a una donna in travaglio era, per il superstizioso di Teofrasto (*Caratteri* 16,9), tanto grave quanto calpestare una tomba oppure toccare un morto (spesso queste due ingiunzioni si trovano associate). Gli iniziati che Euripide mette in scena ne *I Cretesi* evitano «di assistere al parto e di avvicinarsi a una bara». Anche il neonato deve essere purificato. Le Amphidromie in Grecia e i rituali del *dies lustricus* a Roma per mezzo delle loro numerose lustrazioni consentivano l'ingresso del neonato nella comunità e lo preservano dagli spiriti maligni attratti dal sangue connesso alla nascita.

Anche i contatti sessuali richiedono una catarsi, in maniera simile a quanto già descritto per i rapporti con la morte o con i cadaveri. Chiunque volesse avvicinarsi alla cappella di Men doveva essere purificato se aveva mangiato della carne di maiale o dell'aglio, se aveva toccato una donna o dei cadaveri. Anche i riti matrimoniali hanno origine dalle preoccupazioni connesse ai tabu del sangue, del sesso oppure della vita. Essi consistono in una serie di lustrazioni preliminari (bagni, aspersioni, suffumigi diffusi, l'indossare vesti bianche e corone), che avrebbero salvaguardato la coppia (Euripide, *Ifigenia in Aulide* 1111; Valerio Flacco, *Argonautiche* 8, 245s.).

Secondo una prospettiva ancora più radicale, la vita stessa può apparire impura, in quanto la vita deriva dall'unione di corpo e di anima, elementi dionisiaci e titanici che, secondo l'Orfismo, sono costitutivi della condizione umana. Anche la vita è impura, se paragonata a quella degli dei. L'accesso ai recinti sacri (e soprattutto all'*adyton*, il santuario più interno) era proibito per tutti coloro che non si fossero sottoposti preventivamente a un rito di purificazione. Infatti all'ingresso dei santuari venivano collocate, proprio per questa finalità, delle vasche di acqua, una reminiscenza delle quali è costituita dalle acquasantiere che si trovano nelle chiese cristiane. La stessa cerimonia del sacrificio comprendeva anche la purificazione degli officianti, dei partecipanti, della vittima, degli apparati liturgici, degli strumenti per le immolazioni e dell'altare sul quale l'animale sarebbe stato macellato.

Le iniziazioni, che permettono all'uomo di stabilire uno stretto legame con il mondo divino, o addirittura, in taluni casi, di essere assimilato agli dei, imponevano al candidato una rigorosa catarsi. Tra gli esempi si possono richiamare i rituali di Andania e di Agre, diverse modalità di astinenze, i bagni in mare con un maiale sacrificale per quanti erano candidati ai misteri di Eleusi, e le varie forme di continenza, di astinenza e le abluzioni per gli iniziati ai misteri di Iside, di Mithra e di Dioniso.

Anche i misteri bacchici possono essere considerati nella loro essenza purificatori. Questi riti, infatti, partono dal presupposto che l'uomo in se stesso sia troppo impuro per potere entrare in rapporto con gli dei. Per di più egli non è in grado di procedere da solo alla propria purificazione: ha bisogno del sostegno che gli possono offrire le tecniche di un sacerdote oppure di un *kathartes*.

I filosofi dedicarono la loro attenzione alla comprensione del significato della catarsi, dimostrando di considerarla piuttosto nei termini di una purificazione spirituale. Una iscrizione di Epidauro raccomanda di avvicinarsi agli dei con spirito puro (Porfirio, *De abstinentia* 2,19; cfr. Cicerone, *De legibus* 2,24: «La legge obbliga l'uomo ad accostarsi agli dei con un atteggiamento puro, ossia con uno spirito che sia in armonia con tutte le realtà»). Le speculazioni degli orfici ebbero un peso particolarmente significativo nel determinare questo cambiamento di tono. La mitologia orfica, infatti, imponeva all'umanità una tara ereditaria che è stata paragonata a una sorta di peccato originale. Si diceva che Zeus, scagliando il fulmine, ridusse in cenere la razza dei Titani, colpevoli di avere divorato Dioniso Zagreo. Secondo gli orfici, dunque, la schiatta umana sarebbe nata in seguito da queste ceneri. Di conseguenza, gli uomini si devono ora liberare da questa contaminazione che giunge loro dalla natura titanica e devono invece ripristinare la loro vera essenza dionisiaca. La catarsi predicata dall'orfismo realmente torna utile per conseguire una tale finalità, quando, attraverso una pratica di continuo ascetismo, ristabilisce la vita divina. In maniera simile, anche Platone (*Fedone*, 67c) fa riferimento a «una tradizione antica» per la purificazione *par excellence*: ossia per la separazione dell'anima dal corpo. La figura del *kathartes* che Platone prende in giro nella *Repubblica* (364e) e l'orfeoteleste di Teofrasto (*Caratteri* 16,11) propongono prescrizioni rituali. La «vita orfica» implica invece una disciplina *spirituale*, una specie di sacrificio personale. Con modalità simili, anche i platonici e in seguito i neoplatonici dovettero invocare la liberazione dello spirito. La catarsi, comunque, era riservata a una ristretta cerchia di saggi, ma nell'ultimo Neoplatonismo ormai l'attenzione rivolta alle tecniche della teurgia contribuì a far passare in secondo piano le esigenze di una purificazione intellettuale.

Dopo la morte fisica (che il filosofo può anticipare mentre vive ancora nel corpo), l'anima deve essere

strappata agli abiti che le sono stati dati nella sua discesa attraverso le sfere planetarie (Cumont, 1949, pp. 358, 364; Festugière, 1953, pp. 128ss.). La catarsi postuma, come fu intesa dagli orfici e dai neoplatonici, consisteva nel separare l'anima da tutti gli elementi a lei eterogenei.

L'inferno di Virgilio (*Eneide* 6,740ss.), in cui le anime vengono messe alla prova con il vento, con l'acqua e con il fuoco, presenta alcune assonanze con i *katharmoi* di Empedocle (frammento 115). Seneca (*Ad Marciam de consolatione* 25,1), al contrario, ci ha lasciato una spiegazione morale per la purificazione postuma. Alcuni ritengono che la pira funebre purifichi l'anima dal corpo. Anche la luce, per alcuni, conferisce l'apoteosi (Cumont, 1949, p. 330). Secondo altri, invece, l'universo nel suo complesso è soggetto a purificazioni periodiche, che, secondo la cosmologia stoica, consistono in diluvi e conflagrazioni (Origene, *Contra Celsum* 4,12; 4,21; 4,64; 4,69).

Dalla nascita alla morte, passando attraverso il matrimonio e le varie iniziazioni, i riti di purificazione segnano così i passi più importanti dell'esistenza. Dalle sue iniziali funzioni terapeutiche, magiche e profilattiche, la catarsi tende con il tempo a spostare il suo raggio di azione verso l'esercizio morale e mistico, specialmente quando stabilisce le condizioni per ottenere la salvezza o l'apoteosi attraverso un taglio netto o una liberazione radicale.

BIBLIOGRAFIA

A. Bouché-Leclercq, *Lustratio*, in Ch. Daremberg et al. (curr.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romains*, III (1904), Graz 1963.

P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.

P. Boyancé, *Platon et les cathartes orphiques*, in «Revue des études grecques», 55 (1942), pp. 217-235.

Fr. Cumont (cur.), *Lux perpetua*, Paris 1949.

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973).

E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910.

A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1944-1954.

A.-J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

H. Jeanmarie, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, 1970 (trad. it. *Dioniso*, Torino 1972).

L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris 1952.

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II: *Die hellenistische und römische Zeit*, München 1974 (3ª ed. riv.).

R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Éd. des Places, *La religion grecque*, Paris 1969.

E. Rhode, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Freiburg i.B. 1890-1894, 1898 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, I-II, Bari 1914-1916, 1970).

N. Spiegel, *The Nature of Katharsis according to Aristotle. A Reconsideration*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 43 (1965), pp. 22-39.

J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

R. Turcan, *Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque*, in «Revue de l'histoire des religions», 158 (1960), pp. 129-44.

Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910.

ROBERT TURCAN

CAVALIERE DACIO. I cosiddetti Cavalieri daci erano figure legate alla religione dei Geti e dei Daci, due popolazioni derivate da quella che viveva nell'antica Tracia (una regione che corrisponde in linea di massima all'odierna Romania). Il culto dei Cavalieri daci (o, più genericamente, danubiani) iniziò a diffondersi tra i soldati romani poco dopo il 106 d.C., quando la Dacia fu conquistata da Traiano e divenne una provincia dell'Impero romano. Alcune tracce di questo antico culto sono state trovate perfino nelle remote province romane della Gallia e della Britannia.

Numerosi rilievi e alcune gemme preziose raffigurano i Cavalieri daci: dei 232 esemplari catalogati da Dumitru Tudor (1969-1976), ben 60 furono trovati in Dacia, 24 nella Mesia Superiore, 34 nella Mesia Inferiore, 47 nella Pannonia Inferiore e 25, infine, nella Pannonia Superiore. La maggior parte dei rilievi è in marmo. Ma tali rilievi furono riprodotti in larga scala su piombo, un materiale molto costoso, la cui utilizzazione può essere giustificata soltanto se messa in relazione con gli scopi magici cui erano destinate le immagini dei Cavalieri daci. Delle 90 copie in piombo pervenuteci, 44 provengono dalla Pannonia Inferiore.

I rilievi più antichi raffigurano un unico Cavaliere, l'iconografia del quale risente evidentemente di quella caratteristica del Cavaliere tracio. [Vedi *CAVALIERE TRACIO*]. Le opere di epoca successiva, invece, mostrano due Cavalieri disposti ai lati di una dea, il cui attributo simbolico principale è costituito da un pesce. Dei 31 pezzi appartenenti al modello del Cavaliere isolato, 18 furono trovati in Dacia. Il tipo con due Cavalieri appartiene invece a un momento successivo del culto, che fu attivo a partire dal III secolo d.C. e iniziò il suo declino nel IV secolo d.C.

Accanto ai due Cavalieri e alla dea contraddistinta da un pesce, l'iconografia di questi monumenti comprende anche personaggi prostrati, servitori, e vari simboli, co-

me il sole, la luna, le stelle e molti animali (tra cui il cervo, il cane, il leone, l'aquila, il pavone, il corvo, il gallo, il serpente e talora anche il toro). Le possibili identificazioni della dea avanzate dagli studiosi sono ancora oggetto di molte controversie. Nei due Cavalieri, invece, si sono voluti riconoscere ora i Dioscuri, ora invece i fratelli Cabiri. In effetti, l'iconografia greca dei Dioscuri ha rivestito un ruolo particolarmente importante nel determinare quella dei Cavalieri daci, ma tutte queste ipotesi avanzate dagli studiosi si possono considerare piuttosto fantasiose.

È verosimile che alcune credenze e certe pratiche, mutuate specialmente dal Mitraismo, si aggiungessero al culto locale della Dacia e che queste nuove formulazioni derivate da tali commistioni trasformassero il culto originario in una religione misterica. Nonostante rimanga sconosciuto il mito dei Cavalieri daci, tuttavia si può affermare con sicurezza che esso si fondava su alcune credenze proprie dei Daci e non condivise dai Traci che vivevano a sud del Danubio. Si è pensato che, probabilmente, i due Cavalieri e la dea istituissero un legame tra i tre diversi livelli in cui è suddiviso il cosmo (il cielo, la terra e l'aldilà), come suggerisce il fatto che i rilievi sono spesso ripartiti su tre differenti registri.

Nei misteri dei Cavalieri daci erano presenti soltanto tre gradi di iniziazione: *Aries* («ariete»), *Miles* («soldato») e *Leo* («leone»). I primi due erano posti sotto l'influsso del pianeta Marte; l'ultimo invece sotto quello del sole. Se interpretiamo i numerosi animali raffigurati sui rilievi dei Cavalieri daci come entità astrologiche, allora possiamo congetturare che il simbolismo di questa religione misterica fosse abbastanza complicato. Le iscrizioni, invece, sono insolitamente poco numerose, brevi (specialmente quelle incise sulle gemme preziose) e sostanzialmente indecifrabili. Coloro che erano iniziati a questi misteri indicavano quale era il loro grado utilizzando segni distintivi e sigilli: si è rinvenuta, per esempio, una gemma preziosa, di provenienza sconosciuta, che porta come iscrizione la sola parola *leon*. Con tutta probabilità, un ruolo importante all'interno di questi misteri era costituito dal sacrificio di un ariete.

BIBLIOGRAFIA

Sui Cavalieri daci, cfr. l'eccellente lavoro di D. Tudor, *Corpus monumentorum religionis equitum Danuviorum*, I-II, Leiden 1969-1976. Il primo volume è un dettagliato catalogo; il secondo, invece, presenta un'esauriente panoramica delle diverse teorie avanzate dagli studiosi su questi culti misterici.

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

CAVALIERE TRACIO. Il cosiddetto Cavaliere tracio, un semidio che costituiva l'oggetto di un culto dell'antica Tracia, ci è noto principalmente da sculture e iscrizioni che vanno dal IV secolo a.C. all'inizio del IV secolo d.C. Nelle iscrizioni latine e greche questo personaggio viene identificato semplicemente come «l'eroe» (in genere *heros*, ma anche *heron*, *eron*, ecc.). Secondo Dimiter Detschew (1957, p. 200), il nome autentico del Cavaliere tracio era probabilmente collegato al termine tracio che significava «eroe», **ierus* o **iarus*, che possiede alcuni paralleli nel mondo celtico. In questo caso, il dato linguistico rafforza le analogie religiose tra questo tipo di divinità tracia e gli eroi greci.

Le più antiche testimonianze sul Cavaliere tracio appartengono al IV secolo a.C., ma il suo culto fu particolarmente sviluppato in Tracia e nella Mesia Inferiore (cioè nella regione degli insediamenti greco-romani sulle sponde occidentali del mar Nero) durante il II e il III secolo d.C. L'iconografia e le iscrizioni romane di quell'epoca mostrano che il personaggio era identificato con Asclepio, Apollo, Dioniso, Silvano e altre divinità. Aveva l'epiteto di *soter* («salvatore»), *iatros* («guaritore») e anche di *megas theos* («grande dio»), quest'ultimo nella città di Odessa (odierna Varna), dove era conosciuto anche con il nome tracio di Darzalas.

Le raffigurazioni a noi giunte del Cavaliere tracio sono rilievi e statuette di carattere votivo oppure funerario. Il personaggio di solito cavalca verso destra, in direzione di un albero lungo il quale si avvolge un serpente. Nelle iscrizioni gli epiteti greci e latini si trovano spesso aggiunti al nome generico di eroe, dimostrando così che il culto veniva adattato a eroi particolari, a volte conosciuti con nomi traci. Gli epiteti sono in genere toponimi, nomi di tribù oppure attributi del Cavaliere.

Alcuni nomi di devoti ci sono pervenuti grazie alle iscrizioni votive. È interessante notare che il sessantun per cento dei devoti della Mesia Inferiore e della Dacia (odierne Romania e Bessarabia) aveva nomi greci o greco-romani, il trentaquattro per cento aveva nomi romani e soltanto il cinque per cento aveva nomi di origine tracia o traco-romana. Di conseguenza si può dedurre che per la maggior parte i devoti della Mesia Inferiore erano greci.

Assai poco sappiamo sul culto in sé, che era probabilmente una combinazione di credenze greche e credenze tracie. Esso era sicuramente legato a certe idee sulla sopravvivenza dopo la morte e alla guarigione e forse era connesso alla concezione di una sopravvivenza negli Inferi oppure in cielo. Era diffuso tra la popolazione della Tracia e della Mesia Inferiore e tra i suoi seguaci c'erano persone di varia estrazione sociale ed etnica. Per quanto ne sappiamo, il culto non assunse mai la forma di una religione misterica, con comunità

segrete organizzate gerarchicamente. Il culto del Cavaliere tracio scomparve nella prima metà del IV secolo d.C.

[Vedi anche *CAVALIERE DACIO*].

BIBLIOGRAFIA

Sul nome del Cavaliere tracio, cfr. D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957. Per un elenco dei monumenti della Tracia meridionale, con una esposizione sul culto e sulla sua storia, cfr. G.I. Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I-II, Budapest 1938. Per un catalogo delle testimonianze provenienti dalla Mesia Inferiore e dalla Dacia, cfr. N. Hampartumian, *Corpus Cultus Equitis Thracii*, IV: *Moesia Inferior (Romanian Section) and Dacia*, Leiden 1979.

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

CHRISTENSEN, ARTHUR (1875-1945), orientalista e folclorista danese. Arthur Emanuel Christensen nacque a Copenaghen, dove trascorse tutta la sua vita, eccezion fatta per brevi periodi di tempo trascorsi all'estero per motivi di studio e per viaggi. Studiò a Berlino e a Göttingen, dove superò lo *Studentereksamen* nel 1893 e ottenne il *candidatus magisterii* (diploma di professore) in francese, in storia e in latino nel 1900. Durante gli anni universitari, Christensen fu anche un assiduo studioso della lingua persiana, di quella avestica, araba, sanscrita e turca. Studiò sotto la direzione del famoso iranologo F.C. Andreas e, nel 1903, ottenne un dottorato di ricerca in filosofia. Divenne insegnante e giornalista e si specializzò in politica estera. Nel 1919 fu nominato professore straordinario di filosofia iranica all'Università di Copenaghen, un incarico che ricoprì per il resto dalla sua vita.

Christensen fu autore prolifico e si occupò di molti aspetti della storia culturale iranica, tra i quali si ricordano la lingua (studi sul dialetto), il folclore, la storia generale, la storia delle religioni, la filosofia, la musica. Ma alla sua opera principale, *L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour* (1907), diede un taglio storico-religioso. Nonostante i suoi interessi nei confronti della storia sasanide fossero piuttosto diversificati, tuttavia Christensen si interessò principalmente di questioni collegate con la cronologia, ma anche di storia e di narrazioni leggendarie. Esempi di questo suo interesse sono il testo *Le règne du roi Kawādh I et le communisme masdakite* (1925), dedicato al riformatore autonomista del V secolo Mazdak, e *La légende du sage Buzurjmihr* (in «Acta Orientalia», 8, 1930), in cui si esamina una delle figure più singolari della tradizione sasanide.

Sembra che della vita religiosa in quanto tale Christensen non abbia avuto un senso reale: nel suo cuore dubitò che fosse possibile raggiungere una conoscenza sicura di quella che era stata la rappresentazione completa della storia leggendaria iranica, il retaggio religioso e nazionale che i Sasanidi assunsero e tentarono di legittimare come proprio. Egli sviluppò questo suo progetto in una serie di opere di straordinaria importanza per la ricerca indo-iranica nei settori della leggenda e della religione, rivolte in generale alla comprensione delle leggende e dei racconti popolari. Grazie ai suoi tentativi di fornire una base teorica e pratica allo studio della tradizione, della leggenda e del mito, Christensen venne a contatto con le opere di studiosi del folclore come Axel Olrik e C.W. von Sydow, che lo stimolarono a studiare più a fondo il folclore in generale, la psicologia popolare e la filosofia. Il contributo migliore di Christensen allo studio del folclore è il suo *Trebrødre- og Tobrødre Stamsagn* (1916), in cui offre una spiegazione psicologica semplice e naturale delle antiche leggende nazionali.

Christensen gettò nuova luce e offrì nuovi stimoli anche per quanto concerne gli studi sulla lingua avestica. Il suo interesse più significativo fu rivolto ai problemi riguardanti il tempo e l'ambiente di Zarathustra e la cronologia delle *Gāthā* e degli *Yasht*. L'espressione sistematica del suo pensiero è raccolta in numerose opere: *Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme* (in «Acta Orientalia», 4, 1926, pp. 81-115), *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique* (1928), e *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire des tribus iraniennes* (1943). Queste opere mettono in luce un Christensen coraggioso interprete, le cui tesi avrebbero insieme ispirato e irritato i suoi discepoli, contemporanei e futuri.

BIBLIOGRAFIA

La sua tesi di dottorato fu *Recherches sur les Rubā'iyāt de 'Omar Ḫayyām*, Heidelberg 1905; fu edita anche in danese nel 1903. In seguito egli tornò su questo tema con *Critical Studies in the Rubáiyát of Umar-i-Khayyám*, Copenhagen 1927. La sua grande opera *L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour*, Copenhagen 1907, fu rivista e ampliata due volte, con il titolo *L'Iran sous les Sassanides*, 1944 (2ª ed.), Osnabrück 1971; è stata tradotta anche in persiano. Un esame critico dei limiti del *magnum opus* di Christensen si può trovare in Ph. Gignoux, *Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit. Ein Überblick*, in «Archäologische Mitteilungen aus Iran», Suppl. 10 (1983), pp. 253ss.

Tra le opere di Christensen sulla storia leggendaria dell'Iran, meritano una menzione particolari le seguenti: *Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt*, in *Festschrift... Fr.C. Andreas*, Leipzig 1916, pp. 63-69; *Les types du premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm 1917-1934; *Les Kayanides*, Copenhagen 1931; e *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris 1936. Tra gli studi

di Christensen sul folclore iranico, cfr.: *Contes persans en langue populaire*, Copenhagen 1918; *Les sots dans la tradition populaire des Persas*, in «Acta Orientalia», 1 (1922), pp. 43-75; e *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhagen 1941, in cui mostra come gli antichi elementi iranici della credenza popolare sopravvivano all'interno della struttura dell'Islamismo odierno. Un esempio significativo dell'opera di Christensen sul folclore generale e sulla psicologia popolare è il suo *Politik og massemoral*, Copenhagen 1911, che fu tradotto da A. Cecil Curtis col titolo *Politics and Crowd-Morality*, London 1915.

Per una valutazione biografica di Christensen, cfr. K. Barr e H. Andersen, *Oversigt over Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Forhandlingen*, Copenhagen 1945-1946, pp. 65-102, che presenta anche una bibliografia completa di 327 voci. Utile anche la nota biografica curata da me e da Fr. le Sage de Fontenay, *Dansk biografisk leksikon*, III, Copenhagen 1979 (3ª ed.), pp. 233-36.

JES P. ASMUSSEN

CIBELE. Si tratta di una divinità probabilmente di origine orientale, nota nel mondo greco approssimativamente dal VII secolo a.C. Probabilmente la si deve identificare con la dea di cui parla l'*Inno omerico 30*, datato in genere intorno al VII secolo a.C. In questo testo il poeta si rivolge alla dea attribuendole l'epiteto di «Terra, madre di tutto» (vedi anche *Inno omerico 14*). Venne cantata anche, insieme a Pan, da Pindaro (*Odi Pitiche* 3), mentre a Roma divenne nota con il nome di Magna Mater («Grande Madre [degli dei]»), a partire dal momento in cui il suo culto venne introdotto nella città, alla fine del III secolo a.C. Ma era già conosciuta dai Romani anche con il nome di Cybele (con varianti come Cybebe, Cybelis e, a Locri in Calabria, Qybala). È facile notare che questo nome rappresenta una forma parallela a quella di Kubaba, la dea di Carchemish, la quale, nel II millennio a.C., era stata oggetto di un culto ben documentato anche nel centro commerciale assiro di Canis, in Cappadocia, e che era ben conosciuta anche a Ugarit.

La dea Cibele venne introdotta nel pantheon dei Frigi, che stabilirono a Pessinunte il luogo principale del suo culto. Probabilmente il culto passò poi dalla Frigia a Sardi, capitale del regno di Lidia, da dove in seguito poté essere introdotto anche in altre città greche, sia dell'Asia Minore che dell'Europa. Ancora durante il periodo ellenistico, Ilio (Troia) e Pergamo erano località in cui si celebrava il suo culto. Ma è altrettanto ben documentata anche l'esistenza, nel II secolo a.C., di relazioni tra il tempio-stato di Pessinunte e i sovrani di Pergamo. Secondo Erodoto (4,76), il culto della Grande Madre venne introdotto dalla città di Cizico in Scizia dallo scita Anacarsi, il quale perse però la vita durante questa impresa. Almeno nel periodo ellenistico, ma probabilmente anche nelle epoche precedenti, il culto di Cibele in Grecia era accompagnato da elementi misterici (vedi Arnobio, *Contro i pagani* 5,5).

Cibele è spesso rappresentata in piedi o seduta tra due leoni, oppure tra due leopardi. Questo schema iconografico si trova attestato già in una terracotta isolata, datata intorno al 6.000 a.C., che è stata trovata a Çatal Hüyük, vicino al sito dell'antica città di Iconio, in Frigia (ora conservata presso il Museo delle Civiltà Anatoliche di Ankara). La dea viene anche raffigurata mentre tiene in grembo un leone, oppure accompagnata da due musicisti. Spesso si istituiva una relazione della dea con le grotte e con le montagne e si riteneva che proteggesse dalle malattie e che, in genere, aiutasse mamme e bambini. Il suo nome ritornava anche a proposito di alcuni oracoli e di alcune forme di divinazione. In Grecia non era sempre facile distinguerla da altre divinità femminili analoghe (quali potevano essere Rhea, Demetra, Gaia, Themis).

In molte località il culto di Cibele era unito a quello di Attis. Secondo una ben conosciuta versione del mito (Ovidio, *Fasti* 4,223ss.), Attis era stato amato da Cibele, ma poi le era stato infedele. Preso da un accesso di pazzia, si evirò e morì. Firmico Materno, un autore del IV secolo d.C., nel libro III del suo *De errore profanarum religionum* allude con una certa evidenza alla successiva resurrezione di Attis. Comunque sia, rimane incerto se questa resurrezione di Attis avesse un qualche ruolo all'interno dell'azione di culto. In molti (ma non necessariamente in tutti) tra i luoghi in cui il culto di Cibele e quello di Attis si trovavano uniti insieme, durante la celebrazione i devoti, conosciuti con il nome di Galli, si eviravano e svolgevano alcune incombenze particolari, ma sempre in posizione subordinata. La loro attività riguardava soprattutto la danza, la guarigione e la divinazione. Alcuni di questi Galli si procuravano da vivere come mendicanti itineranti.

Ad Atene, il culto di Cibele venne introdotto, pur tra molte discussioni, nel V secolo a.C. Per un certo periodo di tempo, gli archivi dello Stato ateniese furono collocati nel tempio della dea, che era chiamato Metroon. La statua predisposta per il culto in questo tempio era attribuita a Fidia, oppure al suo discepolo Agoracrito. Non si può però stabilire con certezza se anche il culto di Attis sia stato introdotto ad Atene nel V secolo, in concomitanza con quello di Cibele; almeno a partire dal III secolo a.C., comunque, nel porto ateniese del Pireo i due culti risultano chiaramente collegati tra loro.

Il culto della Magna Mater venne introdotto a Roma da Pessinunte (attraverso Pergamo: particolari incerti) nel 204 a.C., verso la fine della seconda guerra punica. Il governo romano prese questa decisione seguendo un

responso dei *Libri Sibyllini*, in un'epoca di frequenti agitazioni di carattere religioso. La delibera per l'introduzione del culto di Cibele venne poi approvata dall'oracolo di Apollo di Delfi e fu messa in relazione con le origini troiane di Roma. Alcuni membri delle *gentes* più importanti (come i Cornelii, i Valerii e i Claudii) furono i principali patrocinatori del trasferimento del culto. Per la dea fu costruito un tempio sul Palatino – un onore eccezionale, per un culto di origine straniera – che le fu poi dedicato nel 191 a.C. Vennero istituiti anche dei festeggiamenti a scadenza annuale, chiamati *Megalesia* (4-10 aprile), durante i quali si svolgevano anche alcune rappresentazioni teatrali. In corrispondenza con questa festa si celebravano anche dei banchetti, organizzati dalle famiglie aristocratiche. Cicerone (*De senectute* 13,45) afferma che anche il severo Catone, che era stato *quaestor* nel 204, prese parte a questi intrattenimenti aristocratici.

Da Roma e dall'Italia il culto della Magna Mater si diffuse in tutte le province. Nonostante godesse del sostegno dei gruppi aristocratici, tuttavia il culto si dovette scontrare con qualche opposizione. Al centro della venerazione, infatti, era posta una pietra nera, un meteorite, che era considerato l'oggetto di culto più importante (sebbene si venerasse anche una immagine in forma femminile). Il rituale presentava inoltre alcuni aspetti orgiastici e incoraggiava l'accattonaggio. Il culto di Cibele era collegato a quello di Attis, anche se le fonti più antiche (compreso Ovidio nei suoi *Fasti*) si sono mostrate reticenti nel fornire delucidazioni su questo aspetto. Archeologi italiani hanno però rinvenuto molte immagini di Attis all'interno del recinto sacro del tempio sul Palatino, risalenti al II e al I secolo a.C. Ma l'aspetto ancora più importante è costituito dal fatto che ben presto a Roma apparvero i Galli evirati, seguaci di Cibele. Sembra che l'organizzazione delle cerimonie di culto spettasse ai Galli, i quali, a loro volta, erano soggetti agli ordini di un sacerdote e di una sacerdotessa che, almeno per i primi tempi, provenivano dalla Frigia, mentre in seguito dovettero essere scelti direttamente a Roma. Secondo un oscuro passo di Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae* 2,19,5), che è indicativo per il I secolo a.C., il Senato di Roma proibì la partecipazione dei cittadini romani ad alcune cerimonie relative al culto di Cibele.

Durante i primi secoli dell'Impero, il culto subì certamente numerose riforme, ma anche per questa circostanza i dettagli sono scarsi e oscuri. In età imperiale, alcuni cittadini romani compaiono tra i sacerdoti di Cibele; in particolare viene citato un cittadino romano con la qualifica di archigallo, che doveva controllare il culto a Roma; in altre località, sia dell'Italia che delle province dell'Impero, si trovano, in maniera analoga, altri archigalli preposti all'ispezione dei templi di Cibele. Alle cerimonie intervenivano anche i membri di alcune confraternite o corporazioni (come i Dendrofori («portatori dell'albero») e i Cannofori («portatori della canna»). La confraternita dei Dendrofori, in particolare, esercitò una certa influenza in città. Pare che la lingua utilizzata per la liturgia e per il culto fosse il greco. Il ruolo assunto da Attis nel culto diventò sempre più rilevante, fino a che (secondo le informazioni contenute nel *De mensibus* 4,59, di Giovanni Lido, nel VI secolo d.C.) l'imperatore Claudio ne proclamò ufficialmente la presenza. Il cosiddetto calendario di Filocalo, che risale alla metà del IV secolo, ci informa che le festività in onore di Attis cadevano nel mese di marzo e duravano cinque giorni, al termine dei quali, il 27 marzo, si svolgeva il lavacro cerimoniale della pietra nera nell'Almo, un fiumiciattolo nei pressi di Roma. Sappiamo anche che, almeno in Italia e in Gallia, il culto di Cibele fu posto sotto la direzione della corporazione sacerdotale romana dei *Quindecemviri Sacris Faciundis*.

Sembra che l'accentuazione del ruolo di Attis nel culto abbia contribuito a dare all'intero culto una forma maggiormente misterica, grazie anche alle promesse di salvezza offerte agli iniziati. Il rituale del *taurobolium* venne associato a questo culto almeno dal II secolo d.C. e spesso venne celebrato come una sorta di omaggio esplicito all'imperatore. Nel IV secolo d.C. il *taurobolium* era in definitiva un battesimo celebrato con il sangue proveniente dal sacrificio di un toro: esso viene descritto intorno al 400 d.C. da Prudenzio, nel suo *Peristephanon* (10,1006-1050), che ne parla, tuttavia, come se fosse il battesimo di un sacerdote. Nel IV secolo, il culto di Cibele e di Attis richiamò l'attenzione dell'imperatore Giuliano, che scrisse anche una orazione in onore di Cibele e fu notevolmente appoggiato da quella parte dell'aristocrazia romana che non si era convertita al Cristianesimo. Degno di nota, tuttavia, è il fatto che in quello stesso secolo scomparve il *taurobolium*, insieme all'omaggio all'imperatore. Ancora nel V secolo, comunque, un filosofo, Proclo, compose un libro, per noi perduto, su Cibele.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali

Fr. Bömer, *Kybele in Rom*, in «Mitteilungen der Römischen Archäologischen Instituts» (Römische Abteilungen), 71 (1964), pp. 130-50.

H. Graillot, *Le culte de Cybèle. Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912 (opera fondamentale).

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, 1941-1950, München 1967-1974 (3ª ed.), spec. I, pp. 725ss.; e II, pp. 640-57.

G. Thomas, *Magna Mater and Attis*, in H. Temporini e W. Haase

(curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.3, Berlin-New York 1984, pp. 1500-35.
M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.
M.J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, I-VII, Leiden 1977-1989.

Studi particolari

J. Bremmer, *The Legend of Cybele's Arrival in Rome*, in M.J. Vermaseren (cur.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, pp. 9-22.
J. Carcopino, *Attideia*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire, École de Rome», 40 (1923), pp. 135-59, 237-324.
R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.
J. Gérard, *Legende et politique autour de la Mère des dieux*, in «Revue des Études Latines», 58 (1981), pp. 153-75.
P. Lambrechts, *Attis. Van herdersknapp tot god*, Bruxelles 1962.
P. Romanelli, *Lo scavo del tempio della Magna Mater sul Palatino*, in «Monumenti antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 46 (1963), pp. 203-330.
P. Romanelli, *Magna Mater e Attis sul Palatino*, in M. Renard e R. Schilling (curr.), *Hommage à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 619-29.

ARNALDO MOMIGLIANO

CICLADICA, RELIGIONE. Vedi *EGEI, RELIGIONE DEGLI.*

CĪNVATŌ PERETU. Vedi *PONTE CINVAT.*

CORE. Vedi *DEMETRA E PERSEFONE.*

CREUZER, C.F. Vedi vol. 5.

CULTO DELL'IMPERATORE. Il culto della figura del sovrano è un'acquisizione caratteristica del paganesimo greco e romano, dietro alla quale si può riconoscere una ben precisa definizione della divinità. Tale concezione si manifestò in primo luogo nel potere di elargire benefici alla comunità dei fedeli, ma soprattutto nella capacità di dare vita a un numero sempre crescente di culti, rivolti a manifestazioni nuove e specificamente designate, capaci di sottolineare ulteriormente la natura divina implicita nella prerogativa di elargire benefici. L'attribuzione degli onori del culto a un sovrano, durante la sua vita oppure dopo la sua morte, rappresentava perciò un atto di omaggio dovuto, in cambio della concessione, da parte sua, di particolari favori alla comunità. Quest'ultima, a sua volta, gli riconosceva il possesso di un potere a suo modo eccezionale e cercava di rendere costante questo rapporto così proficuo con il sovrano fissando gli elementi formali di un culto che comprendeva al suo interno la determinazione di giorni festivi, di feste, di forme di sacerdozio e di santuari.

La venerazione del sovrano attraverso una forma di culto concreto non era comune nell'Egitto dell'epoca dei faraoni e risultava estremamente rara anche nell'antica Mesopotamia. La pratica romana, quindi, non può essere posta in relazione di dipendenza con tali antecedenti del Vicino Oriente. La formazione di questo culto si deve piuttosto a una suggestione derivata dagli sviluppi della vita politica e cultuale della Grecia. In un primo momento, infatti, i Greci offrirono gli onori del culto *post mortem* a uomini che si erano particolarmente distinti, nel corso della loro vita, per coraggio oppure per altre prodezze personali.

Successivamente, verso la fine del IV secolo e poi nel III a.C., divenne comune per le singole città istituire culti in onore dei sovrani quando questi erano ancora vivi. Già nel 218 a.C. la religione di Stato di Roma adottò questa pratica di origine greca di personificare e di venerare la personalità collettiva dei cittadini con il culto del *Genius Populi Romani* («genio del popolo romano»). Dall'inizio del II secolo a.C. in poi, l'avvento di Roma come forza politica dominatrice del mondo greco fece sì che le città greche istituissero autonomamente culti in onore di generali romani e di amministratori provinciali che avevano elargito benefici a quella cittadinanza. Nel I secolo a.C., l'ultimo secolo del governo repubblicano a Roma, questa pratica di istituire culti municipali per celebrare statisti romani venne intensificata in seguito alla presenza di capi carismatici quali furono Pompeo (morto nel 48 a.C.) e Giulio Cesare (morto nel 44 a.C.).

Dopo il suo assassinio, Giulio Cesare venne divinizzato. Nel contesto della mentalità propria della religione romana, questo processo di divinizzazione stava a indicare che in Cesare era stata ufficialmente riconosciuta, per decreto, la presenza di una entità divina, che aveva riversato benefici soprannaturali sul popolo romano: di conseguenza gli era stata concessa dagli dei l'immortalità. Cesare, che perciò meritava di ricevere la venerazione di un culto stabile da parte del popolo romano, venne quindi inserito nel pantheon della religione di Stato e gli vennero attribuiti un suo tempio e un suo giorno festivo. In seguito a questa particolare evoluzione, il culto della figura dell'imperatore poté entrare a far parte ufficialmente della religione romana.

La direzione e la determinazione di norme fisse e re-

golari per queste espressioni di culto costituirono un aspetto determinante del sistema monarchico istituito durante il lungo regno di Augusto (31 a.C.-14 d.C.), e le istituzioni da lui create risultarono determinanti per spiegarne gli sviluppi successivi. Durante il I e il II secolo d.C., molte città in tutto l'Impero istituirono culti in onore degli imperatori che si succedettero al trono di Roma. Il vigore di questo culto, tuttavia, cominciò a declinare già nel corso del III secolo. Nel IV secolo, ormai, quando il Cristianesimo venne proclamato religione ufficiale e, di conseguenza, l'imperatore proibì qualsiasi forma pagana di culto, la venerazione della persona degli imperatori ebbe termine.

Durante il periodo imperiale, tuttavia, il culto della figura dell'imperatore si realizzò con modalità differenti. Si andarono sviluppando, infatti, diverse tipologie di culto, che si possono sommariamente raggruppare in tre forme principali: il culto ufficiale di Stato a Roma, quelli municipali promossi dalle città dell'Impero e, infine, quelli istituiti da privati cittadini.

Nel culto di Stato la devozione nei confronti dell'imperatore ancora vivo assunse la forma indiretta del culto del *genius* dell'imperatore, ossia di quell'elemento divino e di quella forza creatrice che risiedevano nell'imperatore stesso e che lo guidavano come angeli custodi. In conformità a quanto già era avvenuto con il caso di Giulio Cesare, molti imperatori, tra cui particolarmente Augusto, Vespasiano (morto nel 79 d.C.) e Traiano (morto nel 117 d.C.), vennero riconosciuti come divinità (*divi*) dopo la loro morte; una cerimonia formale e un decreto del Senato attestavano la loro apoteosi e la loro nuova condizione di immortalità. Secondo quanto veniva sancito dai canoni della filosofia stoica e della credenza popolare, questa divinizzazione era ritenuta una sorta di attestazione delle «virtù» dell'imperatore. In altre parole, l'imperatore era considerato uno strumento attraverso il quale avevano potuto espletare la loro attività qualità divine e benefiche quali la Pace, l'Abbondanza, la Vittoria, la Libertà e la Sicurezza. Queste ultime, dunque, attraverso la persona e le azioni dell'imperatore, avevano potuto apportare benefici personali ai cittadini. Con il nome di *Pax Augusta*, *Abundantia Augusti*, *Victoria Augusti*, *Libertas Augusti* e *Securitas Augusti* queste virtù divennero esse stesse oggetto di una attività assai diffusa di culto a livello sia ufficiale che privato.

Pur rimanendo abbastanza in disparte dal pantheon ufficiale del popolo romano, in tutto l'Impero ci furono città che vollero istituire culti in onore dell'imperatore quando questi era ancora vivo oppure quando era già deceduto. Spesso si verificò, inoltre, che privati cittadini o associazioni particolari istituissero culti in onore di alcuni imperatori in particolare. L'imperatore stesso divenne così l'oggetto principale di una devozione che si espletava attraverso una forma di culto. In questo modo nel culto romano di Stato, in quello municipale e nelle forme di devozione privata, la trasformazione in divinità di membri appartenenti alla famiglia imperiale diventò sempre più comune a partire dall'epoca di Augusto.

Grazie alle sue molteplici attività per istituire culti, costruire santuari e mantenere una forma stabile di devozione, il culto imperiale costituì uno degli aspetti più vitali del paganesimo greco e romano dei primi due secoli dell'era cristiana. A dire il vero, ci fu anche chi considerò un atto di empietà la venerazione di un imperatore, così come quella nei confronti di qualsiasi altro uomo; si aggiunga anche che mancano testimonianze concrete che attestino che uomini e donne si indirizzavano effettivamente all'imperatore divinizzato con preghiere perfettamente analoghe a quelle che potevano rivolgere ad Apollo oppure ad Asclepio in occasione di malattie o di difficoltà personali. Ma sarebbe altrettanto sbagliato sminuire l'importanza del culto imperiale, come se fosse un insignificante effetto dell'adulazione servile dei politici oppure della decadenza delle altre forme religiose. La funzione dell'imperatore in veste di divinità non consisteva tanto nell'alleviare una malattia oppure nell'intervenire nelle vicende personali del singolo in un momento di difficoltà. Piuttosto, il suo potere si manifestava nella sfera dei benefici materiali, quali, per esempio, nella distribuzione gratuita di grano a una regione colpita dalla carestia, nell'elargizione di doni in denaro alle vittime di terremoti e nell'assicurazione generale della pace e della prosperità in tutto l'Impero.

In questo senso l'imperatore veniva invocato e realmente considerato «il salvatore e il benefattore del genere umano». Fu considerato una entità divina designata dal dio supremo, Zeus/Juppiter, per governare il genere umano con benevolenza, in qualità di rappresentante delegato degli dei. La ricompensa che avrebbe ottenuto al termine di questo compito sarebbe stata l'immortalità.

Se dunque si analizza la questione in questa prospettiva, si può allora considerare il culto imperiale come una risposta energica e creativa alla necessità di creare unità per mezzo di una fede unica e condivisa da tutti; fatto questo che era essenziale per ottenere l'integrazione e un buon funzionamento di una società pluralistica, quale era divenuta quella romana.

Favorita da un sistema di propaganda imperiale ben organizzato e caratterizzato da una diffusione capillare, la presentazione della figura dell'imperatore nelle vesti di un salvatore di natura divina, inviato dal dio supremo e capace di trionfare sul destino e sulla morte svolse

un ruolo importante nello sviluppo della terminologia e del contenuto della soteriologia cristiana.

[Vedi anche *APOTEOSI* e *DIVINIZZAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'ampia bibliografia sull'argomento, cfr. P. Herz, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 2,16,2, Berlin-New York 1978, pp. 833-910. Utili raccolte di testimonianze in Fr. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herscherkultos*, I-II, Stuttgart 1957-1960; e in D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden 1985. Per uno studio relativo al culto imperiale interpretato come un fenomeno sia religioso sia storico, cfr. J.R. Fears, *Princeps a Diis Electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Roma*, Roma 1977; *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, in H.Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.2, Berlin-New York 1981, pp. 3-141; *The Cult of Virtues ans Roman Ideology*, in *Ibid.*, pp. 827-948; *Gottesgnadentum*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XI, Stuttgart 1950.

J. RUFUS FEARS

CUMONT, FRANZ. Vedi vol. 5.

DACI E GETI, RELIGIONE DEI. Vedi *GETI E DACI, RELIGIONE DEI.*

DAGAN. Divinità venerata dapprima in Siria e in Mesopotamia e successivamente introdotta anche nella regione occidentale di Canaan e, infine, nel paese dei Filistei. Benché Dagan (chiamato Dagon nella Bibbia) abbia goduto di una certa notorietà per via di quel passo dell'Antico Testamento (Gdc 16) in cui si narra di come Sansone avesse distrutto il tempio di Dagon che i Filistei avevano costruito a Gaza, in realtà si hanno ben poche notizie relative non soltanto alle sue origini, ma anche alla sua esatta natura.

Sulla scorta di moltissimi indizi, si ritiene che il culto del dio Dagan risalga a un'epoca precedente sia al periodo sumerico sia a quello semitico, e fosse diffuso nella regione del Medio Eufrate, un territorio che entrò molto presto sotto la sfera di influenza dei Sumeri. Importanti santuari in onore di Dagan sorgevano a Tuttul, a Mari e a Terqa, località situate all'interno dei confini dell'attuale Siria. In seguito all'imporsi dell'Impero accadico sotto la guida di Sargon (intorno al 2300 a.C.), Dagan venne inserito nel pantheon accadico e considerato dio nazionale. Alcuni testi cuneiformi attestano che Sargon visitò il santuario di Dagan a Tuttul. Durante il periodo successivo, caratterizzato da una rinascita della civiltà sumerica (III dinastia di Ur, intorno al 2100-2000 a.C.), si trova sui sigilli il nome di Dagan accompagnato da quello della sua consorte, Shalash, una dea forse di origine hurrita. Si potrebbe trattare della stessa Shala, la consorte di Adad, il dio babilonese del tempo atmosferico. Nel periodo di Isin-Larsa (intorno al 2000-1900 a.C.), due sovrani di Isin portano un nome che comprende al suo interno l'elemento *dagan*: Idindagan («Dagan ha dato») e Ishmedagan («Dagan ha udito»). Dagan, dunque, sembra avere goduto della massima popolarità durante l'«Età di Mari», verso la fine del XIX secolo a.C. Soltanto nella città amorrrea di Mari, infatti, sono stati trovati più di cinquanta diversi nomi di persona composti con *dagan*. Sfortunatamente, gli epiteti di Dagan utilizzati per questi nomi forniscono pochi indizi utili per comprendere quale fosse la natura esatta di questo dio, perché si tratta di titoli adoperati indifferentemente anche per molti altri dei e, inoltre, non presentano un tema comune.

Dagan doveva senza dubbio rivestire una funzione significativa tra i Cananei, ma sono poche le fonti che forniscono testimonianze sicure sul ruolo che egli avrebbe dovuto svolgere. A Ugarit si trovava un tempio di Dagan e il suo nome era inserito nelle liste delle offerte della città. Baal è chiamato «figlio di Dagan», un titolo piuttosto ambiguo dal momento che Baal viene menzionato anche con l'appellativo di «figlio di El». All'interno del territorio dei Cananei, infine, si contano numerose città chiamate Bet-Dagan («tempio di Dagan»).

Dagan era inoltre il dio più importante dei Filistei, i quali sicuramente ne mutuarono il culto dai Cananei. I principali templi in suo onore erano quelli costruiti a Gaza (la storia di Sansone: Gdc 16) e ad Ashdod (dove i Filistei trafugarono l'Arca: 1 Sam 5; e portarono la testa di Saul nel tempio di Dagan: 1 Cr 10).

I primi studiosi che avanzarono l'ipotesi che *Dagan* fosse un nome di origine semitica lo studiarono a fondo, collegandolo alla forma *dag on* («pesce di tristez-

za»), oppure considerandolo una derivazione dal vocabolo con cui si indica il frumento, *dagon*. Attualmente, invece, la maggior parte degli studiosi ritiene che questo nome non sia di derivazione semitica e, al contrario, propone di far derivare la parola con cui si indica il frumento dal nome del dio, e non viceversa. Comunque sia, alla luce di questo legame con il frumento e di quello, sia pure occasionale, tra Dagan e il tempo atmosferico, si deve concludere che Dagan, molto verosimilmente, dovesse essere un dio del tempo atmosferico favorevole e della fertilità agricola.

BIBLIOGRAFIA

Le fonti secondarie sono veramente poche. Decisamente superato, benché ancora utile, è Fr.J. Montalbano, *Canaanite Dagon. Origin, Nature*, in «Catholic Biblical Quarterly», 13 (1951), pp. 381-97. Molti riferimenti si trovano in E.E. Hindson, *The Philistines and the Old Testament*, Grand Rapids/Mich. 1971. Per l'onomastica, cfr. H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore 1965.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

DAIVA. Il termine iranico *daiva* originariamente significava «dio», come risulta evidente da numerose occorrenze di questa parola all'interno dell'Avesta (avestico: *daēva*; antico persiano: *daiva*; medio-persiano: *dēw*). Come il vedico *deva* o il latino *deus*, anche *daiva* può essere ricollegato alla radice indoeuropea con cui si indica «lo splendore, l'essere splendente». Nell'Iran dei tempi di Zarathustra, tuttavia, il vocabolo *daiva* ricevette un'accezione negativa. Quando ci si vuole riferire a esseri di origine divina, infatti, di solito si fa ricorso ad altri vocaboli, quali *baga* («colui che distribuisce»), *ahura* («signore») e *yazata* («colui che è degno di culto»); invece la parola *daiva* viene utilizzata per indicare i poteri malefici o demoniaci. Per questa ragione, è possibile parlare di una «demonizzazione» dei *daiva* come di un fenomeno caratteristico dello Zoroastrismo.

Con ogni probabilità, il vocabolo *daiva* acquisì questo valore negativo nel mondo iranico, dopo che Zarathustra condannò la religione tradizionale. Il profeta di Ahura Mazdā, infatti, si faceva portavoce di una fede e di una dottrina di ispirazione monoteistica e perciò sosteneva che le divinità appartenenti all'antico politeismo dovessero essere ripudiate, perché erano illusioni o chimere.

In seguito, dopo che lo Zoroastrismo raggiunse un compromesso con questi retaggi di una sensibilità religiosa più antica e con le varie forme di politeismo che erano ancora diffuse per tutto il mondo iranico del I millennio a.C., i *daiva* furono condannati non tanto perché fossero considerati, come aveva fatto Zarathustra, il frutto dell'ignoranza e della superstizione, ma perché furono ritenuti realmente esseri demoniaci. Di conseguenza il significato del termine *daiva* si modificò da «dio» in «demone». Inoltre, in conformità a questa successiva evoluzione, anche Indra, Saurva e Nāṅhaithya (che avevano goduto di una posizione di primo piano all'interno del pantheon indiano, rispettivamente con i nomi di Indra, Śarva e Nāsatya) furono trasformati in arcidemoni. A questi si contrapposero alcuni degli Amesha Spenta; rispettivamente Asha, Khshathra Vairya e Ārmaiti.

L'universo dei demoni presente nello Zoroastrismo è particolarmente ricco. Tra i *daiva* più importanti vanno ricordati Aēshma («ira, furore»), noto attraverso la tradizione zoroastriana; Apaosha («carestia»), combattuto da Tishtrya, lo *yazata* della stella Sirio; Astō-vīdhātu («smembramento dello scheletro»); Būshyąstā («ignavia»); e Nasu («cadavere»), il demone del decadimento corporeo.

La condanna dei *daiva* voluta da Zarathustra, che si proponeva di ottenere che le divinità del politeismo venissero rigettate, rimase costantemente un aspetto caratteristico dello Zoroastrismo, anche se subì alcune modifiche, nel senso di cui sopra si è detto. In tutte le successive testimonianze storiche di queste entità – come, per esempio, in una iscrizione di Serse a Persepoli – possiamo riconoscere ancora le tracce, anche se in parte distorte, dell'insegnamento originario di Zarathustra.

BIBLIOGRAFIA

É. Benveniste, *Hommes et dieux dans l'Avesta*, in G. Wiessner (cur.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 144-47.

U. Bianchi, *L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides*, in «Revue de l'histoire des religions», 192 (1977), pp. 3-30.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln 1975 (Handbuch der Orientalistik, VIII,1,2).

Th. Burrow, *The Proto-Indoaryans*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1973), pp. 123-40.

J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, Paris 1953.

I. Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, in J.R. Hinnels (cur.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 68-81.

Gh. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli 1980.

L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1929.

W.B. Henning, *A Sogdian God*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 28 (1965), pp. 242-54.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

Th. Nöldeke, *Der Weisse Dēv von Māzandarān*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 18 (1915), pp. 597-600.

G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955.

GHERARDO GNOLI

DAKHMA. Sembra che il termine iranico *dakhma*, che in origine significava «tomba», sia derivato dalla radice indoeuropea **dhṃbh*, «seppellire» (Hoffmann, 1965), e non da *dag*, «bruciare», come invece si era a lungo pensato. Questo vocabolo si trova utilizzato occasionalmente nell'Avesta con una accezione negativa, perché l'inumazione dei cadaveri era condannata; le modalità con cui si dovevano celebrare i riti funebri, che erano state adottate dalla comunità zoroastriana (ma che peraltro erano già praticate negli ambienti sacerdotali del periodo achemenide, secondo quanto si ricava dalla testimonianza di Erodoto), erano state stabilite per evitare scrupolosamente ogni qualsiasi contaminazione con la terra, con il fuoco e con l'acqua e possono essere fatte risalire a usanze più antiche ed estremamente diffuse tra i nomadi dell'Asia centrale. Queste modalità – come apprendiamo dal *Vendidad* – prescrivevano che i cadaveri, considerati impuri, fossero esposti agli avvoltoi, in modo che le loro ossa potessero essere ripulite dalla carne. Una volta che fossero state purificate dagli umori e dalla carne imputridita, le ossa venivano deposte in speciali ossari. Secondo Strabone, l'esposizione dei cadaveri era una pratica comune anche nell'Iran orientale durante il periodo partico.

In seguito, *dakhma* divenne il termine tecnico per indicare le «torri del silenzio», ossia gli edifici utilizzati per celebrare i rituali dell'esposizione dei cadaveri, sia presso le comunità zoroastriane dell'Iran, sia presso quelle dei Parsi dell'India. Pare che l'espressione moderna di «torri del silenzio» sia stata utilizzata per la prima volta da R.Z. Murphy, un traduttore di lingue orientali per conto del governo britannico di Bombay (Modi, 1937).

Il *dakhma*, il cui uso si protrae ancora fino ad oggi, sebbene in forme più limitate, è costituito da una torre circolare, costruita in pietra e talvolta posta su una collina. Una porta di ferro si apre su un'ampia piattaforma, formata da tre cerchi concentrici. Il primo e più ampio cerchio è riservato ai corpi degli uomini; il secondo, posto nel mezzo, è invece destinato alle donne; il terzo ai bambini. Dopo che il cadavere è stato esposto e ridotto a uno scheletro, le ossa vengono riposte in un buco ampio e profondo situato al centro del *dakhma* stesso.

Il rituale zoroastriano attribuisce una notevole importanza ai funerali, tanto che durante queste cerimonie si svolgono molti riti particolari, complessi e meticolosi, specialmente per quanto concerne le pratiche relative alla purificazione. Ugualmente complessi sono anche i riti per la consacrazione del *dakhma*, riti che sono costituiti da una serie di cerimonie particolari, sia per quanto riguarda lo scavo del sito, sia per la posizione delle fondamenta e soprattutto per la consacrazione.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *An Old Village «Dakhma» of Iran*, in Ph. Gignoux e A. Tafazzoli (curr.), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain 1974, pp. 3-9.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln 1975 (Handbuch der Orientalistik, VIII,1,2).

Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977.

Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979.

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

K. Hoffmann, *Av. daxma-*, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung aus dem Gebiete der indogermanischen Sprache», 89 (1965), p. 238.

J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922, 1937 (2ª ed.).

GHERARDO GNOLI

DEA, CULTO DELLA (nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo). [Questa voce, che rimanda a una *Panoramica generale* comparsa nel vol. 2, è costituita da due parti, che trattano rispettivamente del *Culto della dea nel Vicino Oriente antico* e del *Culto della dea nel mondo ellenistico*].

Culto della dea nel Vicino Oriente antico

La venerazione di divinità femminili nel Vicino Oriente antico costituisce un aspetto importante di queste culture che appartengono alle più antiche civiltà della storia. Dai manufatti e dalle informazioni raccolti nelle più svariate località (prima di tutto grazie agli scavi archeologici eseguiti in quei territori che corrispondono agli attuali Arabia, Cipro, Egitto, Giordania, Iran, Iraq, Israele, Libano, Sinai, Siria e Turchia) le testimonianze che documentano la presenza di una qualche

forma di culto rivolto a divinità femminili vanno dalle piccole statue di una dea ritrovate a Gerico e risalenti all'VIII millennio a.C. fino alla chiusura e alla soppressione di santuari dedicati a divinità femminili in Arabia durante il VII secolo d.C.

In molte regioni del Vicino Oriente antico sono stati portati alla luce numerosi manufatti, quali statuette, dipinti e rilievi parietali e altri oggetti rituali, che documentano forme di devozione nei confronti di divinità femminili e che risalgono a un periodo precedente alla nascita delle prime forme letterarie. Alcune statue di una dea trovate a Jarmo, nell'Iraq settentrionale, sono datate alla fine del VII millennio a.C. A Çatal Hüyük, a sud-est di Konya, in Turchia, sono state scoperte statue, rilievi e resti di templi contenenti alcune immagini di una dea, datati tutti alla metà del VII millennio, mentre le statue trovate ad Hacilar, a nord-ovest di Antalya, in Turchia, appartengono alla metà del VI millennio. Ancora: altre statue scoperte nell'area lungo il fiume Tigri, vicino a Mosul e a Erbil, in Iraq, risalgono al periodo di Hassuna, intorno alla metà del VI millennio. Gli scavi degli insediamenti del periodo di Halaf, che si estendono per tutta la Siria e l'Iraq settentrionale, rivelano la presenza di statue dell'inizio del VI millennio. Dai livelli del primo insediamento di Ur e di Uruk (poi Erech, ora Warka), a nord-ovest di Basra, vicino alla foce dell'Eufrate, in Iraq, sono emerse invece alcune statue, rappresentanti divinità femminili, che risalgono all'inizio del V millennio, antecedenti quindi di pochi secoli alle più antiche statue di dea e ai materiali corrispondenti ritrovati in Egitto.

Da queste testimonianze è possibile ricavare molti particolari sul culto di una divinità femminile risalente a un periodo precedente alla nascita delle prime forme letterarie; tuttavia le informazioni più specifiche e illuminanti sui diversi aspetti di tale genere di culto nel Vicino Oriente antico risalgono al periodo delle civiltà letterate, a partire dal III millennio. Si tratta di informazioni ottenute in seguito alla scoperta e alla decifrazione di antichi scritti relativi a iscrizioni, documenti dei templi, codici giuridici, leggende epiche, preghiere e altri materiali collegati in qualche modo al culto della dea. Tali scritti possono essere ottenuti per pressione su tavolette d'argilla, oppure scrivendo a inchiostro su papiri, scolpendo su mattoni e pietre e infine incidendo su oggetti come statue, vasi e stipiti. Questi testi descrivono le credenze degli antichi fedeli della dea, grazie alle parole stesse dei loro seguaci, che, a partire dal III millennio, lasciarono documentazione scritta.

Alla luce di tale abbondanza di informazioni, risulta oggi evidente come non si possa pensare che la venerazione per la dea nel Vicino Oriente antico fosse rivolta per intero verso un singolo nome, simbolo, immagine, serie di rituali e di credenze oppure elemento naturale, come il sole, la luna, la terra e le stelle. I manufatti e le testimonianze scritte rivelano, al contrario, numerosi e diversi costumi, rituali e leggende, un'ampia varietà di simboli e di attributi, una vasta schiera di nomi, titoli ed epiteti associati alla dea in queste regioni. In buona misura, tale varietà di rappresentazioni dipende dal fatto che queste forme di venerazione verso una dea erano collocate in vari luoghi geografici, abbastanza distanti e rimasti senza contatti tra loro per migliaia di anni. Credenze e raffigurazioni spesso variano anche da un insediamento all'altro, dal momento che ciascuno di essi ha sviluppato le proprie divinità e credenze locali. Quando le antiche città-stato conquistano oppure si fondono con altre nel corso dei secoli, anche le divinità e le credenze dei popoli si mescolano e finiscono spesso sintetizzate in sistemi teologici sempre più complessi. Per accrescere ulteriormente tale complessità, alle raffigurazioni di divinità femminili vengono aggiunti molti titoli ed epiteti, numerosi dei quali sono stati usati per riferirsi direttamente a una dea particolare: alla dea Anat di Ugarit, a nord della regione di Canaan (Siria occidentale), per esempio, vengono attribuiti i titoli di Balatu Darkati (letteralmente: «signora della sovranità») e di Balatu Samen Ramem («signora dei sommi cieli»), oppure alla dea Asherah di Ugarit quello di Elat, che significa semplicemente «dea». La dea Au Set, in Egitto, meglio nota con il nome di Iside, era conosciuta anche con il titolo di «madre dai mille nomi».

La ricchezza delle testimonianze ora disponibili fa sì che si possano scartare molte ipotesi avanzate in precedenza per interpretare questo antico culto della dea nel Vicino Oriente antico. Una di queste ipotesi sosteneva che la devozione verso la dea fosse spesso associata simbolicamente alla terra oppure alla luna. Ora sappiamo che numerose figure di dea sono invece legate al sole, come Wurusemu dell'Anatolia (Turchia), che molto spesso è indicata come la dea del sole di Arinna, e la dea Shapash (Shaps), indicata con il sole nei testi di Ugarit. Scritti riguardanti la dea Inanna, il cui culto era ampiamente diffuso in molte zone del paese di Sumer (Iraq meridionale), rivelano che essa era legata simbolicamente al pianeta Venere, come lo erano la dea accadica (babilonese) Ishtar, la dea Eshtar di Ebla, a nord di Canaan, e la dea Astarte, venerata a Canaan e a Cipro. Il simbolismo del pianeta Venere, legato al culto di Astarte, emerge nei testi successivi riguardanti la dea Afrodite di Cipro e della Grecia e inoltre nel culto romano di Venere.

La dea Iside viene associata alla stella Sothis (Sirio), mentre la dea egizia Nut, ricordata come madre di Iside, è raffigurata e descritta come la totalità del cielo, con le stelle diffuse sopra tutto il suo corpo, poiché vie-

ne rappresentata mentre si curva con un atteggiamento protettivo sulla terra. La dea sumerica Nammu, invece, descritta come colei che ha generato il cielo e la terra e tutte le altre divinità, viene collegata al mare, analogamente a quanto avviene per Asherah, la quale, in alcuni scritti provenienti da Ugarit, è conosciuta anche con il titolo di «madre delle divinità».

Nel Vicino Oriente antico, peraltro, si ritrovano alcune figure di dea associate alla luna, come Nikkal ad Ugarit ed Ecate nell'Anatolia occidentale, e altre, come la dea Ninhursaga di Sumer, associate invece alla terra: la luna e la terra sono di gran lunga gli elementi simbolici più diffusi nell'ambito delle diverse forme di culto di divinità femminili nel Vicino Oriente antico, come è comunemente sostenuto. È interessante notare, tuttavia, che in Egitto la luna è rappresentata dalla divinità maschile Khonsu, nel Paese di Sumer dalla divinità maschile Nanna e nel paese di Accad dalla divinità maschile Sin; tra gli Ittiti dell'Anatolia, che venerano la dea solare di Arinna, la luna è rappresentata dalla divinità maschile Kushukh.

Un secondo dato comunemente accettato è che diversi aspetti del culto delle divinità femminili del Vicino Oriente antico possono essere classificati sotto la definizione di «culti di fertilità». Ma se è vero che, nell'ambito del culto di alcune dee del Vicino Oriente antico, si ritrovano rituali e preghiere per ottenere una maggiore abbondanza dei raccolti e del bestiame, tuttavia da una tale definizione dal significato così preciso vanno esclusi moltissimi altri aspetti, attributi e poteri associati alle antiche figure della dea.

Wurusemu, invocata come sovrana del cielo e della terra (come del resto anche Inanna, Ninlil e Nanshe nel paese di Sumer) viene ricordata nei testi di varie città come l'unica dotata del diritto divino di reggere e di governare il territorio. Si dice anche che Inanna abbia il potere di giudicare e di decidere e il controllo della legge del cielo e della terra. Ishtar, invece, è descritta nella preghiera come colei che tiene nelle mani il destino di ogni cosa. Sia Seshat (Sefchet) in Egitto sia Nidaba (Nisaba) nel paese di Sumer sono riverite con il titolo di divinità tutelari della scrittura e della lingua scritta, mentre la dea Sekhmet in Egitto, e le dee Anat, Ishtar e Astarte nel Vicino Oriente sono individualmente chiamate in aiuto durante la battaglia. In certe regioni del Paese di Sumer, le dee chiamate Gula e Bau (Bawa) sono invocate con il titolo di medici divini e di protettrici della medicina e della guarigione. La dea Nanshe della città di Lagash, a Sumer, viene descritta, nel Giorno del Nuovo Anno, come il giudice di tutto il genere umano. Essa è conosciuta anche perché è posta a salvaguardia dell'etica e della morale e per il suo interesse compassionevole per le vedove e gli orfani, per i deboli e i poveri. La dea egizia Maat, invece, rappresenta la rettitudine e la verità. Il cuore di chi muore, infatti, viene giudicato dopo che il suo peso è stato confrontato sopra una bilancia con quello della piuma di struzzo che Maat porta nella sua acconciatura: soltanto le buone azioni rendono il cuore sufficientemente leggero per consentirgli di entrare nel campo della pace definitiva (il Sekhet Aaru). Sia Seshat sia Asherah sono riverite come divinità tutelari dell'architettura e della costruzione.

La dea egizia Hathor, il cui culto è spesso strettamente collegato a quello di Iside, crea gli uomini grazie al tocco del suo *ankh*, l'oggetto rituale che rappresenta la vita stessa. [Vedi *CROCE*, vol. 4]. Si ritiene che le dee sumeriche Ishtar e Nidaba, Ninsuna e Nina, così come la dea egizia Buto (Ua Zit, Wadjet, Uatchit) predicessero il futuro attraverso sacerdotesse autorevoli che attendevano ai loro santuari. Mentre alla dea sumerica Nammu è attribuita la creazione dell'universo e di tutte le altre divinità, sua figlia Ninhursaga (Ninmah, Nintur) è descritta come la creatrice degli uomini. La formazione del genere umano è invece attribuita dagli Accadi a una dea chiamata Aruru o Mama, «madre del grembo» o «creatrice del destino». La dea Cibele è invocata come «madre degli dei», analogamente alla dea hurrita Hepat e a quella ittita Wurusemu: l'origine di tutte e tre queste figure divine è probabilmente l'Anatolia. La dea Nut, chiamata anch'essa «madre degli dei» e la dea sumerica Ereshkigal sono descritte come coloro che vegliano sui morti; la dea Ninsikil è invece ritenuta la guardiana del paradiso sumerico, Dilmun. Forse però le informazioni più complete che possediamo sono quelle relative a Iside, perché sono derivate sia dagli antichi scritti egizi sia da testi classici di epoca più tarda, provenienti dal mondo greco e romano. Iside è descritta come colei da cui deriva ogni essere, che è più antica di ciò che è antico, che fa ruotare l'universo, che traccia le vie delle stelle, che per prima ha stabilito la giustizia, che ha dato al popolo quella legge che aveva il potere di far straripare il Nilo e irrigare il territorio; infine, come l'inventrice dell'agricoltura, della tessitura del lino e della prima navigazione.

Alla luce delle nostre attuali conoscenze sui poteri attribuiti alle antiche figure di dea del Vicino Oriente antico, risulta dunque ormai chiaro che la definizione di «culti di fertilità» appare del tutto insufficiente per comprendere appieno la complessa e sfaccettata natura del culto della dea, quale era realmente conosciuto in epoca antica. È essenziale anche tenere a mente che le nostre informazioni sono limitate soltanto a quanto è stato scoperto fino a oggi. Non sono state ancora localizzate in modo preciso, infatti, alcune città, descritte dai testi antichi come i maggiori centri religiosi del cul-

to di alcune divinità femminili: si pensi ad Arinna, che si dice si trovi a un giorno di viaggio da Hattushash (Bogazköy) in Turchia, e a Per Uto (Buto), che si ritiene sia situata nei pressi di Dessuk, sul delta del Nilo. Ancora: il ritrovamento, relativamente recente, della città-stato di Ebla, nella Siria nordoccidentale, ha fornito molte sorprese sia per l'archeologia sia per la storia delle religioni perché, mettendo in luce il fatto che il nome della dea venerata in quella zona era Eshtar, ha consentito di individuare un legame tra Ishtar, venerata dagli Accadi, e Astarte, onorata invece a Canaan.

Una volta che ci si è resi conto delle molte differenze presenti nei diversi culti delle divinità femminili, si è anche in grado di valutare alcune somiglianze e collegamenti che emergono dalle testimonianze. Secondo una leggenda riferita da Plutarco e relativa a Iside, suo fratello e marito Osiride viene assassinato in un complotto ordito dal loro fratello, Seth. La cassa contenente il suo corpo segue quindi il corso del Nilo e finisce nel mar Mediterraneo, giungendo infine sulla spiaggia della città cananea di Byblos (Gebal). Grazie ai suoi sforzi per ritrovare il corpo di Osiride e per dargli degna sepoltura, l'addolorata Iside riesce infine a rintracciarlo nel palazzo reale di Byblos. La cassa è stata inserita in un albero di tamarindo, che poi è stato usato come pilastro del palazzo. Iside, dunque, riporta il corpo in Egitto e lo nasconde nelle paludi di Buto, ma Seth scopre il nascondiglio e taglia il corpo in quattordici pezzetti. Iside allora esce su una barchetta di papiro e, via via che ritrova un pezzo del cadavere, si ferma e gli fornisce una solenne sepoltura nel luogo in cui lo ha trovato. Questa leggenda è ovviamente legata alla credenza egizia, assai spesso ricordata, secondo la quale le diverse parti del corpo di Osiride sono state seppellite in luoghi differenti. Poiché Byblos è nota per essere stata un porto commerciale e forse anche una colonia egizia fin dall'epoca delle prime dinastie, questa leggenda è anche un riflesso dei collegamenti tra il culto della dea nelle due diverse regioni. Luciano scrive che i rituali di Byblos, celebrati per la dea Baalat e per la morte del suo giovane consorte Adonis, sono in sostanza gli stessi rituali celebrati in Egitto per Iside e per Osiride, tanto che numerosi rilievi su pietra scoperti a Byblos raffigurano Baalat con caratteri identici a quelli dell'Iside egizia.

Si può ravvisare l'esistenza di ulteriori legami tra culti di divinità femminili, celebrati però in regioni separate tra loro, grazie all'esame di una preghiera incisa dalla regina Pudu Hepa di Hattushash, nel XIV secolo a.C. In questa iscrizione, Pudu Hepa afferma di considerare la dea Hepat, che aveva venerato quando era una principessa hurrita, identica a quella divinità che ora, come regina ittita, celebra come la dea solare di Arinna. Alcune leggende dei Sumeri e degli Accadi dimostrano che la dea Ishtar viene di fatto identificata con la sumerica Inanna. Tale collegamento risulta particolarmente evidente quando si esaminano la leggenda della *Discesa di Ishtar* e quella della *Discesa di Inanna*: entrambi i racconti, infatti, descrivono la discesa della dea nel mondo sotterraneo dei morti. Legami tra Egitto, Sinai e Canaan sono rintracciabili anche nelle iscrizioni in onore di Baalat, scoperte nelle miniere egizie di malachite a Serabit el Khadim, nella penisola del Sinai, così come in molte piccole placche in rilievo di Astarte trovate nel paese di Canaan, su cui l'immagine della dea presenta anche una stretta somiglianza con le immagini egizie di Iside oppure di Hathor. Tali placche, che ritraggono la dea in piedi sopra un leone mentre tiene nelle braccia distese alcuni serpenti oppure dei fiori, molto spesso recano in calce semplicemente la dicitura *qadesh* («sacro»). Tuttavia, a giudicare dal numero di placche che sono state riportate alla luce, sembra che siano appartenute a diverse persone, residenti nel territorio di Canaan e di Israele anche in periodi diversi.

Un altro tipo di manufatto che accomuna il culto per una divinità femminile di diverse regioni è costituito da certe pietre, probabilmente meteoriti, che erano considerate sacre alla dea. [Vedi *MEGALITICA, RELIGIONE*, vol. 12]. Nel tempio di Afrodite a Pafo (Cipro), ogni anno, nel giorno della festa della dea, celebrata intorno al periodo dell'equinozio d'inverno, si ungeva con olio una pietra particolare. Sanchuniathon di Berytus (Beirut) ci descrive una pietra sacra a Baalat, conservata a Byblos, che «conteneva le anime di tutte le persone». Si pensa che originariamente la Pietra Nera della Mecca sia stata considerata sacra alla dea araba al-'Uzzā, la «potente», il cui santuario e il cui culto alla Mecca sono attestati fino al momento della loro soppressione in seguito all'avvento dell'Islamismo. La pietra nera di Pessinunte, in Anatolia, sacra alla dea Cibele, è al centro di alcuni episodi assai interessanti. Durante lo scontro di Roma contro Cartagine (le guerre puniche), un oracolo sibillino dichiarò che i Romani avrebbero vinto la guerra se la pietra nera di Cibele fosse stata portata a Roma. Tale traslazione avviene nel 204 a.C.: la guerra finisce poco dopo e a Roma viene costruito un tempio per Cibele, per ospitare la pietra. Da quel momento, nel periodo dell'equinozio d'inverno, si tengono grandi processioni e rituali per Cibele. I riti romani comprendono la commemorazione della morte del giovane amante di Cibele, Attis, e ogni anno un'effigie di Attis viene appesa a un albero. Si diceva infatti che, tre giorni dopo la sua morte, Attis sarebbe risorto dai morti e avrebbe portato la salvezza ai fedeli di Cibele.

In molte regioni del Vicino Oriente antico, tra cui il

Paese di Sumer, Babilonia e Canaan, le fedeli delle dee, conosciute con il nome di «donne sacre» (*qadishtu* o *Ishtaritu*), compiono riti a sfondo sessuale all'interno del complesso del tempio. [Vedi *IERODULIA*, vol. 2]. Tali riti sono annoverati nell'elenco delle attività culturali (i *me*) che la dea Inanna introduce a Erech, come viene spiegato nella leggenda sumerica del *Trasferimento delle arti della civiltà da Eridu a Erech*.

Un tratto comune al culto della dea in diverse regioni e che è stato oggetto di particolare interesse per gli studiosi è rappresentato dal rapporto tra la dea e il suo giovane consorte, meno potente, talvolta presentato come suo figlio. Si può cogliere agevolmente tale rapporto esaminando leggende e rituali riguardanti Inanna e Dumuzi, Ishtar e Tammuz, Astarte e Tammuz (o Eshmun, o Adonis) e Cibele ed Attis. Il rapporto tra Astarte e Adonis, per esempio, sopravvive nelle leggende greche di Afrodite e Adonis, molto probabilmente grazie al suo passaggio dall'isola di Cipro, dove il culto di Astarte venne identificato con quello di Afrodite, venerata quale «regina del cielo» a Cizio, ad Amatunte e a Pafo.

Sembra che tali consorti delle dee rappresentino lo spunto da cui ha avuto origine la concezione della regalità nel Vicino Oriente antico. La posizione del sovrano è posta in stretto rapporto con l'idea di amare ed essere amati dalla dea. In numerosi testi sumerici, per esempio, ci si riferisce al re come «l'amato di Inanna, adatto al suo sacro grembo». Sargon di Akkad scrive del suo amore e della sua devozione per la dea Ishtar e di come ella a sua volta lo favorisca con una speciale protezione e con diversi privilegi. Tale concezione, che lega il diritto divino al trono a un rapporto speciale del re con la dea venerata in quella regione, a volte viene ritualizzato in uno *hieros gamos*, un matrimonio sacro tra l'uomo che deve essere re e la sacerdotessa, che rappresenta la dea. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2]. I testi del re Shulgi di Ur, nel paese di Sumer, costituiscono forse una registrazione delle parole dette dalla sacerdotessa e dal re durante il rituale del matrimonio sacro, poiché vi leggiamo: «Quando egli avrà fatto l'amore con me sul letto, allora io a mia volta mostrerò il mio amore per il signore, gli darò un buon destino; lo renderò pastore del territorio»; e «Dea, io porterò a compimento per te i riti che costituiscono la mia regalità». Queste usanze riguardanti la regalità contribuiscono a spiegare iscrizioni simili a quella che descrive Ishtar come «colei che tiene le redini dei sovrani» e quella relativa la dea solare di Arinna, presentata come «colei che controlla la regalità in cielo e sulla terra». Tali atteggiamenti e tali rituali probabilmente sono il riflesso di epoche precedenti, in cui vigeva una discendenza matrilineare, per cui il diritto al trono (o alla guida del clan oppure della tribù) veniva ereditato per linea femminile.

Un aspetto estremamente interessante del culto della dea nel Vicino Oriente antico è costituito dal fatto che questo culto ritorna ripetutamente nominato nell'Antico Testamento. Leggiamo infatti in Gdc 2,13 e 3,7 e in 1 Sam 7,3s. che la religione della dea Asherah, o Astarte, è continuamente in competizione con quella dell'ebraico Jahvè. Ancora: i redattori delle Scritture ebraiche si riferiscono ad Astarte come «Ashtoreth», un nome che implicava apertamente un certo biasimo. Infine, lungo tutto il testo di 1 Re e 2 Re ritroviamo alcuni riferimenti all'insediamento di *asherim* (plurale, anche *asherot*; singolare: *asherah*) e al culto che veniva loro tributato. Questi *asherim* sono costituiti da pali in legno oppure da alberi, forse scolpiti, associati al culto della dea Asherah.

Nel regno di Giuda, il regno ebraico meridionale la cui capitale era Gerusalemme, si raccontava che alcuni re, tra cui Roboamo, Ioram e Acazia, eressero *asherim* o li venerarono. Il re di Giuda Asa, che demolì e rimosse molti oggetti sacri propri del culto cananeo, privò la nonna (o la madre, secondo un testo masoretico) Maacah della sua posizione di regina madre perché si era costruita un'immagine di Asherah (1 Re 15,13).

I re di Israele, ovvero del regno ebraico settentrionale la cui capitale era Samaria, vengono continuamente accusati dagli scrittori biblici di erigere e di consentire *asherim* nei luoghi santi di Israele. I re Omri, Acab, Ioram e anche i figli di Iehu (il re soldato che ha massacrato l'intera casa di Acab in nome di Jahvè) sono criticati sempre più spesso perché seguono pratiche dell'antica religione cananea, che comprende il culto di Asherah. Durante il regno del re Acab, sua moglie Gezabele mantiene in Samaria un clero piuttosto numeroso per la dea Asherah, che in 1 Re 18,19 viene detto essere di quattrocento sacerdoti. La regina Gezabele è figlia del re di Sidone Ethbaal ed evidentemente è stata allevata secondo la religione di Asherah. Sembra che sia usuale che i re ebrei permettano alle loro mogli straniere di praticare la propria religione, poiché anche prima dell'epoca di Acab il re Salomone non soltanto permette alla propria moglie di Sidone di venerare Astarte a Gerusalemme, ma egli stesso prende parte a questo culto (1 Re 11,5; 11,33).

Questi riferimenti al culto di Asherah in Giudea e in Israele nel periodo che va dal X al VI secolo a.C. e che sono contenuti nella Bibbia hanno trovato una sempre maggiore comprensione in seguito alla scoperta dell'antica Ugarit. Nelle tavolette ugaritiche, infatti, vi sono molti riferimenti ad Asherah come «madre degli dei», e al suo culto diffuso non soltanto a Ugarit, ma anche a Tiro e a Sidone.

Lo storico delle religioni che si occupa del culto delle divinità femminili del Vicino Oriente antico può tra-

scorrere tutta la sua vita a esaminare il grande numero di manufatti e di scritti relativi a questo argomento e giungere così a formulare diverse analisi e altrettante teorie. Per gli uomini di oggi, invece, è forse il fatto più ovvio quello che può suscitare il più grande interesse: vale a dire che nelle terre in cui sono nati l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo Dio era venerato un tempo sotto le sembianze di una donna.

BIBLIOGRAFIA

C.H. Gordon (cur.), *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966. Presenta la traduzione di molti testi in poesia e in prosa provenienti da Ugarit, nella terra di Canaan: tra questi si trovano molti passi relativi ad Anat, Asherah e Shapash.

O.R. Gurney, *The Hittites*, 4ª ed. Harmondsworth 1990 (trad. it. *Gli Ittiti*, Firenze 1962). Una panoramica generale sulla civiltà ittita dell'Anatolia centrale, con molte informazioni sulla dea solare di Arinna, su Hebat (Hepat) e su Kubaba.

S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*, Chicago 1963. Una ricerca condotta dall'importante studioso che ha decifrato gran parte del materiale scritto proveniente dal paese di Sumer e che riguarda la più antica tra le civiltà letterarie e le sue credenze religiose relative a figure di dea come Nammu, Ninhursaga, Inanna e altre.

St. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914. Presenta i testi e i rituali riguardanti l'accadica Ishtar e gli antecedenti di questa dea nel Paese di Sumer.

J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.). È un'antologia di traduzioni di scritti provenienti dall'Egitto, dall'Anatolia, dalla Mesopotamia e da altre aree del Vicino Oriente antico. Segnaliamo un lungo inno a Ishtar tradotto da F.J. Stephens.

M. Stone, *When God was a Woman*, New York 1976. Una trattazione completa sul culto della dea in molte culture del Vicino Oriente antico, che fornisce una panoramica generale sulle leggende, i rituali e le credenze riguardanti le divinità femminili. Con 12 pagine di bibliografia, per un ulteriore approfondimento dell'argomento.

M. Stone, *Ancient Mirrors of Womanhood. Our Goddess and Heroine Heritage*, New York 1979 (2ª ed.). Analisi di singole figure di dea e un'ampia bibliografia.

MERLIN STONE

Culto della dea nel mondo ellenistico

Il termine *ellenistico* indica non tanto una cultura, quanto piuttosto un'epoca. Non si può utilizzare, infatti, un unico termine per descrivere nella sua totalità uno sviluppo storico così complesso, e ancor meno per comprendere l'esperienza religiosa di quel tempo, poiché ogni forma religiosa, per sua stessa natura, va ben oltre i confini di una rigida classificazione. In verità, ancora prima dell'epoca ellenistica, concezioni di carattere religioso avevano già cominciato a circolare in quella grande *koiné* che caratterizzava la civiltà che si estendeva dal fiume Indo fino alla penisola iberica; e fu proprio sulle sponde del Mediterraneo che questa civiltà raggiunse il suo massimo splendore. Così alcuni culti cosiddetti stranieri non vennero avvertiti come estranei, ma, al contrario, furono invece accolti da un significativo numero di seguaci: basta pensare a quanto fossero ampiamente diffusi il culto di Cibele e quello di Iside. Questi fatti giustificano anche il motivo per cui fu possibile che *Tyche*, un nome caro al pensiero filosofico, in origine indicasse una dea del lontanissimo pantheon degli Egei.

Il mito di Tyche è piuttosto povero di elementi; ne veniamo a conoscenza non tanto attraverso testi scritti, ma piuttosto grazie al nome stesso, che significa «fato, destino». In Esiodo (*Teogonia* 346ss.), Tyche viene presentata come figlia di Teti e di Oceano: si tratta pertanto di una delle Oceanine, le antichissime figlie (*presbytatai kourai*) di quella lontana coppia di divinità. La prima di queste figlie esercitava il suo potere sull'acqua del mare, mentre la seconda su quella dei fiumi. Pindaro (*Olimpica* 12) ci illumina sulla questione: Tyche Soteira («Tyche la salvatrice»), che, al tempo di Pindaro, era stata trasformata in una figlia di Zeus, fu chiamata a difendere la città siciliana di Imera. Era lei che vegliava sul destino delle navi, delle battaglie e delle riunioni dei cittadini. Non si può forse intravedere in questa figura una riproduzione di Atena Poliade? In realtà si credeva che il destino della *polis* dovesse necessariamente subire un'evoluzione, che poteva essere tanto verso un futuro prospero, quanto verso un terribile declino e si attribuiva tale evoluzione a Tyche, la dea degli eventi: in questo senso, dunque, Tyche si dimostrò un'efficiente protettrice della città per gli abitanti di Imera.

Secondo il poeta che viene richiamato da Pausania (7,26,8), Tyche non è semplicemente una delle Moire, ma, al contrario, è di esse la più potente: per questo motivo era venerata con l'appellativo di *potnia* («regina»); in altri termini: una grande dea. Nell'opera omerica, la Moira assumeva un ruolo ancora più importante di quello di Zeus stesso. Tracce di un culto in suo onore sono ravvisabili nelle statue ritrovate in diversi santuari greci; secondo le descrizioni lasciateci da Pausania, a volte la divinità regge il cosiddetto corno di Amaltea (4,30,6; 7,26,8), che simboleggia l'abbondanza, mentre in altre occasioni porta in braccio il piccolo Pluto, che rappresenta una garanzia di ricchezza. Pausania osservava (9,16,2) che «ella sembra quasi la sua balia da latte»: simili immagini diffondono grazia, proprio come suggerisce l'epiteto *agathe* («buona») che,

diceva sempre Pausania (5,15,6), richiama alla mente anche l'idea della grazia e rivela la dea nella maniera più adeguata e la riscatta da quella oscura ambiguità che rimane implicitamente sottintesa, in modo tanto evidente, nel significato del suo nome. Sempre secondo la testimonianza di Pausania (9,39,5), a Lebadea in Beozia, nei pressi del sito oracolare (*manteion*) di Trofonio, si trova un luogo che è dedicato contemporaneamente a Tyche Agathe e a un demone non meglio precisato, che si potrebbe presentare quale controparte maschile della sorte. Anche costui è qualificato con l'attributo di Agathos. Ma queste due figure possono essere considerate una coppia astratta solamente in apparenza, dal momento che in realtà erano esseri estremamente concreti, connotati da una magia positiva che difendeva e proteggeva dal male. È inoltre importante sottolineare che in quel luogo chiunque volesse consultare Trofonio veniva trattenuto affinché si preparasse. Risulta altrettanto significativo il fatto che a Tebe, secondo Pausania (9,16,2), il santuario (*hieron*) dedicato a Tyche si trovava accanto a quello di Tiresia: ancora una volta la divinità del destino era posta vicino a un oracolo capace di predire gli eventi.

A Roma, la dea Fortuna sembrava particolarmente adatta per incarnare la traduzione del nome *Tyche*: infatti la si considerava figlia di Giove, proprio come Tyche era stata fatta discendere da Zeus. Inoltre la dea Fortuna implicitamente portava con sé tutte quelle importanti analogie formali che, nel corso del tempo, avrebbero poi permesso la nascita di una forma di sincretismo religioso. Anche Fortuna era legata a una realtà arcaica mitica e rituale, che in origine aveva il suo centro a Preneste (l'attuale Palestrina), dove era venerata non soltanto con gli attributi di una dea materna (sono state trovate numerose statue di terracotta raffiguranti figure femminili che allattano neonati), ma anche con quelli di una dea della profezia, funzione questa che rispondeva alla sua naturale vocazione. Il culto che le veniva tributato a Preneste contemplava tre diverse cerimonie che avevano luogo ad aprile, mentre a Roma, alle calende dello stesso mese, durante le celebrazioni dei Veneralia, le donne ricordavano anche il culto della Fortuna Virile, che in seguito venne confusa con Venere Verticordia. L'epiteto *Virilis*, inoltre, è uno dei molti ricordati da Plutarco quando, appunto, descriveva il culto di Tyche (*Quaestiones Romanae* 74). [Vedi *FORTUNA*].

Tyche e Fortuna subirono un graduale impoverimento tanto nel mito quanto nel rito, proprio perché i loro stessi nomi le facevano apparire quali divinità legate agli eventi e pertanto manifestavano in questo modo il loro innegabile potere di agire su una realtà che è per se stessa fugace e precaria. Non sorprende, quindi, che il pensiero filosofico si sia appropriato del nome di Tyche (così come di quello di Fortuna), e che lo abbia separato dal suo contesto religioso per farle rappresentare solamente quella dimensione di inevitabilità del destino che gravita intorno all'umanità: in fondo, non l'aveva già previsto il re Edipo, quando (1080ss.) definì se stesso un figlio della Tyche?

Nuovi atteggiamenti religiosi si diffusero anche in Grecia, dove apparvero divinità che, pur non essendo di origine greca, tuttavia non erano così straniere come a prima vista si potrebbe pensare. La talassocrazia minoica aveva inaugurato nuove rotte marine che collegavano Creta all'Egitto fin dalla lontana preistoria; i Micenei avevano viaggiato lungo queste rotte e le avevano migliorate, tanto da renderle anche delle vie che consentissero il passaggio di elementi culturali. In questo modo si cominciò a delineare una vera e propria *koiné* mediterranea, di cui possediamo una buona documentazione grazie sia ai ritrovamenti archeologici che alla decifrazione della Lineare B. Tale *koiné* era ancora in piena attività in epoca storica: Erodoto (2,155s.), più o meno consapevolmente, ce lo ha dimostrato nel momento in cui ha tracciato i contorni di quella *interpretatio Graeca* delle divinità degli Egizi secondo la quale il dio Horus sarebbe stato il corrispettivo del greco Apollo, Iside di Demetra, Bubastis di Artemide. Per Leto, la dea dell'oracolo di Buto situato sul delta del Nilo, Erodoto non trovò nessuna corrispondenza, o, forse meglio, non la cercò affatto. Questo fatto piuttosto insolito venne spiegato da Uberto Pestalozza (in uno studio dedicato a Leto e successivamente inserito nel volume *Pagine di religione mediterranea*, Milano 1942) nella maniera seguente: Leto era la divinità più antica e più importante, che esprimeva i suoi giudizi ricorrendo al suo potere oracolare; «di conseguenza, sia il suo nome che il suo culto furono ereditati intatti dall'Egitto dinastico... e in Egitto Leto fu sempre Leto, dall'età mediterranea fino a quella ellenistica e romana».

Alla luce di una tale esperienza religiosa non può risultare del tutto nuova o inattesa quell'altra forma di *koiné* che si diffuse durante l'epoca ellenistica e che esercitò una così grande influenza storica e culturale e che in un primo momento interessò la sola Grecia e, in seguito, riguardò tanto la Grecia quanto Roma. Quando si esamina il significato culturale di questo fenomeno, si richiama spesso il fatto che esso comportò un passaggio da oriente a occidente; ma forse non si è prestata una attenzione adeguata a quel movimento che si registrò invece in direzione opposta, e che portò la lingua greca, e con essa anche la cultura greca, in Egitto e in Persia e addirittura fino ai confini dell'India.

Bisogna inoltre pensare che probabilmente l'istituzione e la diffusione di quei culti misterici, che non era-

no propriamente di origine greca, siano attribuibili a una sorta di disagio interiore, che risultava tanto evidente durante l'epoca ellenistica. Tali culti misterici ruotavano intorno al dramma della morte, sofferta e infine vinta, della divinità e per questo incoraggiavano i fedeli a sperare nell'esistenza di qualche cosa dopo la morte. I Greci si erano già trovati a stretto contatto con i drammi esistenziali di due grandi divinità di origine cretese. In primo luogo con le vicende della *dea dualis*, ovvero della madre e della figlia (Demetra e Kore), le quali fecero la loro esperienza attraverso l'evento del matrimonio, che va interpretato come la morte della *kore* («vergine»), che rivive infine come *nymphe* («moglie») nell'aldilà accanto ad Ade. In secondo luogo con il dramma del dio Dioniso, che da bambino sopportò un pericolo pari a quello della morte. Nella religione greca, inoltre, si potevano trovare alcune altre figure cretesi minori: per esempio quella di Croco, il giovane che, secondo il mito, fu incidentalmente ucciso da Hermes proprio come Giacinto lo fu da Apollo: dal sangue degli eroi defunti nacquero le piante bulbose che, molto prima che si iniziasse la coltivazione del grano, potevano già evocare l'idea di una resurrezione annuale. Anche i Greci, perciò, conservavano il ricordo di antichi racconti mitici grondanti lacrime e sangue, ed è pertanto storicamente fuorviante credere, secondo quanto afferma lo stesso Omero a proposito degli abitanti dell'Olimpo, che la religione sia caratterizzata da divinità perfettamente «felici e immortali»; questa presentazione offertaci da Omero, peraltro, non risulta veritiera neppure nell'ambito della sua stessa opera, come ben dimostra già il libro I dell'*Iliade*.

Storie sacre come quelle appena ricordate avevano preparato l'umanità ad accettare culti provenienti da Paesi lontani, che traessero la loro origine da eventi di cui fossero protagoniste figure divine, ma niente affatto privi di sangue e di lacrime. Così avvenne a proposito del mito di Iside e di Osiride, che, dopo aver lasciato la sua terra natia (l'Egitto), si mosse in direzione dell'Asia Minore, raggiunse la Grecia (il punto di arrivo fu Corinto) e in seguito l'Italia e, nel I secolo a.C., fu introdotto anche a Roma. Il mito, che faceva di fratello e sorella una coppia di sposi, non turbava minimamente la sensibilità religiosa dei Greci, i quali, pur avendo condannato da ormai molto tempo i matrimoni consanguinei all'interno della loro società, tuttavia continuavano a venerare Zeus e Hera, entrambi figli di Kronos e di Rhea, come la coppia di sposi *par excellence*. Era questo il motivo da cui traeva ispirazione la tragedia di Eschilo, il poeta che, secondo Mario Untersteiner (in *Le origini della tragedia e del tragico, dalla preistoria a Eschilo*, Torino 1955), «scopre e canta la natura contraddittoria della realtà». Probabilmente anche il modo in cui Osiride affrontava la morte non doveva turbare affatto la sensibilità religiosa dei Greci: al contrario, si riconosceva qualche cosa di prodigioso nella capacità dimostrata dal dio di fecondare la propria sposa, Iside, che giaceva prona su di lui. Ma di che cosa non erano capaci gli dei? Horus, nato da questa unione, divenne il vendicatore del padre. L'immagine di Iside che tiene in braccio il bambino Horus rende la dea immediatamente familiare e questa iconografia più recente la libera dalla sua originaria severità ieratica.

In modo analogo a quanto avvenne con Tyche, anche ad Iside venne attribuito il corno dell'abbondanza. Veniva chiamata Isityche: un appellativo che lasciava trasparire il potere da lei detenuto nella sua terra natia, per esempio a File, dove prometteva ai suoi fedeli che avrebbe prolungato loro la vita. Da questo punto di vista, dunque, appariva molto più potente di quanto non fossero le divinità greche o romane, fatto questo che non bisognerebbe trascurare quando si considera il prestigio di cui godette nel mondo in cui era immigrata. Tuttavia fu proprio in questo ampio mondo della sua diffusione – fatta eccezione per il periodo in cui si svolgevano le due principali solennità in suo onore: il *Navigium Isidis*, in primavera, quando si tributavano onori a Iside come esperta di navigazione (non viene forse in mente Atena?), e la *Inventio Osiridis*, in autunno, quando invece si ricordava la dea totalmente coinvolta dalle vicissitudini del dio Osiride –; fu proprio in questo mondo della sua diffusione che il culto egizio introdusse un'importante novità, costituita da una forma di culto che doveva essere svolta quotidianamente dai suoi sacerdoti, i quali erano tenuti a ripetere tutta una successione di gesti e di litanie nel corso dell'intera giornata, dal mattino fino al tramonto. Questo esempio è unico e non è paragonabile nemmeno all'assiduo servizio religioso prestato dalle Vestali: la religione greca e quella romana si caratterizzavano entrambe proprio per il fatto di essere scandite da una serie di giorni festivi periodici, e non da azioni di devozione regolari e compiute quotidianamente.

A sua volta, comunque, lo stesso culto di Iside offriva al fedele qualche cosa di nuovo, che veniva rivelato nel corso del rito di «osirizzazione», durante il quale il defunto veniva trasformato in Osiride, in altre parole: veniva «osirizzato». Questo privilegio inizialmente era riservato soltanto al faraone, perché apparteneva a una stirpe divina, ma in seguito venne esteso anche alle personalità di alto rango e, infine, a tutti i seguaci del dio. In Grecia, così come a Roma, questo rituale veniva invece celebrato quando la persona interessata, ossia l'iniziato, era ancora viva, e a questa il dio dei morti concedeva la sua garanzia di immortalità. Questi nuovi elementi rappresentano un'importante innovazione, per-

ché mostrano come questo antico dio egizio fosse portato a soddisfare quel bisogno di immortalità che è caratteristico di tutti gli uomini. [Vedi *MISTERI*].

Le cosiddette religioni iniziatiche offrivano in Grecia appunto questa soddisfazione e questo loro aspetto potrebbe costituire il passo più importante in direzione di un sincretismo (o di un ecumenismo?) che caratterizzò l'età ellenistica, ma fu messo in pratica solamente in modo graduale nelle diverse epoche e con modalità differenti. Nel frattempo mercanti, navigatori, soldati e schiavi avevano diffuso la religione di Iside fino alle sponde del Reno e del Danubio. Iside, inoltre, veniva venerata con il nome di Afrodite, di Giunone, di Ecate, di Bellona oppure di Ramnusia, in un crescendo di identificazioni che facevano di lei tutte le dee in una sola. A quel tempo, il sincretismo aveva superato ogni limite. Le necessità stesse del fedele – quando non erano invece piuttosto le ambizioni dell'«erudito» – portavano a ridurre tutte le questioni relative al sacro, che sono necessariamente varie e ricche di sfumature, in una rigida classificazione; la conseguenza di un tale processo sta nel fatto che si corre il rischio di perdere la linfa vitale. Il culto di Iside, tuttavia, non cadde in questo pericolo, perché era una «creazione religiosa autentica», come la definì Mircea Eliade (nel volume II della sua *Histoire des croyances et des idées religieuses*), e per nulla estranea alla famosa iconografia della Madonna con il bambino.

Cibele, la Mater Deum originaria della Frigia, era arrivata a Roma nel 204 a.C., molto tempo prima di Atargatis, la dea Syria, il cui nome rivela proprio le sue origini, e anche prima della dea fenicia Astarte, consorte di Adone, che in seguito venne confusa con Afrodite. [Vedi *CIBELE*]. Tanto Astarte quanto Adone vennero introdotti nella città di Roma dai mercanti. Cibele, invece, nella forma in cui si manifestava (un meteorite), somigliava a una roccia e durante le traversie delle guerre puniche il suo posto naturale fu sul Palatino, sia pure con tutte le cautele che il suo mito e il suo culto comportavano, dal momento che la sua era una storia crudele di amore che terminava con la castrazione e la morte di Attis. Il culto in onore di Cibele, che contemplava l'atto di versare del sangue di toro sull'iniziato (*taurobolium*), si fondava su un rituale che celebrava la morte e la rinascita, e i genitali dell'animale sacrificato rappresentavano l'offerta che chi veniva iniziato doveva simbolicamente ripetere, imitando il gesto di devozione compiuto da Attis ormai delirante. Questi atti erano circoscritti solamente alla cerimonia, poiché la castrazione del sacerdote escludeva i cittadini romani dal servizio alla dea.

Durante le feste in onore di Adone, gli eventi collegati alla vita e alla morte erano trasposti in un rito che comprendeva sia la lamentazione, sia la visione dei cosiddetti giardini, caratterizzati da un'erba che cresceva rapidamente. Questa cerimonia assumeva, tuttavia, una minore importanza rispetto a quella di Attis, che consisteva in uno spettacolo sacro rappresentato tra il 15 e il 27 marzo: si ricreava l'ambiente acquitrinoso del mito grazie all'uso di giunchi, mentre si avvolgeva in bende decorate con violette un pino, che simboleggiava la figura del dio stesso, e che poi veniva portato in processione. Si potevano udire i lamenti fino al momento della sepoltura. L'albero, allo stesso modo della roccia, rappresenta una epifania divina dal significato universale; in questo caso si trattava anche di un sempreverde, così come lo era anche l'edera, con cui si manifestava Dioniso molto tempo prima di diventare il donatore della vite. Durante tutto il tempo della rappresentazione sacra, che sarebbe giunta a conclusione il 25 marzo con la gioia degli *Hilaria* in onore di Attis finalmente ritornato in vita, Cibele restava come se fosse estranea; il suo dolore era frammisto a una atmosfera corale di lutto che si diffondeva ovunque. Tuttavia due giorni dopo la festa degli *Hilaria* la dea ritornava ancora una volta a essere la protagonista e la sua statua, «in una processione particolarmente solenne» (come osserva Pestalozza in *Religione mediterranea*, Milano 1952), veniva trasportata fino al fiume Almo, un affluente del Tevere, perché facesse un bagno. In quest'ultima azione rituale, sulla scorta anche di svariati esempi, molti dei quali desunti al di fuori del mondo classico, Pestalozza ravvisa un rito successivo alle nozze. In questo modo avveniva che Cibele, in quanto *potnia* o grande dea, apponeva il suo sigillo all'intera festa di Attis, richiamando, pur senza rivelarlo, il suo segreto di madre e di amante.

BIBLIOGRAFIA

R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983).

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 3ª ed. 1976).

Fr.C. Grant (cur.), *Hellenistic Religion. The Age of Syncretism*, New York 1953.

S. Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten*, Leipzig 1964.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Cambridge/Mass. 1972.

C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, München 1967-1969.

M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

MOMOLINA MARCONI

DEA DIA. Divinità agricola venerata a Roma. Il suo nome è formato da un raddoppiamento enfatico, che letteralmente significa «la divinità dea». Il culto romano comprendeva una vasta gamma di entità divine, ciascuna delle quali era caratterizzata per la sua funzione, rigidamente circoscritta e, allo stesso tempo, essenziale per la vita agricola della comunità. Possiamo così citare per esempio il dio Semo, che era preposto alle attività della semina e aveva una sua controparte in divinità quali Seia, Segezia e Tutilia, che presiedevano invece agli aspetti del ciclo della crescita. Dea Dia, dunque, svolgeva la sua attività divina nel periodo che va dalla semina fino al raccolto proprio perché doveva rappresentare la forza che porta il raccolto dalla sua germinazione fino alla maturazione. Che questa fosse la sua funzione risulta esplicitamente sia dalla data in cui cadeva la sua festa, sia dal rituale che la accompagnava. Le celebrazioni in onore di questa divinità si svolgevano quasi sempre in maggio, ossia pressappoco un mese prima che iniziasse il raccolto nell'Italia centrale. La data esatta in cui sarebbe caduta la festa in quell'anno veniva annunciata in gennaio, dopo la stagione della semina. Il rituale di questa festa era tutto imperniato sulle spighe di grano, ancora verdi, frutto del raccolto dell'anno in corso, oppure secche, appartenenti invece al raccolto dell'anno precedente.

Il culto della Dea Dia era guidato da dodici sacerdoti, i cosiddetti *Fratres Arvales* (Fratelli Arvali), che si riunivano in un santuario situato in una grotta nelle vicinanze di Roma, al quinto miglio della Via Campana. La divinità, il suo culto e i suoi sacerdoti appartengono a un periodo molto antico della storia di Roma, ma godettero di una rifioritura piuttosto importante all'epoca di Augusto (31 a.C.-14 d.C.). In questa sua nuova forma, il clero era composto da dodici membri scelti per cooptazione all'interno delle famiglie più in vista. L'imperatore regnante era sempre uno dei sacerdoti. La riorganizzazione di questo culto era un elemento su cui la politica di Augusto faceva assegnamento per convogliare l'entusiasmo nei confronti della sua persona e della sua politica verso una forma di religiosità tradizionale. In epoca imperiale, i *Fratres Arvales* non offrivano sacrifici soltanto alla Dea Dia, ma anche a molte altre divinità, affinché assicurassero salute e prosperità all'imperatore e alla sua famiglia. Le testimonianze di queste dediche e di questi sacrifici furono incise nel marmo: ne sono giunti fino a noi numerosi frammenti. Queste registrazioni, che risalgono a un periodo collocabile tra il 21 a.C. e il 241 d.C., costituiscono ancora la testimonianza più importante sulla religione romana tradizionale d'epoca imperiale. La presenza di questo culto e del suo clero è documentata ancora fino al 304 d.C.

[Vedi anche *FRATELLI ARVALI*].

BIBLIOGRAFIA

Le registrazioni dei documenti dei Fratelli Arvali sono disponibili in due edizioni: W. Henzen (ed.), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin 1874; e E. Pasoli (ed.), *Acta Fratrum Arvalium*, Bologna 1950. Traduzione inglese parziale in Fr.C. Grant, *Ancient Roman Religion*, New York 1957 pp. 233-38; e in N. Lewis e M. Reinhold (curr.), *Roman Civilization*, II, New York 1955, pp. 254-57. Per una presentazione generale dell'argomento, corredata da bibliografia, cfr. E. Olshausen, *Über die römischen Ackerbrüder. Geschicte eines Kultes*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16.7, Berlin-New York 1978, pp. 820-32. Per uno studio più dettagliato dei problemi sollevati dal carattere e dal culto della Dea Dia, cfr. Ileana Chirassi, *Dea Dia e Fratres Arvales*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 39 (1968), pp. 191-291.

J. RUFUS FEARS

DEIFICAZIONE. Vedi *DIVINIZZAZIONE*.

DEI MORENTI E RISORGENTI. Vedi vol. 5.

DELFI. L'oracolo di Delfi era sicuramente il più importante di tutta la Grecia antica. Gli scavi archeologici effettuati in questa località hanno però dimostrato che il tempio di Apollo, che era al centro delle attività oracolari, non venne costruito prima del 750 a.C. Quegli anni, in effetti, furono caratterizzati da un notevole processo di colonizzazione da parte dei Greci, processo in cui, per ragioni a noi oscure, l'oracolo di Delfi riuscì a svolgere una funzione preponderante. Si può ben ravvisare in questa sua attività il fattore determinante che ha portato quasi subito alla ratifica di Delfi come oracolo autorevole, e già l'*Iliade* di Omero, datata generalmente intorno all'VIII secolo a.C., menziona la ricchezza delle offerte votive che vi venivano custodite. La sua collocazione geografica, lontano dalle più potenti *poleis* della Grecia, senza dubbio costituì una condizione rilevante perché Delfi raggiungesse la sua fama: nessuno degli Stati che si giovavano dei suoi oracoli dovette mai temere, infatti, che i suoi ricchi doni avrebbero potuto favorire lo sviluppo di uno Stato rivale. D'altro canto, Delfi non si trovava tanto lontano quanto poteva risultare invece il suo rivale più antico, ossia l'oracolo di Dodona (che era situato nella Grecia nordoccidentale). La fama dell'oracolo di Delfi raggiunse l'apice della notorietà nel periodo arcaico, quando per consultare l'oracolo giunsero anche sovrani provenienti dalla Lidia e da Cirene.

I primi studi sul santuario si spinsero fino ad affer-

mare che Delfi rivestì un ruolo importante nell'incoraggiare nuovi valori morali e religiosi, un esempio dei quali può ben essere rappresentato dalla richiesta di purificazione in seguito a un assassinio. In realtà le testimonianze di simili iniziative da parte di Delfi sono molto esigue.

Risulta realmente difficile, inoltre, scorgere per quale motivo Delfi, comportandosi in maniera decisamente diversa rispetto a tutti gli altri oracoli, avrebbe dovuto cercare di influenzare i propri clienti con una attività che andava ben oltre quelle necessità immediate che i suoi frequentatori sottoponevano all'attenzione del dio. I famosi detti «Niente all'eccesso» e «Conosci te stesso», che vennero incisi nel corso del VI secolo sulle mura del tempio di Delfi, riflettono concezioni che già esistevano piuttosto che nuove dottrine. Entrambi i detti sopra ricordati esortano l'uomo a restare nei suoi limiti umani: una idea comune nella letteratura greca del periodo arcaico. Sembra perciò più verosimile che l'oracolo, proprio grazie alla posizione centrale che rivestiva all'interno della società greca, abbia assunto una funzione di cassa di risonanza, che sia stato semplicemente capace di amplificare le concezioni e le preoccupazioni di natura religiosa del suo tempo.

Il rituale per accedere alla consultazione dell'oracolo era relativamente semplice. Dopo aver celebrato diversi sacrifici, chi voleva interrogare l'oracolo doveva entrare nel tempio di Apollo, dove poneva i suoi quesiti, oralmente oppure per iscritto su una tavoletta, alla sacerdotessa di Apollo, la Pizia.

Questa era una donna anziana, la cui età era tale da renderle accettabile, secondo le convenzioni sociali dell'epoca, il frequentare la compagnia di uomini come sacerdoti e ambasciatori. Allo stesso tempo, le sue vesti ricordavano piuttosto l'abbigliamento di una ragazza; nella mitologia di Delfi si ritrovava per lo meno una allusione al fatto che la Pizia fosse la sposa di Apollo.

La sacerdotessa proclamava gli oracoli stando seduta sopra un tripode, mentre reggeva un ramoscello di alloro, ma sfortunatamente mancano notizie precise per ricostruire esattamente le diverse fasi attraverso le quali giungeva a proclamare i suoi oracoli. Resoconti di epoca successiva, sia dell'antichità che dell'età moderna, fanno riferimento alla presenza di vapori, capaci di stimolare l'attività profetica, che fuoriuscivano da una cavità posta al di sotto della sacerdotessa: ma questa ipotesi è stata smentita dai moderni ritrovamenti archeologici.

Tali indicazioni evidentemente costituivano un tentativo per spiegare razionalmente quale fosse l'origine dell'abilità dimostrata dalla Pizia nel fornire gli oracoli. Si riteneva che la sua voce subisse delle modificazioni di tono quando rispondeva ai quesiti: questa osservazione farebbe allora supporre che la Pizia si trovasse in uno stato alterato della coscienza. Alla «seduta» erano presenti i «profeti», capaci di tradurre le profezie della Pizia in prosa oppure in esametri accettabili. Non si può sapere fino a che punto chi consultava il dio potesse di fatto influenzare l'esito dell'oracolo, ma sembra abbastanza evidente che l'opinione dei clienti potenti era regolarmente tenuta in grande considerazione.

Se chi interrogava l'oracolo trovava gradito il responso, allora poteva donare al dio ricche offerte votive. Nell'ambito di una società estremamente incline alla competizione, quale era quella greca, l'esibizione di queste offerte incoraggiava una sorta di *potlatch*: alla fine del V secolo erano stati costruiti quasi trenta edifici atti a questo unico scopo, al cui interno erano conservate le dediche lasciate dalle diverse città della Grecia.

Sono giunti fino a noi molti quesiti, con le corrispondenti risposte fornite dall'oracolo, ma non è difficile dimostrare che in molti casi queste risposte sono delle falsificazioni: per lo più si tratta del frutto di giudizi dati a posteriori. Le richieste di consigli, avanzate dalle città greche o dai privati, potevano riguardare molti ambiti diversi: questioni religiose, politiche oppure anche private. Le testimonianze conservate dimostrano che in genere l'oracolo aiutava a decidere tra varie alternative piuttosto che predire il futuro; il ricorso all'oracolo, perciò, doveva costituire spesso un modo conveniente per eludere il rischio di essere criticati per aver preso la decisione sbagliata.

Il prestigio di Delfi rimase alto fino al IV secolo a.C., quando il santuario fu saccheggiato e, fatto questo forse più funesto, quando Alessandro Magno spostò il centro del mondo greco verso Oriente.

I diadochi appartenenti alle varie fazioni in lotta tra loro, dopo la morte di Alessandro (intorno al 323 a.C.), non avevano tempo per inviare ambasciate a Delfi. Tuttavia, sebbene con una attività minore, l'oracolo continuò a funzionare ancora anche in epoca romana, quando il prolifico Plutarco (circa 45-120 d.C.) diventò uno dei suoi sacerdoti. I trattati da lui composti sull'argomento (tra cui *De Pythiae oraculis* e *De defectu oraculorum*) costituiscono una miniera di informazioni che ci lasciano intravedere tutta la ricchezza della mitologia e del rituale di Delfi. Nel IV secolo d.C., Delfi attirava ancora l'attenzione degli imperatori romani. Quando, tuttavia, nel 392 l'imperatore cristiano Teodosio I proibì la pratica di tutti i culti pagani, tale divieto implicò anche la fine di questa antichissima istituzione.

[Vedi anche *ORACOLO*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

La migliore panoramica sulla storia di Delfi, insieme a una raccolta di tutti gli oracoli esistenti, è H.W. Parke e D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford 1956. I responsi sono tradotti e discussi, anche se talvolta in modo troppo scettico, da J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley-London 1978. G. Roux, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris 1976, è il migliore resoconto moderno sul complesso e sul rituale di Delfi. S. Price, *Delphi and Divination*, in P.E. Easterling e J.V. Muir (curr.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, presenta un buona trattazione su Delfi nel contesto più generale della fede dei Greci negli oracoli. R.C.T. Parker, *Greek States and Greek Oracles*, in *Crux. Studies à G.E.M. de Ste.-Croix*, Exeter 1985, analizza i quesiti proposti dagli Stati greci e le relative risposte.

JAN BREMMER

DEMETRA E PERSEFONE. Demetra, dea del grano, e sua figlia Persefone, dea della primavera e dell'aldilà, sono figure di primo piano della mitologia e della vita cultuale della Grecia antica. Demetra, figlia di Kronos e di Rhea, venne inghiottita da suo padre e in seguito liberata dal suo più giovane fratello, Zeus. Benché si trattasse di un membro importante del pantheon olimpico, ciononostante la sua attenzione era tutta rivolta non all'Olimpo, ma alla terra. Inizialmente considerata dea della fertilità, in epoca classica venne associata principalmente a quanto cresce sulla terra a beneficio degli uomini, cioè al grano. Dall'unione di Demetra con Iasion, in un campo tre volte arato, nacque il figlio Ploutos, dio della ricchezza: questo evento costituisce un chiaro riferimento all'abbondanza dei raccolti.

Insieme a Zeus, Demetra generò una figlia, Persefone. Quando questa bambina diventa una giovinetta, Ade, dio dell'aldilà, se ne innamora e, dopo aver reso noto a Zeus il suo desiderio di sposarla, ne riceve l'approvazione. Tanto Zeus quanto Ade, tuttavia, sono certi che Demetra non avrebbe dato il suo consenso: così un giorno, mentre Persefone sta raccogliendo fiori in compagnia di alcune amiche, Ade le appare improvvisamente e la porta via con sé. Demetra, sconvolta per il rapimento, comincia a peregrinare sulla terra tanto addolorata da sembrare una vecchia, e tanto incurante da non badare a quelle che avrebbero dovuto essere le sue responsabilità ordinarie in quanto dea. Perciò sulla terra non cresce più nessun raccolto e la razza umana è minacciata dall'inedia. Zeus, incapace di placarla, interviene infine e ordina a Ade di liberare la fanciulla. Il ricongiungimento della madre e della figlia è un momento felice, ma poiché Persefone ha mangiato alcuni semi di melagrana quando si trovava nell'aldilà, è costretta a trascorrere laggiù un terzo dell'anno. (Alcune tradizioni sostengono che l'atto compiuto da Persefone di mangiare semi di melagrana fu la conseguenza di un inganno ordito da parte di Ade; altri testi, invece, attribuiscono tutta la responsabilità di quanto è avvenuto alla stessa Persefone). L'*Inno omerico a Demetra*, che narra questo mito, attribuisce ampio spazio ai sentimenti di dolore e di abbandono propri dell'affetto di una madre per la figlia (il che rappresenta anche una evidente allegoria del seme che spunta in primavera, dopo un inverno di sonno).

Tutti gli altri racconti relativi a Persefone, nota anche con il nome di Kore («fanciulla»), la presentano nelle vesti di una terribile dea dell'aldilà. Spesso, in verità, sembra coinvolta con il destino delle anime dei morti in modo molto più diretto di quanto non avvenga per Ade stesso. In questi testi, comunque, non si fa mai cenno a una sua eventuale assenza dal regno delle ombre, ma, al contrario, alcune tradizioni insinuano l'idea che sia sempre vissuta laggiù. Manca, inoltre, qualsiasi indicazione che faccia pensare che Persefone sia stata trattenuta in quel luogo contro la sua volontà. Sembra dunque che l'opposizione all'esistenza sotterranea sia propria soltanto di Demetra e costituisca perciò una sorta di presuntuosa esigenza da parte delle divinità appartenenti al mondo superiore.

Le due dee sono legate non soltanto nel mito, ma anche nel rito. I misteri eleusini erano noti infatti anche con il nome di «culto delle Due Dee». (Tuttavia esisteva anche un rituale cui avevano accesso esclusivamente le donne: si tratta delle Thesmoforie, che erano dedicate solamente a Demetra e fornivano alle donne una occasione per partecipare alla sua afflizione). Il culto eleusino, invece, era aperto sia agli uomini che alle donne e implicava una iniziazione esoterica, il cui segreto resta ancora sostanzialmente sconosciuto. Siamo certi, tuttavia, che al centro di questo rituale misterico si trovava la figura di Persefone, l'ineffabile «Lei», il cui nome non poteva essere pronunciato, e sappiamo che questi riti servivano per proteggere l'uomo dalla paura della morte: «Tre volte felici sono coloro tra i mortali che hanno visto questi riti lontano da Ade; solo per essi c'è la sicurezza di trovare laggiù la vita» (Sofocle).

[Vedi anche *ELEUSI, MISTERI DI*; *TESMOFORIE*; e, per avere ragguagli generali, *GRECI, RELIGIONE DEI*. Per l'esame delle figure mitiche collegate a Demetra, vedi anche *ADE*; *BAUBO*; ed *ECATE*].

BIBLIOGRAFIA

L'*Inno omerico a Demetra* narra la storia del rapimento di Persefone e dell'afflizione di Demetra, offrendoci molti dettagli precisi; questi eventi vengono raccontati anche nell'*Elena* di Euripi-

de e nelle *Metamorfosi* di Ovidio. Ulteriori informazioni sui riti collegati alle due dee si possono trovare anche in Pausania. Per quanto riguarda, invece, gli studi moderni, cfr. K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; e G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

CHRISTINE DOWNING

DEMIURGO. Vedi vol. 1.

DIANA. Diana, dea romana della luna, rivela la propria identità attraverso il nome che, analogamente a quanto avviene per *Juppiter*, è formato dalla radice **dyeu* e significa «la splendente». Se vi sono diversità di opinioni, queste riguardano esclusivamente il processo mediante il quale questa parola si andò formando: alcuni studiosi, infatti, sostengono che *Diana* derivi dall'aggettivo *dius*, «luminoso» (Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 65 L.), mentre altri ricercatori fanno risalire il nome al locativo *diu*, «per giorno». La figura di Diana rappresenta la luce della notte in quanto opposta a quella del sole. (In questo senso, Diana si oppone anche alla Dea Dia, la divinità del tempo buono, invocata nel mese di maggio dai Fratelli Arvali). Cicerone (*De natura deorum* 2,68s.) chiosava opportunamente: «Si ritiene che Diana sia identica alla luna... è chiamata Diana perché di notte fornisce, per così dire, il giorno».

La definizione della natura lunare di Diana è confermata dal calendario liturgico: in tutta l'Italia, infatti, l'anniversario del suo culto veniva celebrato il 13 agosto, il giorno delle idi e, al tempo stesso, anche il giorno più luminoso del mese (Stazio, *Silvae* 3,1,59s.), quando cioè la luna piena avrebbe fatto seguito alla luce del giorno. (Conformemente a questa stessa logica, anche l'anniversario del tempio capitolino di Giove cade alle idi di settembre). Sempre il 13 agosto si tenevano alcune cerimonie anche nel più antico sito del culto latino: nel boschetto di Ariccia (*Nemus Aricinum*) vicino al lago di Nemi, che era chiamato anche «specchio di Diana», *Speculum Dianae*.

La stessa data segnava anche l'anniversario del tempio di Diana sull'Aventino (*Aedes Dianae in Aventino*). Roma lo aveva costruito all'interno delle proprie mura, benché si trovasse situato al di fuori di quel confine religioso e rituale che era noto con il nome di *pomerium*, dopo aver assunto la direzione del culto latino federale (Varrone, *De lingua latina* 5,43). Nei rituali in onore di Diana si trovava attestato anche l'attributo di *lucifera* («portatrice di luce»; Marziale, 10,70,7). Secondo la testimonianza di Ovidio (*Fasti* 3,270), ancora alla sua epoca le donne avrebbero portato torce da Roma ad Ariccia: «avrebbero portato la luce alla dea», come si esprime Properzio (2,33,9s.), come se queste donne avessero voluto stimolare la funzione essenziale della dea ricorrendo a una forma di magia simpatetica.

Rimane ancora aperta la questione della datazione del santuario romano. La tradizione (Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 460 L.) ne attribuisce la dedicazione al re Servio Tullio e mette in risalto il fatto che il giorno è comunemente chiamato il *dies servorum*, il «giorno degli schiavi». Festo spiega questa denominazione ricorrendo a un gioco di parole, ossia riferendosi in modo particolare a Servio Tullio, nato in condizione di *servus* («schiavo»). Questa osservazione però lascia spazio a una ulteriore spiegazione: l'istituzionalizzazione del culto di Diana sull'Aventino potrebbe essere stata una conseguenza dalla sconfitta inflitta da Roma ai Latini nella battaglia del lago Regillo (496 a.C.), al termine della quale i Latini furono ridotti in massa alla condizione di schiavi. Comunque siano andati i fatti, il 13 agosto era la festa degli schiavi, che si ponevano sotto la protezione di Diana dell'Aventino (Plutarco, *Quaestiones Romanae* 100).

In quello stesso giorno, le donne avevano l'uso di lavarsi i capelli (Plutarco, *Quaestiones Romanae*), il che implica che in quell'occasione la partecipazione delle donne al culto di Diana doveva consistere in qualche cosa di ben più importante rispetto al semplice ruolo di portatrici di torce. Tale constatazione, a sua volta, solleva la questione se si possa parlare per questo culto di Diana di una forma di sincretismo, dovuta a una contaminazione con aspetti invece propri della dea Artemide. In effetti, Diana subì abbastanza presto l'influenza ellenica. Nel 399 a.C., durante il primo *lectisternium*, che aveva lo scopo di fermare una epidemia (Livio, 5,13,6) la figura di Diana venne presentata insieme a quella di Ercole. È probabile allora che i nomi latini avessero in realtà sostituito le divinità analoghe del mondo greco. Eracle, infatti, aveva come sua caratteristica quella di intervenire in situazioni di questo tipo perché era chiamato anche l'*alexikakos* («colui che porta via la malattia»), un aspetto del dio che era ben conosciuto dai Latini (Varrone, *De lingua latina* 7,82). Similmente Artemide, che originariamente non era una dea lunare, all'inizio era considerata la protettrice della vita femminile. Durante il *lectisterium* del 217 a.C., Diana è nuovamente presente, questa volta accompagnato dal suo fratello mitologico Apollo.

La fusione in epoca antica della figura di Diana con quella di Artemide può forse illuminare su quegli aspetti di Diana che contrastano con la sua natura verginale. Strabone (4,1,5), per esempio, riferisce che la statua, posta sull'Aventino per celebrarne il culto, mostrava gli stessi tratti dell'Artemide di Marsiglia, la quale, a sua volta, era identica all'Artemide di Efeso. Ad Ariccia so-

no stati scoperti alcuni oggetti votivi che hanno la forma di vulve e di falli. In seguito a questa forma di sincretismo, alcuni attributi della dea latina risultano alterati, al punto che le vennero conferiti numerosi compiti che erano invece propri della dea greca, a prescindere appunto dalla funzione lunare che Diana originariamente aveva. Per questo motivo, Diana divenne una ostetrica come Artemide Locheia, una dea cacciatrice e, come Artemide Trivia, una dea dei crocicchi, sull'esempio di Ecate Trioditis. Dall'epoca di Augusto, l'assimilazione di Diana con Artemide era virtualmente già stata portata a termine, come si può ben vedere nel *Carmen saeculare* di Orazio. Ma ancora nel boschetto di Ariccia veniva mantenuta un'antica usanza che rappresentava un netto contrasto: il sacerdote del luogo, chiamato *rex nemorensis*, esercitava il proprio ufficio soltanto finché non fosse stato sconfitto in un duello corpo a corpo da un oppositore più forte di lui (Servio, *Ad Aeneidem* 6,136). Questa usanza, che rappresentava un'attrattiva solamente per gli schiavi fuggitivi, sopravvisse anche in età imperiale (Svetonio, *Caligola* 35,6) come un relitto di un'epoca remota, già dimenticata da tempo.

BIBLIOGRAFIA

A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Leiden 1963, Ann Arbor 1965: cfr. pp. 85-100, sul santuario dell'Aventino.

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967 (4ª ed.): propone la derivazione di *Diana* dall'aggettivo *dius*, «luminoso».

M. Leumann, J.B. Hofmann e A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, I, München 1977 (5ª ed.): cfr. pp. 357s., sulla derivazione di *Diana* dal locativo *diu*, «per giorno».

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979: cfr. pp. 366-70, sulla Dea Dia; e pp. 371-88, su «Diana latina».

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.): cfr. pp. 247-52.

ROBERT SCHILLING

DIETERICH, ALBRECHT. Vedi vol. 5.

DIONISO. Dioniso fa parte del pantheon della maggior parte delle città greche ed è ricordato in diverse feste molto antiche, tra le quali si annoverano le Apaturie, la festa delle fratrie, e le Antesterie, la festa del vino novello e dei morti. Pur essendo il più giovane tra gli dei dell'Olimpo, tuttavia Dioniso non è del tutto sicuro della propria identità divina perché è stato concepito da una donna mortale, Semele. Forse è proprio questa sua condizione di semidio che spiega il suo interesse costante per gli uomini e, in maniera particolare, per quanti bevono vino. Nel suo ruolo di dio delle maschere, Dioniso si presenta con svariate sembianze, ma soprattutto ama travestirsi da dio della città, atteggiandosi a divinità politica e dimostrando così il suo potere assoluto. Sotto tale aspetto si manifesta per esempio a Teos, dove sono a lui consacrate la città e l'area limitrofa, su cui sorge un magnifico tempio a lui intitolato. Nella città di Heraia, in Arcadia, in uno dei due templi consacrati a Dioniso, il dio viene espressamente celebrato con il titolo di Cittadino (*Dionysos polites*). A Patrasso, invece, dove è stato promosso al rango di tiranno e riceve il titolo di *Aisymnetes*, incarna la figura del magistrato incaricato di dare a ogni uomo la giusta punizione. La sua presenza nel mondo politico si riscontra per la prima volta nell'isola di Lesbo nel VII secolo. Su quest'isola, infatti, Dioniso viene venerato nello stesso santuario di Zeus e di Hera con il titolo di dio «mangiatore di carne cruda» (Alceo, *Frammento* 129). Da ciò si ricava che il carattere sovversivo di Dioniso, comprovato proprio dal suo atteggiamento di rifiuto nei confronti delle modalità usuali con cui si celebrano i sacrifici, rappresenta la chiave di volta per comprendere il legame tra il suo ruolo politico e quello religioso. Mentre le norme sacrificali prescrivono normalmente che il cibo, prima di essere mangiato, venga cucinato secondo un ordine particolare (arrostito e poi bollito), Dioniso invece è favorevole all'*omophagia*, vale a dire asseconda il desiderio di mangiare la carne cruda. La forma estrema della *omophagia*, la *allelophagia*, che consiste nel cannibalismo, fa sì che gli uomini si trasformino in vere e proprie bestie selvatiche, in animali feroci. Un tale comportamento permette loro di sfuggire alla condizione umana: è un modo per uscire da se stessi, imitando il comportamento di quegli animali che sono meno soggetti all'addomesticamento. [Vedi *OMOFAGIA*].

Ma è a Delfi, nel grande santuario panellenico dell'VIII secolo, che l'influenza di Dioniso tocca il suo apice. In unione con Apollo, il dio più ambizioso del pantheon, il figlio di Semele domina non solamente le assemblee degli dei locali, ma anche l'intero corso della religione greca. Anche se la sua città di origine è Tebe, infatti, Dioniso viene tuttavia celebrato anche a Delfi in due diverse località. In primo luogo sulle alture del monte Parnaso, dove i membri dei *thiasoi*, «gli agitati», si riuniscono ogni anno nella grotta Coricia per onorarlo con la liturgia segreta della *trieteris* («festa triennale»). In secondo luogo, nel santuario della Pizia, in una culla che è anche la sua tomba posta accanto alla statua d'oro di Apollo, dove egli attende in un sonno mortale fino a quando i suoi fedeli non verranno a svegliarlo e

dove i «Puri», i sacerdoti di Apollo, gli offrono privatamente un sacrificio. A Delfi, Dioniso si astiene dal dare oracoli, mentre in altri santuari anche l'attività oracolare è collegata alla sua figura. Ma tale fatto si spiega perché a Delfi, insieme ad Apollo, il dio costituisce uno dei due elementi di una coppia di forze che rappresentano i poli alternativi di un sistema comune a tutti gli altari e a tutti i santuari che le due divinità condividono. Apollo, infatti, presenta un suo lato dionisiaco, proprio come anche Dioniso rivela più di un aspetto apollineo. Perciò quel loro rapporto così stretto che si è instaurato a Delfi costituisce l'apice di tutta una serie di alleanze che, in altri luoghi e con altre modalità, unisce insieme queste due divinità.

In particolare, le figure di Dioniso e di Apollo sono richiamate insieme nella dottrina orfica, specialmente nei suoi risvolti teogonici, che costituiscono una versione completamente diversa rispetto al dogma ufficiale rappresentato dalla *Teogonia* di Esiodo. Proponendosi infatti quale sistema religioso della città e del mondo, la teologia esiodea rifiuta categoricamente il modo di vivere difeso dai seguaci di Orfeo, i quali invece rinunciano al mondo e cercano la salvezza recuperando quella unione primordiale che era precedente alla diversità. Nella successione delle età divine descritte nella teogonia orfica, Dioniso è allo stesso tempo l'ultimo e il primo sovrano. Nell'ultima epoca, infatti, egli appare con le sembianze di un bambino adescato dai Titani mediante giochi infantili (una trottola, un rombo diabolico e uno specchio) e poi trucidato e divorato dopo essere stato prima bollito e poi arrostito (in violazione all'ordine normale della cerimonia sacrificale). Quando il suo corpo viene fatto a brandelli, disseminato per terra e fatto in sette monconi, Dioniso sperimenta su se stesso gli effetti della differenziazione, che con tale atto raggiunge la sua massima espressione, in conformità a un processo iniziato dopo la prima epoca sotto l'egida di Phanes-Metis, un altro nome di Dioniso. Dio primordiale dell'Unità perfetta, Phanes-Metis ritorna alla fine dei tempi per condurre nuovamente le cose al loro stato originario. All'interno di questo scenario, anche a Delfi Apollo svolge un ruolo significativo durante l'odissea di Dioniso. Infatti è Apollo che seppellisce i resti del corpo smembrato di Dioniso ai piedi del monte Parnaso; è Apollo che condivide la sovranità dell'oracolo con la Notte, il potere primordiale; è ancora Apollo, infine, che diventa il Sole, il più grande degli dei perfino per Orfeo, che sorge dalla cima del monte Pangeo, in Tracia, nel regno di Dioniso.

Il successo di Dioniso nella teologia orfica mette in luce qualche cosa di più di una sua semplice abilità nell'apparire come il più giovane degli dei dell'Olimpo e il più anziano delle divinità antiche. Infatti rende evidente anche la sua vocazione mistica, la sua tendenza naturale a regnare sui misteri. A Efeso, per esempio, alla fine del VI secolo, il filosofo Eraclito si scaglia contro coloro che si aggirano nella notte, in particolare contro «i magi, i baccanti e i mistici». Secondo Eraclito, è un atto sacrilego che la gente si faccia iniziare a ciò che essa osa definire misteri. In seguito alle scoperte fatte a Olbia, sulle rive del mar Nero, si ritiene che dapprima, a partire dal VI secolo, Dioniso sia stato preposto alle iniziazioni: tutto ciò molto tempo prima che in quella stessa città un re degli Sciti entrasse a far parte degli iniziati di Bacco (in greco *Bakchos*), entusiasta di recarvisi per il semplice piacere estetico di vivere secondo la moda dei Greci, fino al punto di farsi seguace di Dioniso. Tale forma di iniziazione, peraltro, era già conosciuta dal re Scylas (Erodoto, 4,79), il quale aveva appena iniziato i preparativi per la cerimonia quando avvenne un prodigio: il suo meraviglioso palazzo di marmo bianco, colpito da un fulmine, fu ridotto in cenere. Nonostante questo segno, Scylas proseguì la sua cerimonia di iniziazione e fece pubblicamente il baccante, girando barcollante per la città, insieme a un gruppo di seguaci in estasi.

Ciò che rimane in forma implicita nel racconto di Erodoto su Scylas, così risoluto nel volere portare a termine la sua iniziazione (*telete*), si trova invece dichiarato in maniera esplicita nelle *Baccanti* di Euripide, per bocca di Dioniso stesso. A Penteo, che non ha saputo riconoscere la divinità e che perciò rimane saldamente arroccato nel suo ridicolo errore, compare Dioniso sotto le sembianze di uno straniero e gli racconta che il dio lo ha introdotto ai riti, durante i quali si è trovato a guardare in volto Dioniso e ad essere guardato da lui. In questa immagine di reciproco sguardo allo specchio l'iniziazione sembra indicare un'esperienza in cui il baccante finisce con il trovarsi faccia a faccia davanti al suo dio: egli diventa Bacco quanto lo è Dioniso. Il signore dei baccanali si rifiuta di rivelare questa esperienza a Penteo: si tratta di cose indicibili (*arreta*), che i profani non possono conoscere (1472). A Cuma, nel V secolo, per esempio, una formula simile proibisce a tutti l'entrata in un cimitero, «tranne che a coloro che sono stati iniziati a Dioniso».

A Olbia e a Cuma, ovviamente, Dioniso non riceve un culto ufficiale e pubblico quale è invece praticato da tante città durante i mesi invernali, quando si celebrano solenni processioni seguite da tutta la popolazione. Le leggi sacre dell'Asia Minore distinguevano chiaramente tra i sacrifici regolari, in cui una capra oppure anche un bue vengono offerti a Dioniso a nome della città, e cerimonie più private, in cui la sacerdotessa di Dioniso celebra un'iniziazione rituale che rende la gente pazza, che porta uomini e donne alla follia. C'è infatti una notevole differenza tra *thyein* e *telein*. La legge sacra degli

abitanti di Mileto, che risale al 276 a.C., spiega chiaramente che i riti di consacrazione (*telesteria*) devono essere condotti dalla sacerdotessa, che può iniziare la gente a Dioniso Bakcheios «nelle città, nel paese oppure nelle isole». Tali rituali di iniziazione prendono il nome di misteri trieterici e si svolgono ogni due anni. Ma in quello stesso periodo a Mileto si celebra anche la Festa del Ritorno, in cui si commemora il ritorno del dio, scortato dai suoi sacerdoti e sacerdotesse, e il suo nuovo ingresso nella città.

In più di 150 città diverse dell'Asia Minore e delle isole Dioniso appare con le sembianze di Bakcheios, il dio dei baccanali: i gruppi di coloro che, come lui, sono diventati *bakchoi*. «Molti sono coloro che portano il tirso, ma pochi sono i baccanti» recita un detto dei maestri dell'iniziazione, ricordato da Platone nel *Fedone* (69c). All'iniziato è riservata l'esperienza della frenesia e della possessione, di vedere faccia a faccia il dio e di condividere la sua pazzia e il suo delirio. Nella lamella d'oro (una sorta di libro dei morti) scoperta a Vibo Valentia, in Calabria, nel 1974, agli eletti che si dirigono a destra, sotto il segno del ricordo, e che imboccano il sacro sentiero che porta agli dei vengono attribuiti i titoli di *miste* e di *baccante*. A partire dal VI secolo, Dioniso segue lo stesso percorso per entrare, sotto la forma di Iacco, nel sistema degli dei eleusini, gli antichi culti misterici fondati da Demetra nei pressi di Atene.

Strettamente collegate a Dioniso l'Iniziato (al quale è dedicato, con il nome di Mystes, un tempio situato tra Tegea e Argo: Pausania, 8,54,5) sono alcune pratiche esoteriche e alcune regole di segretezza. Vicino a Mantinea, in un grande e antico locale detto *megaron*, i compagni del miele (*meliastai*) venerano Dioniso, prossimo all'Afrodite Nera (Pausania, 8,6,4). A Brysai, sulle pendici del monte Taigeto, in Laconia, è consentito solamente alle donne di vedere la statua di Dioniso, nascosta all'interno di un santuario all'aria aperta, e i sacrifici che queste donne celebrano si svolgono nel più grande segreto (Pausania, 3,20,3). Gli uomini sono esclusi dal culto anche a Lesbo, ad Aigai, e da una certa isola sulle rive dell'Atlantico descritta da Posidonio. Il privilegio di sperimentare un incontro privato, faccia a faccia con Dioniso, oppure di essere pienamente posseduti da lui, è riservato alle donne, nonostante le obiezioni di talune femministe dei giorni nostri, che condannano l'interesse dimostrato dalle donne antiche per la figura di Dioniso, considerandolo un ulteriore sistema per opprimerle.

L'effetto più negativo di questo fraintendimento risiede nel fatto che esso oscura l'unione dionisiaca e il suo aspetto fondamentale: si tratta in realtà di una alleanza tra singoli, che perciò oltrepassa i legami di parentela e i rapporti di dipendenza, creando, nella forma fluida del *thiasos* privato, associazioni e comunità del tutto indipendenti dall'autorità e dal controllo dello Stato. Se il lato mistico e misterioso di Dioniso appare meno chiaramente nella città-stato ateniese – senza dubbio perché ad Atene il polo mistico si colloca nei misteri di Eleusi – tuttavia esso costituisce ancora una componente importante del dionisismo in moltissime città dei tempi più antichi. A prescindere dal fatto che il dio abbia la sua sede nel centro della città, nei campi oppure nel circondario, comunque sia, Dioniso rimane sempre il signore della follia e dell'estasi.

Le narrazioni popolari relative al suo arrivo e alle sue manifestazioni descrivono, spesso in termini espliciti, il *modus operandi* preferito da Dioniso. Si tratta di quella che i Greci chiamavano l'*epidemia* del dio: una potenza divina si mostra propensa a stabilirsi dapprima in un santuario, ma successivamente ama spostarsi in un altro tempio e in un altro paese.

In virtù di tale comportamento, ad Apollo piace passare l'inverno nel remoto Paese degli Iperborei: circostanza questa che rende possibile a Dioniso di essere «risvegliato» dalle sacerdotesse di Apollo, che proclamano il suo ritorno. Questa *epidemia*, nel senso di apparizione oppure di presenza (*parousia*) e non di contagio, suggerirebbe allora che Dioniso si muove da un posto all'altro come una malattia contagiosa, la cui fonte di infezione è localizzata in un territorio straniero (nel Paese dei Traci) ed è responsabile delle febbri violente che invadono il corpo sano e vigoroso del popolo ellenico.

Per stabilire la realtà di questa storia, che appare degna di fede, è sufficiente rimuovere il livello più esteriore della leggenda, come è stato fatto di recente analizzando i molti miti relativi al Dioniso trace e ai nemici del dio. La *parousia* di Dioniso, infatti, conformemente al suo primo significato, presenta due aspetti collegati tra loro. Da una parte, il dio che viene è uno straniero e tale rimane, dato che porta con sé gli elementi decisamente più bizzarri che ci possano essere.

Ma l'altro aspetto di Dioniso, costituito dal modo in cui egli si pone di fronte alle altre divinità, fa sì che egli, attraverso il suo disconoscimento, appaia una divinità tanto strana ed estranea da risultare in ultima analisi perfettamente credibile. In Grecia lo straniero, in quanto opposto al «barbaro», appartiene alla società di coloro che condividono lo stesso sangue, la stessa lingua e gli stessi dei, secondo la definizione di Erodoto. In verità Dioniso non è un dio barbaro, anche quando le sue azioni ingiuriose appaiono degne di un barbaro. Nato a Tebe, nella città di Cadmo, egli è un grande dio, sullo stesso piano di Apollo, dotato di un grande potere oracolare. Spesso, in occasione dei suoi ingressi gio-

iosi nelle varie città, Dioniso si presenta sotto le spoglie di uno straniero. A Patrae in Acaia (Pausania, 7,19,7ss.), per esempio, Dioniso fa il suo ingresso sotto l'aspetto di un idolo racchiuso in un cesto sigillato, simile a un demone indicato come uno straniero, e viene portato da un re egualmente singolare, un principe colpito da pazzia per aver guardato il volto, la maschera di Dioniso. Questo strano gruppo di personaggi celebra infine un sacrificio egualmente bizzarro, durante il quale si versa del sangue umano, per scongiurare la malattia (*nosos*) che ha colpito il territorio in seguito a una punizione imposta dalla crudele Artemide.

Ma lo straniero che arriva con Dioniso, invece di farsi ospite e di ricambiare l'affabile generosità che lo accoglie in una festa di ospitalità (come le Xenia), appare piuttosto ingrato nei confronti di coloro che lo incontrano. Sembra che la condizione di straniero che caratterizza Dioniso abbia come presupposto il fatto che non lo si può riconoscere come dio a prima vista. Perciò egli è costretto a offrire una dimostrazione pubblica del suo potere divino, di modo che tutti possano rendersi conto di quale grande dio non sono stati capaci di riconoscere.

L'apparizione di Dioniso richiede che una Alterità si riveli attraverso una estrema violenza. Alcuni non lo conoscono e ancora lo disprezzano, alcuni dubitano e lo trascurano, lo disprezzano e rifiutano di credere in lui o di accettarlo. Ma altri, invece, sono chiamati a perseguitarlo, coloro che egli ha scelto come suoi tormentatori e perciò come i testimoni più straordinari della sua *parousia*, una volta che siano diventati le sue legittime vittime. In Beozia, nella città di Orcomeno, le figlie del re Minyas, assorte nelle loro faccende domestiche, non prestano alcuna attenzione a Dioniso. Allora il dio, assunte le sembianze di una fanciulla, le costringe a partecipare ai suoi misteri. Tutte e tre vengono improvvisamente rapite dalle metamorfosi di Dioniso: la fanciulla scompare e il dio si trasforma in un toro, in un leone, in un leopardo. Le tre donne osservano affascinate come il latte e il miele scorrano stillando lungo il telaio. Ormai sono irretite nella tela: dato che desiderano onorare questo dio sconosciuto offrendogli un sacrificio, tirano a sorte per decidere chi di loro avrà il privilegio di fornire la vittima prescelta. Allora Leucippe, tragicamente eletta, si getta sul suo bambino e, con l'aiuto delle sorelle, lo fa a pezzi di fronte a Dioniso (Antonino Liberale, *Metamorfosi* 10).

In Tracia, dove Dioniso è pure considerato uno straniero, Licurgo rappresenta l'antagonista che rifiuta di riconciliarsi con lui e la sua cecità costringe il dio, suo malgrado, a scatenare la più crudele delle azioni. Come un pazzo, Licurgo brandisce la sua ascia bipenne, la *pelekys*, per uccidere Dioniso, non sapendo che in Tessaglia, a Pagasai, Dioniso è proprio il dio dell'ascia, Pelekys. Allucinato nella sua *mania*, Licurgo rivolge infine l'arma terribile contro la propria carne e il proprio sangue: uccide i propri figli, le cui membra vive, le braccia e le gambe mozzate, gli sembrano i tralci di una vite. Infine gli Edoni, dietro sollecitazione di Dioniso, tentano di porre fine alla carestia che fatalmente ha colpito la loro terra consegnando Licurgo, il loro sovrano, ai cavalli selvaggi: Licurgo deve essere fatto a pezzi sul monte Pangeo, dove era stato eretto, come a Delfi, un oracolo di Dioniso. Sulla sua cima anche Orfeo, il devoto del sommo tra gli dei, che egli chiama Apollo, finisce dilaniato dalle donne di Tracia, che con lui applicano una violenza perfettamente simile a quella di Dioniso.

Il dio straniero raggiunge dunque il pieno compimento della sua *parousia* attraverso la sua frenesia assassina, la sua *mania* che porta a uccidere e a spargere il sangue di un figlio smembrato dalla sua stessa madre, che spinge un genitore a fare a pezzi i propri bambini, che induce un padre e una figlia, come Icaro ed Erigone, a perdere la vita a causa dell'ubriachezza. Dioniso si manifesta appieno solamente nella pazzia *inesorabile*, quando la *mania* produce, per mezzo dell'assassinio, una macchia, un *miasma*, una malattia oppure una pestilenza. Bisogna essere purificati da questa macchia: è urgente sfuggire alla pestilenza, perché questa si rende palese grazie alla sua capacità di contagiare coloro che cadono nella pazzia, che colpisce un'intera città così come un'intera nazione. Nella *mania* dionisiaca è insita una colpa, che il dio stesso sperimenta nel corso della propria vita (Apollodoro, *Bibliotheca* 3,5,1). Quando Dioniso scopre il vino, infatti, Hera, sua matrigna, riversa in lui la pazzia, condannandolo alle peregrinazioni proprie di tutti i folli. Dioniso si reca allora da Proteo, poi da Cibele in Frigia; alla fine incontra Rhea, che allevia in qualche modo e pone fine al suo delirio da vagabondo. Dioniso viene infine purificato, liberato dalla macchia della sua pazzia. Nel frattempo, grazie a Rhea, egli impara quali sono i riti del suo culto e riceve da lei il suo abbigliamento, il suo corredo di Bacco, che poi egli affida al Penteo delle *Baccanti*.

I racconti relativi all'epifania del dio mettono perciò perfettamente in luce come il culto di Dioniso, con la sua mitologia formalizzata, si colloca all'interno della sfera della purificazione richiesta dalla pazzia portata dallo straniero. Dioniso il Purificatore (*Lysios*) costituisce il lato opposto del baccante, del dio che trascina uomini e donne nella sua frenesia. Che egli sia un dio dal duplice aspetto è mostrato chiaramente, in molti luoghi, dalle sue coppie di templi vicini: a Tebe, a Corinto e a Sicione. L'oscura follia che costituisce la base del

suo culto è sempre un elemento costitutivo della sua figura, per quanto Dioniso possa sembrare disciplinato e civile all'interno del pantheon delle città, del tutto immemore del suo carattere fondamentalmente selvatico.

BIBLIOGRAFIA

M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1987).

M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986 (trad. it. *Dioniso a cielo aperto*, Roma-Bari 1988).

L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V (1896-1909), New Rochelle/N.Y. 1977, spec. V, pp. 85-344.

H. Jeanmarie, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, 1970 (trad. it. *Dioniso*, Torino 1972).

K. Kerényi, *Dionysos*, Darmstadt-München 1976 (trad. it. *Dioniso*, Milano 1993).

M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, 1957, New York 1975.

W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933 (trad. it. *Dioniso*, Genova 1990).

Ch. Segal, «*Dionysiac Poetics and Euripides*» *Bacchae*, Princeton 1982.

M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (trad it. *I poemi orfici*, Napoli 1993).

MARCEL DETIENNE

DIOSCURI. Vedi *GEMELLI*, vol. 4.

DIVINIZZAZIONE. [Perfetto sinonimo, ma in italiano maggiormente usato, di *deificazione*]. Il termine latino *deificatio* compare per la prima volta nel periodo compreso tra la tarda epoca romana e l'inizio della letteratura cristiana, in particolare nella letteratura cristiana dedicata alle controversie dei nestoriani, i quali criticavano l'ortodossia proprio a causa della «deificazione» del corpo di Cristo. Nell'uso corrente, il termine moderno *divinizzazione* ha assunto la stessa accezione del greco *apotheosis*. Se però si considera questa discussione alla luce degli avvenimenti storici, si dovrebbe riservare il termine *apoteosi* alla consacrazione di eroi, di personaggi politici, di sovrani ellenistici e, in particolare, degli imperatori romani. [Vedi *APOTEOSI*]. Questo articolo si occuperà, invece, della divinizzazione di uomini oppure di oggetti attraverso espedienti che trovano il loro senso all'interno di certe tendenze generali del mondo pagano greco e romano.

Il Pitagorismo e la divinizzazione catartica. Poiché la morte rappresenta ciò che distingue radicalmente gli uomini dagli dei, il problema della divinizzazione è profondamente collegato a quello dell'ottenimento dell'immortalità. [Vedi *IMMORTALITÀ*, vol. 1]. In epoca classica, i Greci attribuivano il potere di rendere immortali (*athanatizein*) ai Geti e ai Traci, i quali avrebbero fatto ricorso a una sorta di rituale sciamanico, in cui forse aveva un qualche ruolo anche Zalmoxis. Tuttavia non esiste alcuna traccia dei rituali eseguiti durante queste pratiche, che pure dovevano fondarsi su una precisa dottrina che riguardasse sia l'anima, sia l'esistenza di spiriti eletti. Si pensava che Zalmoxis fosse un *daimon* e un discepolo di Pitagora; e sembra piuttosto significativo l'accostamento di questi due nomi, poiché talvolta si attribuisce ai Traci la credenza nella metempsicosi. [Vedi *TRACI, RELIGIONE DEI*; e *ZALMOXIS*].

Alla credenza nella metempsicosi, infatti, è legata la prima formulazione esplicita della divinizzazione di uomini mediante l'ascetismo e la sopportazione di pene, concepite come conseguenze per i piaceri goduti nelle vite precedenti. Una affermazione di tal genere si ritrova, per esempio, negli scritti del filosofo pitagorico Empedocle (*framm.* 145s.): l'anima è una specie di «demone» che è legato al ciclo della reincarnazione per espiare le sue colpe. Alla fine delle reincarnazioni purificatrici, dopo essere stati «profeti, cantori, medici...», questi «demoni» caduti e redenti «rinascono come dei»: diventano quindi «commensali degli immortali». Gli ultimi due versi dei *Versi aurei* pitagorici (70s.) offrono al saggio «che, avendo lasciato il corpo dietro di sé, va avanti nell'aria libera», la speranza di una condizione simile a quella di un dio. Ierocle avrebbe spiegato questa liberazione divinizzante dell'anima nei termini dello «scopo più alto dell'abilità ieratica e sacra», ossia della filosofia. La divinizzazione, perciò, consiste nel riportare il *daimon* personale alla sua condizione autentica di dio immortale. È la meta di un ascetismo spirituale, confermato da vari strumenti di prova.

Questo medesimo insegnamento si trova implicito in Platone, in particolare nel *Fedone* (69c e 114c), dove il filosofo non parla espressamente della divinizzazione, ma piuttosto di un soggiorno tra gli dei. Sembra verosimile che questa dottrina sia implicita anche nelle iscrizioni incise sulle note laminette auree di Thuri (IV-III secolo a.C.) e di Roma (II secolo d.C.). In questi testi si trovano alcune assicurazioni al defunto che sarà un dio, in virtù della sua ascendenza celeste, della sua razza divina e della condanna che ha scontato. Cecilia Secondina «divenne divina secondo la legge», ossia in conformità alla legge che regola le reincarnazioni (*Orphicorum fragmenta* 32g, 4). In una di queste laminette il defunto afferma espressamente di essere sfuggito al «cerchio dei dolori», immagine questa che viene applicata altrove al ciclo delle rinascite. Indipendentemente dal fatto che queste laminette portino iscritti frammenti di

un «libro dei morti» orfico, oppure di una *missa pro defunctis*, ovvero ancora di uno *hieros logos* («insegnamento sacro») pitagorico, comunque sia, il loro formulario promette una divinizzazione dopo la morte.

Si può rinvenire questa medesima prospettiva anche sulla nuova laminetta di Hipponion: l'anima della donna defunta prenderà «il sacro sentiero lungo il quale gli altri iniziati e le baccanti camminano fino alla gloria». Il riferimento è alle baccanti orfiche. È significativo che il vegetarianismo orfico esprima il desiderio di vivere non come uomini, ma come dei. Questo ascetismo aveva lo scopo di purificare l'uomo dai suoi elementi titanici mediante la liberazione del Dioniso presente dentro di lui. Una liberazione di questo tipo coincide, come in Euripide e in Platone, con la fuga dal «cerchio delle rinascite». La divinizzazione orfico-pitagorica, perciò, presuppone un'azione continua diretta verso se stessi, una tensione catartica e mistica. Quando Ippolito (*Philosophoumena* 6,9,25) attribuisce a Pitagora l'affermazione che le anime «diventano immortali una volta che sono separate dai loro corpi», ciò non vuol dire che la morte fisica le libera automaticamente, ma piuttosto che l'immortalità è la ricompensa per il continuo sforzo verso una purificazione personale. Ma una tale convinzione è fondata sopra una antropologia dualistica.

I misteri e i riti di iniziazione legati alla divinizzazione. I seguaci del Platonismo e del Neoplatonismo furono responsabili della diffusione delle idee orfiche e pitagoriche, sia pure presentate con alcune variazioni (che implicavano soprattutto la metempsicosi). Fino all'età classica, infatti, i mistici orfici, così come i tanti ciarlatani girovaghi, non avevano mai promesso altro, grazie alle loro formule specializzate, che una purificazione religiosa, tutt'al più soltanto una purificazione morale nello spirito dei filosofi. In seguito, durante l'età ellenistica, la moltiplicazione e il successo delle religioni di mistero rese invece popolare una nuova forma di divinizzazione.

Questi culti – dedicati a divinità che si riteneva fossero vissute e avessero sofferto tra gli uomini – mettono in questione la distinzione radicale tra gli uomini mortali e maledetti e gli dei immortali e benedetti. Tali religioni di mistero, attraverso la loro liturgia, facevano rivivere ai loro iniziati le prove che avevano dovuto subire le divinità, morte e risorte (Osiride) oppure rinate (Attis), e in virtù di tale fatto permettevano ai loro devoti di entrare in contatto con una vicenda che terminava con la vittoria sulla morte.

Per la verità si riteneva in un primo momento (Eleusi) che l'iniziazione offrisse ai suoi fedeli l'assicurazione di una condizione privilegiata nell'aldilà, e anche una salvaguardia contro la cattiva fortuna, mentre sembra soltanto successiva la proposta di una divinizzazione mediante l'identificazione rituale con Dioniso, con Attis oppure con Osiride. I misteri dionisiaci facevano dell'iniziato un Dioniso; la consacrazione dell'iniziato mediante il cesto di primizie e il fallo lo rigenerava rendendolo immune dalla morte e dai demoni infernali. Si riteneva, infatti, che Dioniso fosse tornato dagli Inferi con la madre Semele e che fosse «rinato». Il suo mito, perciò, forniva un modello per la rinascita di ogni iniziato, al quale era promessa la medesima immortalità (Turcan, 1966, pp. 396ss., 436ss., 466ss.). Questa rigenerazione richiedeva la morte (figurata) dell'iniziato, che era sottoposto a un rito di catabasi. Si riteneva che l'iniziato affrontasse le stesse prove di iniziazione che avevano mutato Dioniso in un vero Bacco (*Ibid.*, pp. 406ss.). Il Neoplatonismo paragonava la restaurazione dell'anima (purificata e reintegrata in dio) con il risveglio di Dioniso Liknites (*Ibid.*, p. 401). L'iniziazione del culto di Iside fornisce molti interessanti elementi. Il neofita doveva morire alla sua vita precedente e il rituale implicava una discesa all'Inferno, con una specie di viaggio mistico o allucinatorio attraverso il cosmo. Come ricompensa l'iniziato veniva divinizzato, ornato «ad instar Solis» («a somiglianza del Sole», ossia di Osiride-Helios), e presentato agli altri fedeli come un idolo. La benevolenza di Iside, che giudicava il fedele ormai degno, rendeva il neofita un nuovo Osiride. I riti funebri della mummificazione, nell'antico Egitto, avevano il medesimo scopo. In questa anticipazione figurata della morte dell'iniziato i misteri di Iside democratizzarono in qualche modo l'apoteosi, in quanto agli inizi soltanto i faraoni ne erano gli autentici beneficiari.

Anche i misteri di Cibele promettevano ai loro aderenti una rigenerazione e una elevazione (*epanodos*) verso gli dei. Come nell'iniziazione del culto di Iside, si pensava all'iniziato come a un morente, simile ad Attis, perché condivideva l'amore di Cibele in uno *hieros gamos* benedetto. I Galli, castrandosi, si identificavano con Attis. Per evitare questo sacrificio corporale personale, si faceva uso del *taurobolium*, il sacrificio rituale di un toro. La funzione e il significato del *taurobolium* sono oggetto di discussione (cfr. ad esempio R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969). Rimane il fatto che il beneficiario del *taurobolium* veniva artificiosamente identificato con la vittima, attraverso la sua immersione nel sangue del toro: in questo modo diventava un autentico Attis, proposto alla venerazione dei presenti. Proprio come l'iniziato di Iside, anche l'iniziato di Attis era «rinato» attraverso il *taurobolium*: «*in aeternum renatus*». Che si tratti di semplici riti sacrificali oppure di autentici misteri, comunque il passaggio a una natura divina era considerato una rigenerazione (Nilsson, 1974, p. 653). Anche nel proces-

so di divinizzazione degli Ermetici si ritrovano questi medesimi elementi.

L'Ermetismo e la divinizzazione gnostica. Quando paragona l'astrologia a una iniziazione, Vettio Valente (II secolo d.C.) identifica la contemplazione delle stelle con una specie di unione mistica con Dio: la conoscenza dei cieli «divinizza» l'uomo che la possiede, come se il soggetto si fondesse con l'oggetto. Questo è ancora più vero per la conoscenza di Dio quando, in epoca imperiale, la filosofia divenne teosofia. Nel *Corpus Hermeticum* questa idea ricorre frequentemente, «poiché questa è la fine beata di coloro che hanno la conoscenza: diventano Dio» (*Corpus Hermeticum* 1,26). La buona scelta – quella delle cose divine – «divinizza l'uomo» (*Ibid.* 4,7). Noi siamo «divinizzati» dalla nascita alla vita spirituale che costituisce la gnosi. *Asclepius* 41 ringrazia il Dio supremo, che si è degnato di «consacrare per l'eternità», cioè di divinizzare gli uomini nella carne. Questa affermazione, peraltro, sembra in conflitto con quella contenuta nel *Corpus Hermeticum* 10,6, dove si dichiara che l'anima non può essere divinizzata mentre si trova ancora in un corpo.

In verità, la gnosi ermetica presuppone una rigenerazione completa. L'uomo nuovo, illuminato e rinato in Dio, diventa a sua volta un dio morendo alla vita fisica e diventando estraneo al mondo già in questa vita. La rigenerazione consiste nella sostituzione con dieci «poteri» buoni (compresa «la conoscenza di Dio») dei dodici «poteri» del male attribuiti dallo zodiaco. Il discepolo si identifica, quindi, con l'eternità cosmica, Aion, ed è perciò divinizzato. Questo è il consiglio concreto che Nous dà a Hermes: «Diventa Aion e comprenderai Dio» (*Ibid.* 11,20). Si tratta in questo caso di restituire nuovamente l'anima alla sua condizione originaria: «Sei nato come dio e come figlio dell'Uno», proclama Hermes a Tat (*Ibid.* 13,14).

In maniera simile giudicano anche i sistemi gnostici, quali che siano le varianti dei loro miti e della loro soteriologia: immaginano la restituzione finale dello spirito alla sua condizione divina originaria. Alla fine, l'idea che mediante la conoscenza di se stessi si impara a conoscere Dio e a essere conosciuti da lui, in modo da essere «divinizzati» oppure «generati nell'immortalità», viene espressa addirittura dai cristiani ortodossi (Ippolito, *Philosophoumena* 10,34). In polemica con Ermete Trismegisto, Ippolito promette al cristiano un corpo che sarà immortale e incorruttibile come la stessa anima. Ma, come l'ermetico, anche il cristiano deve morire all'uomo vecchio e alla vita profana.

La divinizzazione magica e teurgica. Alcune procedure di divinizzazione sono paragonabili alla gnosi ermetica, almeno in quanto vengono presentate come «formule per l'immortalità» che utilizzano concetti magici. Questo è vero nel caso della cosiddetta *Liturgia mitraica* (fine del III secolo d.C.), in cui sembra che il nome di Mithra sia soltanto uno tra i tanti associati a quell'epoca con il sole. Il rituale comprende anche alcune preghiere e un viaggio dello spirito, che in qualche modo anticipa l'ascensione dell'anima dopo la morte, fino a Helios e al celeste Aion, invocati entrambi per l'occasione. Come nell'Ermetismo, l'*apathanatismos* afferma che il fedele viene rigenerato dall'oggetto reale della sua ricerca teosofica, ma questo effetto è condizionato dall'esatta applicazione di una formula. Altri testi magici, invece, insistono sull'importanza della conoscenza rivelata dal dio o dagli dei: «Vi ringraziamo per... averci divinizzati mediante la conoscenza del vostro essere», afferma un papiro. Dopo la morte del mago, Aion porta via il suo spirito (*pneuma*) riscattandolo da Ade, «come si addice a un dio». Il neofita è «rinato» e liberato dal fato, come lo era l'iniziato di Iside. La teurgia neoplatonica darà la sua approvazione alla magia pagana, e Psello potrà credere che essa sia capace di rendere divini gli uomini.

Il mago potrebbe anche trasformare in divinità gli animali, mummificandoli secondo un preciso rituale stabilito dalle tradizionali pratiche egizie. Inoltre potrebbe divinizzare gli idoli mediante l'azione telestica e la teurgia. In questo senso, *Asclepius* 23 afferma che l'uomo è il creatore degli dei. Fu precisamente per questo motivo che i cristiani biasimavano i pagani: proprio per l'idea che gli uomini potessero creare degli dei! L'esempio che veniva più frequentemente addotto di invenzione idolatra è quella relativa a Serapide che, secondo Origene (*Contro Celso* 5,38), doveva la sua esistenza «ai misteri profani e alle pratiche di maghi che invocavano i demoni». In verità, l'azione telestica consiste nel costringere la potenza divina a entrare negli idoli, ad «animarli» oppure a illuminarli con un processo magico conosciuto con il nome di *photagogia*. Questa consacrazione di statue attraverso l'uso di formule magiche svolse un ruolo di grande importanza nel tardo paganesimo. [Vedi *TEURGIA*].

La divinizzazione funeraria e l'iconografia. La decorazione delle tombe e dei sarcofagi mostra un chiaro interesse per la divinizzazione dei defunti. Questa tendenza si manifesta a Roma dapprima nella classe sociale dei liberti, che cercavano così di assicurarsi una specie di promozione morale. I loro cippi o stele rappresentano, dal I secolo d.C., Eracle, Hermes, Dioniso e Artemide raffigurati accanto all'immagine del defunto oppure della defunta. Gli epitafi, l'architettura delle tombe e la tradizione letteraria confermano la volontà di identificare il defunto con dei, dee ed eroi. Quando l'uso dei sarcofagi cominciò a prevalere, durante l'età degli Antonini, le raffigurazioni sepolcrali manifestaro-

no ancora più chiaramente gli stessi scopi anche negli ambienti sociali più elevati: imperatori e imperatrici, addirittura, ne offrirono l'esempio. Questo genere di divinizzazione funeraria consisteva nel raffigurare il ritratto del defunto in un medaglione (*imago clipeata*) portato dagli dei (Tritoni, Centauri, Vittorie, gli Erotes), oppure attribuendo al dio, alla dea o all'eroe scolpito gli stessi lineamenti del defunto o della defunta, che poteva perciò essere rappresentato con le sembianze di Dioniso, Arianna, Marte, Ercole, Endimione oppure Selene. Anche le raffigurazioni isolate di certi animali predatori (aquile, grifoni) oppure di certi dei (Dioscuri, Plutone) davano per implicita una divinizzazione per analogia. I sarcofagi con rappresentazioni delle Muse, oppure con scene di insegnamento, di battaglia o di caccia, trasformavano il defunto in un eroe, associandolo con le qualità raffigurate (coraggio oppure erudizione).

Nel mondo ellenistico e romano, dunque, filosofia, teosofia, magia, religioni di mistero e culto dei morti mirano tutti al medesimo scopo, uno scopo in origine escluso nella religione greca di età classica: far sì che la singola persona divenga o divenga nuovamente un dio.

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976.

U. Bianchi e M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982.

A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1923 (3ª ed.).

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973).

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III-IV, Paris 1953-1954.

A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967 (trad. it. *Ermetismo e mistica pagana*, Genova 1991).

A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'evangile*, Paris 1981 (2ª ed.).

H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975).

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II: *Die hellenistische und römische Zeit*, 1967, München 1974 (3ª ed.).

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927 (3ª ed.).

E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Freiburg i.B. 1890-1894, 1898 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, I-II, Bari 1914-1916, 2ª ed. 1989).

R. Schilling, *La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque*, in «Revue des études latines», 58 (1980), pp. 137ss.

R. Turcan, *Les sarcophages romains à rèpresentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris 1966.

H. Wrede, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1981.

G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971.

ROBERT TURCAN

DUMUZI. Antico dio sumerico, il cui culto è attestato dal 3500 a.C. fino al Medioevo. Il suo nome in lingua accadica è Tammuz. Da lui derivava anche la denominazione di un mese, mentre la sua forma accadica, così come accade per altri nomi di mesi, venne utilizzata nel calendario ebraico. Si può correttamente considerare Dumuzi un tipo del dio morente della fertilità, poiché nella sua figura sono confluite, nel corso del tempo, moltissime divinità della fertilità, che originariamente erano indipendenti tra loro. La maggior parte di questi dei, però, non sviluppò le proprie competenze in una direzione comunitaria, a favore cioè della vita sociale e politica, ma rimase legata ai fenomeni naturali, benché di una certa importanza economica. La natura sincretistica di Dumuzi si mostra in maniera particolarmente evidente nelle litanie che facevano parte dei lamenti rituali in suo onore: queste litanie, infatti, lo invocavano con i nomi di altre divinità, quali Ninazu, Damu, Ningishzida, Alla, Lugalshudi, Ishtaran, Lusiranna e Amaushumgalana. Venivano ricordati anche i nomi di tutti i re della III dinastia di Ur e di Isin, coloro che, nel corso del rito del matrimonio sacro, durante la celebrazione dei rituali specifici del culto, si trasformavano nel dio stesso impersonandolo.

Lo schema mitico e rituale, caratteristico, per intero o solo in parte, di Dumuzi si manifestava nel suo potere di agire sia all'interno di una certa ben specifica tipologia stagionale della fertilità, sia allo scopo di ottenere tale fertilità. Questo schema era costituito dal corteggiamento e dallo sposalizio, che celebrava la gioia della comunità per avere nuovamente il dio presente al suo interno. Ma riguardava anche il tema della morte e del lamento, talvolta uniti al tentativo di riportare indietro il dio, azioni con le quali si voleva esprimere tanto l'afflizione della comunità quando veniva meno il potere del dio perché era ormai trascorsa la sua stagione, quanto il desiderio intenso provato dalla comunità nel momento in cui poteva riavere indietro il dio.

Senza dubbio questo schema era assai antico e piuttosto unitario. Tra le divinità più importanti che in un primo tempo si conformarono ad esso, ma che successivamente se ne allontanarono per rivestire un ruolo di maggiore spessore socio-politico, si possono richiamare le figure di Nanna e di Ningirsu, per i quali il rito del matrimonio sacro è ben documentato; anche ad An (nelle vesti di Gugalana), a Enlil, a Ishkur e a Inanna sono state

collegate vicende mitologiche che descrivono la loro scomparsa nel regno dei morti.

Dumuzi in genere veniva raffigurato con l'aspetto di un giovane oppure di un ragazzo. Sotto alcuni rispetti si può considerare ormai in età da matrimonio, mentre per un altro verso appare ben più giovane, un semplice bambino. Viene comunque ardentemente amato dalle donne che lo circondano (da sua madre, da sua sorella e in seguito anche dalla sua giovane sposa) e vi sono buoni motivi che lasciano pensare che il suo seguito di fedeli fosse prevalentemente costituito da donne. I canti d'amore che raccontano di come Dumuzi si fosse innamorato e di come si fossero svolte le sue nozze sono tutti dedicati a lui oppure sono espressi sotto forma di apprezzamenti che la sposa di Dumuzi esprime su se stessa, mentre manifesta la speranza che il suo corpo piaccia allo sposo; mancano invece canti in cui sia Dumuzi in persona a dichiarare il suo amore per Inanna. Analogamente, anche i lamenti per la sua morte appartengono alla madre, alla sorella, alla sposa resa vedova, ma mai, per esempio, a suo padre. Si può anche richiamare, a questo proposito, il passo di Ez 8,14b: «In quel luogo vidi donne sedute che piangevano Tammuz».

L'amore nei confronti di Dumuzi, secondo quanto si trova espresso nei testi, scaturisce semplicemente da ciò che egli è, piuttosto che da qualcosa che avrebbe potuto compiere oppure raggiungere. Tale osservazione conferisce quindi all'immagine di Dumuzi la sua caratteristica passività. Egli si trova a vivere da sposato, da perseguitato e, infine, viene ucciso; tuttavia non esercita un qualche ascendente sugli altri, a causa delle sue azioni, ma soltanto come conseguenza di quello che egli è: amato oppure vittima.

Se si cerca di distinguere nell'immagine di Dumuzi almeno gli aspetti più rilevanti attraverso i quali si manifesta la sua divinità, allora bisogna mettere in evidenza almeno questi che andiamo citando.

1. *Dumuzi come Amaushumgalana.* Questo nome significa «l'unica grande fonte dei grappoli di datteri», e si riferisce a quell'unico e grande germoglio che la palma da dattero fa crescere una volta all'anno e dal quale poi nasceranno tutte le foglie e i frutti. Il centro in cui si celebrava questo particolare culto di Dumuzi si trovava a Uruk, la cui regione, ancora ai giorni nostri, è rinomata per i suoi datteri. Si trattava, dunque, di un culto felice, in cui si rievocava soltanto il rito del matrimonio sacro e non quello della morte e del lamento. Questo rituale è stato raffigurato nel famoso vaso di Uruk, che mostra Amaushumgalana mentre si avvicina alla porta del magazzino con i doni nuziali. Sulla porta si presenta Inanna, pronta a condurlo all'interno. Un testo di epoca posteriore, che ci offre una descrizione di questo rito, racconta che Inanna per le nozze indossa alcuni grappoli di datteri (ornamenti a lei confacenti, per la sua qualifica di *numen* del magazzino dei datteri) e poi si dirige verso la porta del magazzino per aprirla ad Amaushumgalana. L'atto, compiuto dalla sposa, di aprire la porta al suo sposo conclude formalmente le nozze secondo il rituale sumerico.

2. *Dumuzi il pastore.* Il nome *Dumuzi* significa «produttore di giovani sani» e sottolinea, quale caratteristica del dio, la sua capacità di produrre una progenie sana, ben formata e, in maniera più specifica, conformemente a quanto suggerisce il suo titolo di «pastore», agnelli sani. La forma più arcaica del suo nome, *Damuzi*, venne ripresa dall'accadico *Tammuz.* La madre di Dumuzi era Duttur, che era la figura della pecora assunta a divinità; talvolta, forse dal suo culto tra i vaccari, la dea mucca Ninsuna prendeva il suo posto. Sorella di Dumuzi era Geshtinanna, chiamata anche Amageshtin, divinità dei grappoli d'uva. Il culto in onore di Dumuzi e le narrazioni mitologiche a lui relative prevedevano la sua festa nuziale, ma anche la sua morte e il lamento funebre. Si credeva che la sua morte fosse stata causata da alcuni banditi di montagna che avevano attaccato il suo accampamento. In un secondo momento il motivo che lo spinge a fuggire davanti ai malvagi reclutatori venne preso a prestito dal suo aspetto di Damu, soldato di leva (vedi più avanti).

3. *Dumuzi della birra.* Nessun nome oppure epiteto particolare sembra distinguere questo aspetto caratteristico del dio, e non è nemmeno chiaro se esso si adatti maggiormente a Dumuzi oppure a Damu. Nei miti in cui Dumuzi riveste questo ruolo, dunque, si racconta che Geshtinanna stava cercando suo fratello quando le venne detto che lo si stava preparando per una festa oppure che si trovava nella fabbrica di birra insieme ai suoi saggi maestri. In un testo il fantasma di Dumuzi chiede che la birra sia d'ora in poi fatta con certi tuberi rossi, nati dal suo sangue zampillato sul terreno dopo la sua morte. Sembra che questa birra potrà farlo rivivere.

4. *Damu il bambino.* Il nome *Damu* conserva un legame con la forma più antica della parola *dumu* («bambino»). Damu era raffigurato con l'aspetto di un fanciullo, sfuggito alla sua governante e ricercato da sua madre. Alla fine veniva ritrovato mentre stava scendendo lungo il fiume. In questo caso egli rappresenta il potere che fa scaturire dalle piante e dagli alberi la linfa, quando in primavera i fiumi sono in piena. La governante di Damu era un albero; sua madre, invece, era la dea del cedro. Il culto di Damu aveva sede a Uruk.

5. *Damu il soldato di leva.* A Girsu (Tello), sul basso Eufrate, dove in origine era stanziato un insediamento di prigionieri di guerra arruolati nell'esercito come soldati oppure come truppe da lavoro, esisteva una differente concezione del dio. In questo caso Damu è un ra-

gazzetto, celibe, unico sostegno per sua madre e per sua sorella. La sua morte sopravviene quando un gruppo di reclutatori lo porta via, probabilmente perché si era sottratto al servizio militare. Allora Damu tenta di fuggire, solamente per essere alla fine catturato definitivamente oppure ucciso. Questo motivo, caratterizzato dalla caccia drammatica a Damu, venne ripreso anche da molti miti riguardanti Dumuzi il pastore, al quale ciclo però non apparteneva in origine. Il pastore sumero, infatti, era un aristocratico, accompagnato da un ampio stuolo di servitori, che lo aiutavano nel suo lavoro nell'ovile. Invece la caccia al soldato renitente alla leva condotta da una sorta di polizia militare è un genere di esperienza che può capitare a chi appartiene a un livello sociale più basso, per esempio al mondo dei servi della corona, non certamente a quello dei cittadini liberi. Il nome della sorella di Damu, quando egli rappresenta questo particolare aspetto, è Gunur («filatoio»); quello della madre invece non è chiaro. Esiste anche una tradizione che lo considera figlio di Ningishzida e di Ninazimua. Si ha anche notizia, infine, di un'altra divinità, questa volta femminile, chiamata Damu, la quale era la figlia di Nininsina a Isin (Ishan Bahriyāt).

[Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*; e anche *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen 1972.

Th. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz*, in «History of Religions», 1 (1962), pp. 189-213 (rist. in W.L. Moran, cur., *Toward the Image of Tammuz*, Cambridge/Mass. 1970, pp. 73-101).

THORKILD JACOBSEN

EA. Vedi *ENKI.*

ECATE. Divinità venerata in Grecia in quanto dea degli Inferi e della fertilità. Benché non sia menzionata da Omero, tuttavia Esiodo nella *Teogonia* la annovera tra quei Titani che, pur sconfitti da Zeus, continuarono a godere di onori superiori a tutti gli altri dei. Esiodo le assegna una triplice funzione, collegata alla terra, al mare e al cielo stellato. Al tempo stesso viene rappresentata nelle vesti di una grande dea madre, cui è riconosciuto un ruolo nel giudizio equanime e nella vittoria in battaglia e nel gioco. Ecate era venerata quale dea principale in Asia Minore e in Beozia; in Grecia, particolarmente durante il periodo classico, era invocata soprattutto dalle donne. Il suo nome, che probabilmente significa «la distante», indica la sua affinità con l'altra dea delle donne, la cugina Artemide. (La madre di Ecate, Asteria, una dea stellare, è sorella di Latona, madre di Artemide e di Apollo). L'elemento che consente di mettere Ecate in rapporto con il mare è costituito in primo luogo dai suoi amori con varie divinità marine, in modo particolare con Tritone e con Forkys (cui generò il mostro marino Scilla). Nella sua veste di dea della fertilità, invece, Ecate viene messa in stretta relazione rituale con Demetra e occasionalmente viene anche chiamata sua figlia.

Come l'amata figlia di Demetra, Persefone, dea della primavera, anche Ecate assume il ruolo di una divinità non soltanto delle messi che spuntano dalla terra, ma anche dei morti rinchiusi negli Inferi. Viene identificata in modo particolare con il passaggio tra la terra e gli Inferi (tanto che forse un tempo veniva identificata con Cerbero dalle tre teste, che vigila sull'entrata nell'Ade). Ecate vaga sulla terra nelle notti senza luna, in compagnia di cani latranti e degli spiriti adirati di quei morti che non erano ancora pronti a morire, ossia di coloro che erano stati assassinati oppure che non avevano ricevuto i riti funebri appropriati. In verità, Ecate è la dea di tutti i passaggi pericolosi e precari, comprese la nascita e la morte; a ogni incrocio e davanti a ogni soglia si trovava innalzata la sua immagine a tre facce. Dal momento che questa divinità della fertilità si mostra di notte, diviene quasi inevitabile che Ecate sia talvolta indicata quale dea lunare, sebbene tale attributo non faccia parte della sua concezione originaria. Gli autori di epoca più tarda si soffermano maggiormente sugli aspetti oscuri e spaventosi di Ecate. Ella viene messa in relazione con la stregoneria e considerata la protettrice delle streghe, capaci di comportarsi in modo simile a Medea, che uccide i suoi figlioletti perché adirata per essere stata respinta come donna, moglie e madre. Perciò, secondo i Greci, tutti gli aspetti del mondo femminile che risultano particolarmente misteriosi e spaventosi trovano la loro rappresentazione nella figura di Ecate.

BIBLIOGRAFIA

La più importante fonte mitologica di epoca classica è la *Teogonia* di Esiodo (409-52). Altri utili riferimenti si trovano nell'*Inno omerico a Demetra* e in alcune tragedie di Euripide, tra cui *Medea*, *Ione* e *Le Fenicie*. I riti dedicati a Ecate sono descritti da Apollonio Rodio. Lo studio moderno più approfondito su questa figura è contenuto in L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V (1896-1909), II, Chicago 1971.

CHRISTINE DOWNING

EGEI, RELIGIONI DEGLI. Il mondo egeo è costituito da regioni di area relativamente limitata, ma geograficamente e culturalmente molto diverse, la cui evoluzione procedette in maniera irregolare e più o meno indipendente: mentre le Cicladi, le piccole isole situate tra Europa e Asia, fiorirono fin dal III millennio a.C., Creta raggiunse il suo apogeo nella prima metà del II millennio e il continente, dove i Greci sembrano essersi stabiliti poco prima del 2000 a.C., raggiunse un alto grado di civiltà, a Micene, soltanto nella seconda metà dello stesso millennio. Per quanto collegate, le religioni degli Egei che si svilupparono attorno a questi tre poli conservarono sempre una innegabile originalità regionale.

La religione cicladica

La religione cicladica dell'Età del Bronzo antico (III millennio a.C.) resta difficile da definire anche dopo un secolo di ricerche. I dati archeologici risultano ancora insufficienti, dal momento che nessuna architettura religiosa è stata identificata con qualche certezza. Una pisside (vaso a forma di cofanetto) di pietra, proveniente da Melo, ci fornisce forse l'immagine di un santuario cicladico: il vaso è formato da una serie di sette contenitori cilindrici raggruppati in un quadrato attorno a uno spazio centrale, al quale si accede attraverso una specie di portico coperto. Un parallelo, ma di epoca posteriore, è offerto dall'edificio palaziale a silos del sito di Mallia, a Creta. Per altro verso la molteplicità dei recipienti collega questo vaso alle serie dei *kernoi*, o vasi per le offerte, comuni in quell'epoca nelle isole Cicladi.

Particolarmente rappresentativi della civiltà cicladica sono i piccoli «idoli» di marmo, generalmente ritrovati in contesti funerari. Si tratta in genere di figurine femminili nude, collegate, nonostante le forme snelle e allungate, alle sensuali rappresentazioni neolitiche della fertilità diffuse nell'Europa continentale. Gli idoli cicladici non sembrano essere stati immagini di culto. Un diadema d'argento proveniente da Syros, tuttavia, rappresenta forse una scena religiosa che coinvolge due animali e due figure femminili dalla testa d'uccello e con le braccia sollevate, separate da motivi a stella. Simboli analoghi decorano un tipo di vaso la cui funzione non risulta ben definita, la cosiddetta «padella» di terracotta. Questi vasi piatti e larghi e con doppio manico portano sul rovescio una decorazione incisa: un'imbarcazione sopra uno sfondo di spirali intrecciate, oppure un triangolo pubico in mezzo a piante stilizzate su un esemplare proveniente da Syros, oppure ancora un motivo a stella con triangolo pubico. Sembra accertata la credenza in un principio femminile della fertilità, collegato con il mondo celeste e con quello marino e indubbiamente connesso con modelli orientali, ma le forme del culto rimangono del tutto ignote.

Dopo il 2000 a.C. le Cicladi sembrano aver perduto la loro autonomia religiosa. Il sito di Akrotiri, sull'isola di Thera, un tempo sepolta sotto ceneri vulcaniche, ha rivelato una serie di affreschi che, per quanto ispirati a Creta, mostrano una qualche originalità. Alcune delle donne dipinte seguono la moda rituale dei Minoici, con gonne a balze e seno scoperto, ma almeno una giovane sacerdotessa porta le offerte indossando un'ampia tunica. La scena che raffigura la raccolta rituale del croco e la presenza delle corna di consacrazione manifestano, comunque, l'ampiezza dell'influsso minoico.

L'architettura religiosa, fino ad allora inesistente, si sviluppò a Ceo e a Melo. Un piccolo tempio costruito a Hagia Irini era più simile, nella pianta, con le sue anticamere, la sala interna e gli annessi, alle parallele costruzioni del continente che a quelle di Creta. Uno degli annessi era pieno di statuette femminili di terracotta, i cui grandi seni nudi e le gonne lunghe richiamano prototipi cretesi. Si è ipotizzato che queste statuette fossero legate a un culto di Dioniso, mentre a Phylakopi una dea sembra essere stata venerata nella forma di una figurina decorata nello stile ceramico di Micene, indicando così probabilmente un prestito religioso dal continente.

La religione minoica

Creta rimase relativamente indipendente dalle vicine Cicladi durante l'intera Età del Bronzo antico. La civiltà cretese raggiunse il suo apice soltanto all'inizio del II millennio a.C., con la costruzione dei palazzi attribuiti al più o meno mitico re Minosse. Tuttavia non si può individuare una netta frattura con il periodo precedente, specialmente per quanto riguarda la religione.

I luoghi di culto. Si afferma generalmente che, a differenza del Vicino Oriente e dell'Egitto contemporanei, la Creta minoica non conosceva imponenti costruzioni di natura religiosa. Probabilmente il tempio concepito come la dimora monumentale della divinità era una nozione estranea ai Minoici, la cui architettura, pertanto, non assomiglia in alcun modo agli edifici sacri della Grecia classica. Tuttavia, anche senza voler eguagliare il palazzo minoico al tempio orientale, che era al tempo stesso residenza del dio, alloggio per i sacerdoti e centro di numerose attività economiche, non si deve dimenticare che il palazzo minoico forniva uno scenario monumentale a svariate manifestazioni religiose.

Per questo un'imponente struttura architettonica non era necessaria e, dovunque l'architettura compaia, essa è solitamente assai modesta. Risulta perciò indispensabile

rivolgersi alle rappresentazioni figurate, l'unica testimonianza a noi pervenuta. Così su un anello d'oro proveniente da Isopata si possono vedere quattro figure femminili in abbigliamento rituale, con il seno scoperto e gonne a balze, che danzano in un paesaggio fiorito con mazzi di gigli. Si tratta probabilmente di una replica di un affresco di Cnosso, in cui un gruppo di donne in abbigliamento simile è raffigurato in mezzo a un boschetto. In altre rappresentazioni l'architettura, per quanto presente, riveste soltanto un ruolo secondario, come nel caso della piccola struttura architettonica accanto alla quale cresce un albero: si tratta chiaramente di una schematizzazione non puramente figurativa. Si può dunque immaginare che qualcuno dei riti minoici avesse luogo in un contesto di rocce e di alberi, in un paesaggio naturale, non modificato dall'intervento umano.

Lo stesso spirito pervade le due grandi categorie dei luoghi di culto minoici: i santuari sulle vette e le grotte. La grotta offre un ambiente rustico, che la natura stessa ha trasformato decorandolo con strane forme di concrezioni, più o meno antropomorfe o zoomorfe, in cui, fin da tempi molto antichi, i Minoici hanno visto manifestazioni della divinità. Alcune di queste grotte sono particolarmente famose: la grotta di Kamares sulla catena montuosa dell'Ida, la grotta di Arkalochori e infine la grotta di Psychro, chiamata anche «grotta Dictea». Quest'ultima presenta una disposizione particolarmente interessante. Nella sala superiore un altare quadrangolare fatto di pietre tagliate irregolarmente era circondato da offerte: tavole da libazione in pietra, vasi d'argilla e una doppia ascia di bronzo, mescolati con ossa di animali e con ceneri. In una stanza adiacente altre offerte erano depositate all'interno di un *temenos* (recinto sacro) rettangolare: tra esse alcune armi di bronzo. In una sala inferiore, infine, in prossimità di un piccolo stagno, si trovano punte di lancia, doppie asce e figurine di bronzo intenzionalmente incuneate negli interstizi delle stalattiti. Un'altra grotta, a Skotino, è stata interpretata come il Labirinto di cui parla la mitologia greca; può essere significativo il fatto che essa viene tuttora utilizzata, ogni anno nel mese di luglio, per le feste in onore di Hagia Paraskevi, la cui cappella si innalza sull'orlo del baratro.

I santuari sulle vette, invece, richiamano immediatamente alla mente i cosiddetti luoghi alti di Canaan. Sopra un sigillo proveniente da Cnosso una figura femminile compare sulla cima di una montagna fiancheggiata da due leoni, mentre porge un giavellotto o uno scettro a un fedele, il quale inarca la schiena secondo la maniera cretese dell'adorazione. Uno di questi santuari sulle vette si trova dipinto su un vaso di pietra proveniente dal palazzo di Zakros: in un paesaggio montuoso cosparso di capre selvatiche si innalza una costruzione tripartita sormontata da corna di consacrazione, stambecchi e uccelli, collocata all'interno di una cinta muraria fatta di blocchi squadrati. Un frammento proveniente da Cnosso mostra un fedele in un ambiente consimile, mentre depone sopra una roccia un cesto pieno di offerte. Le testimonianze archeologiche sono meno precise: anche se alcuni insediamenti sulle cime sono stati scoperti a Petsofas, vicino a Palaikastro, sul Kofinas, nelle montagne di Asteroussia, e sul monte Juktas vicino a Cnosso, infatti, non è stata trovata alcuna struttura architettonica sufficientemente elaborata. A Petsofas una terrazza di larghi blocchi di pietra sosteneva un edificio con numerose stanze. L'interpretazione del santuario del monte Juktas è stata modificata da recenti ritrovamenti: invece dei tre locali individuati da Arthur Evans all'interno di un recinto di larghi blocchi di pietra, il santuario risulta ora composto da almeno tre terrazze giustapposte sul fianco della collina, con un altare a gradini sulla cima, collocato sul bordo di una profonda fenditura nella roccia. A Petsofas e sul monte Juktas figurine umane o animali di varie dimensioni costituiscono lo strato delle offerte, che, anche in questo caso, si mescolano a ceneri e a carboni, evidentemente i resti di fuochi rituali. Spesso si trovano depositate come *ex voto* soltanto alcune parti del corpo umano e piccole palle di argilla sembrano richiamare le pallottole di preghiera del Buddhismo.

Per lungo tempo si è pensato che le grotte e le vette fossero gli unici luoghi pubblici in cui si celebravano i riti (Nilsson, 1927). Ora risulta evidente che, nelle città come nelle campagne, i Minoici costruivano edifici religiosi più o meno importanti, che funzionavano indipendentemente dagli altri edifici. Sulla costa meridionale dell'isola l'insediamento di Myrtos, del periodo prepalaziale, presenta una serie di modesti locali in cui un basso basamento di pietre e di argilla sosteneva una figurina femminile, evidentemente un oggetto di culto collettivo. A Mallia, invece, un gruppo di tre stanze che risalgono al periodo dei primi palazzi non mostra traccia di sviluppo architettonico, ma sul pavimento della stanza principale c'era un tavolo rettangolare per le offerte, annerito dal fuoco, al quale si poteva accedere facilmente dalla strada adiacente. Questa disposizione richiama quella analoga che si riconosce in una piccola stanza del primo palazzo di Festo, alla quale si poteva accedere anche dall'esterno attraverso un'apertura nella facciata occidentale.

Fuori dall'ambiente urbano, la «villa di campagna» di Kannia, vicino a Gortyna (se, come crede il suo scopritore, non ha subito modifiche) documenta un edificio ancora più imponente, in cui, su ventisette stanze, cinque sembrano aver avuto un fine religioso, rendendolo più simile a un grande santuario che a una abita-

zione privata. Vicino ad Arkhanes, sulle collinette settentrionali ai piedi del monte Juktas, accanto alla strada minoica che portava da Cnosso al santuario sulla vetta, è stata recentemente scoperta una costruzione con tre locali che si aprono su un corridoio: alcuni piedi di argilla, un vaso decorato con un toro in rilievo e uno stiletto inciso rinvenuto accanto a uno scheletro umano conferiscono al luogo un innegabile significato religioso. Per quanto riguarda il santuario di Kato Syme, vicino a Viannos, esso presenta alcune caratteristiche finora uniche: un edificio costituito da parecchi locali, situato in una gola montana, lontano da qualsiasi area popolata, accanto a una sorgente e ai piedi di uno scosceso dirupo; un sito utilizzato fino all'epoca romana per celebrare sacrifici e bruciare offerte in onore di una coppia divina.

Ma l'edificio religioso per eccellenza a Creta è il palazzo reale, anche se non ebbe esattamente le medesime funzioni del tempio mesopotamico. Colpito dall'aura religiosa che pervadeva l'edificio che stava scoprendo a Cnosso, Arthur Evans (1901) lo chiamò «palazzo-santuario» e lo identificò con il Labirinto della leggenda greca, la residenza del mostruoso Minotauro. Gli altri palazzi, a Festo, a Mallia e a Zakros, per quanto non assolutamente identici a quello di Cnosso, sono notevolmente simili. A ovest (tranne che a Zakros), un'ampia passeggiata è attraversata da marciapiedi lastricati in pietra che portano alle entrate principali e a una sorta di «area teatrale» (Cnosso, Festo); a Cnosso, due basamenti di altare sottolineano la funzione religiosa di questo cortile. All'interno dell'edificio, un altro cortile rettangolare serviva da teatro per grandi spettacoli popolari, come provano file di gradinate sui lati e, a Mallia, un altare cavo, un *bothros*, scavato al centro. Gli affreschi che coprono le mura del palazzo di Cnosso evocano i riti che in quel luogo si celebravano: processioni, offerte, corride. L'architettura palaziale, con le rientranze della facciata, i portici e le ampie scalinate, conferiva un'autentica monumentalità alle cerimonie per le quali fungeva da scenario.

L'edificio stesso nascondeva nel suo labirinto molte stanze o luoghi con funzione religiosa. Evans riconobbe ben presto a Cnosso il ruolo particolare delle stanze col pilastro, che secondo lui erano locali di culto, con le offerte collocate attorno al pilastro contrassegnato con simboli sacri. Analogamente, alcune piccole stanze con il pavimento a un livello inferiore, presenti anche in certe case e generalmente contigue a sale cerimoniali, devono essere state usate come aree lustrali, secondo l'interpretazione più plausibile. Infine bisogna ricordare le vere e proprie stanze del santuario, spesso accompagnate da ripostigli per gli oggetti sacri o per le offerte, che probabilmente contenevano l'effigie della divinità.

Gli dei e i simboli sacri. La divinità resta difficile da identificare con qualche certezza tra le rappresentazioni in uso nella Creta minoica, a causa dell'assenza di un segno distintivo paragonabile alle corna che adornano le acconciature degli dei e delle dee in Mesopotamia a partire dalla metà del III millennio a.C. Così, seguendo Evans, la doppia immagine di una dea dei serpenti fu spesso riconosciuta nelle due figurine di terracotta trovate nei magazzini del tempio di Cnosso, a ovest del cortile centrale, anche se potrebbe trattarsi semplicemente di devote o di sacerdotesse ornate con gli attributi della dea stessa: gonna a balze, bustino aperto sul petto, serpenti e leopardo. Sembra esserci, tuttavia, una chiara filiazione nelle figurine più tarde provenienti da Gazi e da Karphi, la cui natura è enfatizzata dai simboli sacri applicati all'acconciatura: fiori di papavero, corna di consacrazione e uccelli.

Che queste siano statue di culto sembra essere provato dalla sopra citata statuina di Myrtos, trovata caduta dal suo basamento. Alta ventun centimetri, con una brocca sotto il braccio, essa appartiene a un gruppo di immagini contemporanee di una dea della fertilità. I seni spesso accentuati e la sottolineatura incisa o dipinta del triangolo pubico evidenziano la loro natura; le figurine di Cnosso e quelle di Gazi e di Karphi sarebbero semplicemente delle imitazioni posteriori.

Si è tentato di distinguere nel pantheon cretese diverse dee, dai differenti attributi, sulla base delle scene in cui una figura femminile sembra avere un ruolo specifico: la dea dei serpenti, la dea della montagna, la dea della guerra, la dea del mare, la dea della caccia, la dea degli alberi. Ma la mancanza di qualsiasi testo letterario risalente a questo periodo ci impedisce di chiarire la situazione. Testi posteriori, del periodo greco, citano alcuni nomi di formazione pre-ellenica – *Britomartis* («la dolce vergine»), *Dyktinna* («la signora di Dikte») e *Ariadne* («la santissima») – ciascuno dei quali è forse un diverso epiteto della medesima divinità. Come correttamente osservava Stylianos Alexiou in *Minoikos politismos* (Civiltà minoica, 1964), «sarebbe ingenuo aspettarsi una classificazione logica in un contesto spirituale governato dall'emozione e dall'intuizione» (pp. 64s.).

Un dio maschile compare spesso accanto alla dea, ma sempre in posizione subordinata. Sopra un anello d'oro proveniente da Cnosso, per esempio, il dio viene mostrato come una figura minuscola con un bastone in mano, che scende dal cielo apparentemente in risposta alle preghiere di una devota che sta di fronte a una colonna e a un piccolo santuario. Alcuni intagli provenienti da Kydonia attribuiscono al dio un posto più importante, rappresentandolo tra una capra alata e un demone della fertilità, oppure nell'atto di uccidere due leoni. Sopra un sigillo di Cnosso il dio avanza, come la stessa dea, indos-

sando una tiara alta e a punta, armato di scudo e lancia e accompagnato da una leonessa. Nei testi greci egli è chiamato Velchanos o Hyakinthos e viene assimilato a Zeus, ma a Zeus fanciullo o adolescente. La dea minoica, d'altro canto, sembra sopravvivere nel pantheon classico talora con le caratteristiche di Artemide o di Demetra, talora con quelle di Atena o di Afrodite, forme diversificate della medesima entità divina. Nel suo articolo *Aegean Religion*, D.G. Hogarth (in J. Hastings, cur., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 1908, p. 143) definiva acutamente il rapporto tra la dea e il dio come un «monoteismo duale».

Ma così come lo stesso essere divino può agevolmente incarnare diverse funzioni, esso può anche apparire sotto differenti aspetti senza mutare la sua funzione. A Çatal Hüyük, nell'Anatolia neolitica, il principio femminile della fertilità si trova a volte rappresentato in forma umana e a volte simbolicamente, per esempio nei rilievi plastici di mammelle, mentre il principio maschile compare talvolta come testa di toro o di montone, ma anche come corna collocate su sedili o su piccoli pilastri di mattoni. Analogamente a Creta un uccello, generalmente identificato con una colomba, prende spesso il posto della dea e un toro quello del dio. Per quanto riguarda il serpente, esso è stato diversamente interpretato. Genio della casa, secondo alcuni (Nilsson, 1927), sarebbe l'attributo della «dea della famiglia». Ma in quanto animale sotterraneo che muta la pelle, il serpente sarebbe più verosimilmente il simbolo della funzione ctonia e della capacità di rivivere della dea minoica.

La religione minoica utilizza un'intera gamma di simboli religiosi, il cui significato non è sempre chiaro. Tra questi l'ascia bipenne occupa un posto particolare: a volte si tratta di un segno che accompagna la dea, come sui sigilli di Cnosso, dove essa domina la dea stessa; altre volte può essere addirittura la sua sostituta, venerata al suo posto. Una delle possibili etimologie di *labirinto* è il termine *labrys*, che in lidio indica l'ascia. Il Labirinto della leggenda, generalmente identificato con il palazzo di Cnosso, sarebbe allora la casa dell'Ascia Bipenne. In esso furono rinvenuti numerosi esemplari di bronzo di asce bipenni montate su basamenti in pietra e molte immagini di ascia incise sui blocchi dei muri o sui pilastri delle cripte.

Più incerta è la questione del pilastro o colonna, cioè del supporto architettonico. Evans (1901) considerava il pilastro, così come l'albero, una rappresentazione aniconica della divinità e quindi un oggetto di culto per i devoti. Altri, in particolare Nilsson (1927), hanno pensato che il pilastro non fosse sacro di per se stesso, pur potendo forse diventarlo in particolari contesti. Sembra indubitabile, peraltro, che a Cnosso, nelle cripte del palazzo e della villa reale, le piccole bacinelle collocate sul pavimento, ai piedi del pilastro centrale, possano essere spiegate solamente come recipienti per le libazioni nel corso di certe cerimonie rituali, e che l'anello d'oro sopra citato rappresenti una devota che sembra ritta in mistica attesa davanti a una colonna isolata.

Per quanto riguarda, infine, le corna di consacrazione, esse sottolineano il carattere sacro di un edificio, di una scena o di un oggetto. Le tre rappresentazioni, su una tavoletta votiva di bronzo proveniente dalla grotta Dictea, di un ramo che spunta da un paio di corna, dimostrano l'importanza del segno anche nell'immaginario popolare. Anche se più rari, il nodo sacro, la gonna a balze, la figura dagli otto scudi e il piccolo elmo sembrano avere anch'essi un innegabile ma più specifico rapporto con la divinità.

Le cerimonie di culto. Possediamo scarse informazioni relative al sacerdozio minoico, se si escludono poche rappresentazioni in cui il sacerdote si distingue per l'abito lungo, di foggia siriaca, e per l'ascia forata. È probabile che sacerdoti e sacerdotesse indossassero in genere lo stesso abbigliamento degli dei e dei normali fedeli: per le donne, gonne a balze che lasciavano il seno nudo; per gli uomini, semplici fasce che cingevano i fianchi. Evans (1921) avanzò l'ipotesi di un «re-sacerdote», con funzioni sia politiche che religiose, che ogni nove anni doveva provvedere a far rinnovare i suoi poteri dalla divinità. Anche se le critiche successive hanno demolito l'opinione di Evans che l'affresco di Cnosso rappresenti una simile figura di re-sacerdote, essa può indubbiamente essere riconosciuta in alcune altre scene, che mostrano la figura di un giovane uomo con i capelli lunghi, con braccialetti e collane e a volte con un lungo bastone oppure una lancia.

L'incontro con la divinità, per il fedele così come per il re, è un episodio documentato nel culto minoico. Sul sigillo di Cnosso già citato, la dea sta ritta sulla cima di una montagna e un devoto, forse lo stesso re-sacerdote, le sta di fronte, con il corpo fortemente arcuato all'indietro e con le mani sollevate verso il viso. Questa è una posizione di adorazione, riconosciuta anche in alcune statuette di bronzo o di argilla: in presenza della divinità il fedele deve proteggersi gli occhi dalla sua luminosità. Fondamentale nel culto, questo atto era reso possibile soltanto dall'epifania, o manifestazione visibile, della dea, che costituiva lo scopo dell'intero rituale.

Come nelle religioni del Vicino Oriente, il principale dei riti consisteva nell'offerta di alimenti deperibili, solidi o liquidi, all'interno di ceste o di vasi. Si deve distinguere, dal punto di vista tipologico e funzionale, tra l'altare e la tavola per le offerte. L'altare, che poteva essere semplicemente una pietra non tagliata, era spesso costituito da un unico blocco di pietra, più o meno cubico, con i lati concavi: nel palazzo di Mallia era intagliato con

due segni, una stella e una croce. Altri altari più imponenti, con o senza gradini, si trovano nei cortili dei palazzi e nei santuari sulle vette (come al monte Juktas). Il frammento di una pisside proveniente da Cnosso raffigura uno di questi altari: la parte principale, in pietra squadrata, è sormontata da una cimasa e da corna di consacrazione. Per quanto riguarda, invece, la tavola per le offerte, che poteva presentare diverse forme e dimensioni, in pietra o in argilla, con o senza gambe, essa comprendeva generalmente una larga cavità per le offerte liquide, le libazioni. Il bordo di una di queste tavole per le offerte, proveniente da Festo, è inciso con un motivo ripetuto di bovini e di spirali, che indica l'uso che di essa si faceva: l'offerta del sangue di animali sacrificati. Un'altra, da Mallia, porta evidenti tracce di fuoco, che la collegano alle fosse di combustione come quella trovata nel cortile centrale del palazzo. Simili alle tavole per le offerte erano i blocchi di pietra che presentavano numerose cavità. La più elaborata di queste pietre, nel palazzo di Mallia, è di forma circolare ed è fornita di una profonda cavità centrale e di trentaquattro cavità periferiche: era collocata su una piccola terrazza, nell'angolo del cortile centrale, ed era probabilmente destinata a ricevere i primi frutti del raccolto, secondo un rito che prefigura la *panspermia* del periodo classico.

Le cerimonie di libazione venivano celebrate usando anfore e vasi speciali, i *rhyta*: si tratta di vasi di forma conica oppure ovoidale, con il fondo forato per permettere al liquido di uscire. Parecchi di questi vasi presentano decorazioni in rilievo che dimostrano un innegabile rapporto con il culto; altri, di pietra o di terracotta, rappresentano la testa di un animale, una leonessa o un toro, dove la testa del toro simboleggia probabilmente il sangue di quell'animale.

Il sacrificio è una forma particolare di cerimonia di libazione, in cui il liquido versato è il sangue della vittima. Il resto dell'animale veniva bruciato, come provano le ossa trovate negli strati di deposito dei santuari o nelle fosse sacrificali. Il toro era l'animale sacrificale per eccellenza, secondo una tradizione profondamente radicata già nel Vicino Oriente: al termine di certi giochi acrobatici, il toro doveva essere messo a morte con un'ascia bipenne, probabilmente nel cortile centrale del palazzo. Per quanto riguarda il sacrificio umano, in assenza di dati incontestabili, si può soltanto osservare che i Cretesi sembrano averlo praticato in una forma o nell'altra, se bisogna semplicemente credere alla leggenda di Teseo e del Minotauro.

Processioni rituali solitamente accompagnavano l'offerta di doni alla divinità. Sopra un frammento di vaso in pietra, così come sulle pareti del palazzo di Cnosso, una fila di figure ieratiche porta alcune tazze e alcuni *rhyta*. Forse le processioni portavano anche la statua del dio, oppure il sommo sacerdote, collocati alla maniera orientale in una lettiga, come nel piccolo modello di terracotta scoperto a Cnosso, oppure nell'affresco che raffigura una lettiga. A questo proposito, pare che i marciapiedi lastricati che attraversano la passeggiata occidentale dei palazzi demarchino gli accessi obbligati alle entrate principali e al cortile centrale: così a Cnosso uno di questi ambulacri conduce al portico occidentale, dove inizia il cosiddetto Corridoio della Processione. Sopra un *rhyton* di pietra proveniente da Hagia Triada, chiamato il Vaso dei Raccoglitori, alcuni contadini con i forconi sulle spalle marciano gioiosamente al suono di un sistro, guidati da una curiosa figura che indossa un mantello di scaglie: si tratta forse di una prefigurazione, in qualche modo, dei *komoi* attici del culto dionisiaco.

Anche le danze che sono spesso raffigurate su intagli e dipinti murali erano probabilmente cerimonie rituali. Queste danze erano così famose nell'antichità che Omero le dice dipinte sullo scudo di Achille. Il rapporto tra culto e movimento fisico, anche acrobatico, era probabilmente ancora più stretto che nel Vicino Oriente. Esercizi ginnici di vario genere, incontri di lotta libera e vere e proprie corride si inserivano in questo contesto. Le corride avevano chiaramente un'importanza particolare, a giudicare dal numero delle raffigurazioni. Prima della morte del toro, giovani ragazzi e ragazze partecipavano a pericolose competizioni come quella raffigurata nell'affresco di Cnosso noto come l'Affresco del Torero: essi dovevano compiere capriole sul dorso dell'animale selvaggio, proprio come gli abitanti di Çatal Hüyük, in Anatolia, avevano fatto in età neolitica. L'eco remota di questi giochi ci è pervenuto attraverso la leggenda di Teseo, che venne da Atene per essere dato in pasto, insieme ad altri giovani, al Minotauro.

La profonda unità di queste manifestazioni di culto, apparentemente così diverse, sembra essere garantita dal loro generale legame con il ciclo della vegetazione. Evans (1901) ipotizzò l'esistenza di un vero e proprio culto degli alberi, e dopo di lui Axel W. Persson credette di poter riconoscere a Creta le tracce di una festa del Nuovo Anno modellata su precedenti orientali (*The Religion of Greece in Prehistoric Times*, 1942). Possiamo affermare, in ogni caso, che la dea minoica era essenzialmente una dea della natura in tutte le sue forme – celeste, terrestre, sotterranea, marina, animale, vegetale –, di cui ella rappresentava la forza creativa. In numerose scene si vedono figure di uomini o di donne danzare in modo frenetico, inchinarsi profondamente oppure inginocchiarsi accanto a un albero o a piccole piante che spuntano da un santuario o da un ampio *pithos* (anfora di terracotta); sembra che essi celebrino gli episodi del ciclo della vegetazione: la nascita, la crescita e infine il declino della natura, la cui morte provoca il lutto negli officianti.

Il culto funerario. In questa luce deve essere interpretato anche l'ovvio legame tra culto divino e culto funerario nella Creta minoica. Tra essi non sussisteva una sostanziale differenza: essi, in pratica, erano forse più o meno indistinguibili. Pierre Demargne ha giustamente dimostrato, attraverso lo studio degli oggetti depositati nelle tombe, che la dea dei morti e la dea della fertilità erano una medesima e unica dea (*Mélanges... Glotz*, I, 1932, pp. 305-14). A Chryssolakkos, la necropoli principesca di Mallia, si trova una pietra con una cavità del tutto simile a quella del palazzo e inoltre un curioso altare scavato che sembra porre in stretta connessione, attraverso il rito della libazione, il mondo dei vivi e il mondo dei morti. Il famoso sarcofago di Hagia Triada, di epoca piuttosto tarda, presenta l'illustrazione più completa delle cerimonie in onore dei defunti, che non si differenziano affatto dalle usuali cerimonie di culto. Su un lato, vicino a un altare associato con un cesto di frutta e con una brocca per le libazioni e di fronte a un piccolo santuario che racchiude l'albero sacro, un toro viene sacrificato al suono di un flauto. Sull'altro lato del sarcofago, sacerdoti e sacerdotesse versano libazioni al suono di un'arpa e portano offerte a un defunto che sta davanti alla sua tomba. La scena è dominata da numerosi segni sacri: corna di consacrazione che circondano il santuario e asce bipenni ritte sui manici e coronate da uccelli. Gli stessi simboli si trovano costantemente rappresentati anche sui sarcofagi di età postpalaziale, in combinazione con fiori stilizzati che evocano il rinnovamento della vita. Per i Cretesi, come per ogni mentalità primitiva, la morte dell'uomo è un evento normale del grande ciclo della natura, cosicché gli stessi riti sono necessari per ottenere la rinascita del defunto e il rinnovamento della vegetazione.

La religione micenea

Niente di preciso si può dire sulle divinità e sui culti del continente prima del periodo miceneo. L'immagine di una dea della fertilità sembra apparire nelle numerose rappresentazioni del Neolitico di una figura femminile, nuda e con forme ipertrofiche, ma i riti che venivano praticati ci sono ancora del tutto ignoti, in assenza di insediamenti di culto. Questa immagine scompare agli inizi dell'Età del Bronzo e così l'esistenza di un culto in questo periodo, per quanto probabile, resta problematica fino alla comparsa a Micene della cosiddetta cultura delle «tombe a pozzo», all'inizio dell'influenza minoica sul continente.

I dati provenienti dalle tavolette. Per lungo tempo non si fece alcuna distinzione tra civiltà minoica e civiltà micenea, soprattutto per quanto riguardava la religione. Invece, secondo l'opinione di Evans (1921-1936), i Minoici imposero ai Micenei il loro modo di vivere, la loro arte, le loro idee e i loro riti. Anche se a questa teoria della colonizzazione si è andata manifestando una sempre crescente opposizione, l'influenza cretese è stata difficilmente contestata fino alla decifrazione della scrittura Lineare B, nel 1953, che gettò una luce completamente nuova sulla questione, rivelando un pantheon del tutto differente da quello dei Minoici.

Le tavolette in Lineare B sono documenti economici e soltanto indirettamente ci forniscono alcune indicazioni sulla religione, sotto forma di liste di offerte presentate a un dio. Appare chiaro, tuttavia, che la supremazia di una grande dea è rimpiazzata, nel mondo miceneo, dalla supremazia di un dio maschile, che porta già il nome del grande dio dei Greci di età classica, Zeus. Attorno a lui stava già prendendo forma il pantheon delle divinità olimpiche: Hera, Athana Potnia (Atena), Enyalios (Ares), Paiawon (Apollo), Poseidaon (Poseidone), probabilmente anche Hermes e Dioniso. Le gerarchie non sono identiche, tuttavia, in quanto, per esempio, Poseidone a Pilo aveva un ruolo preminente. Alcuni di questi dei sembrano celare divinità più antiche, di cui hanno assunto gli attributi. A Cnosso, per esempio, Zeus Diktaios («del monte Dikte») sembra aver assunto le funzioni della dea del monte Dikte, Diktinna, mentre il nome *Potnia* («signora, padrona»), usato senza alcuna altra qualifica, sembra esprimere la personalità della Grande Madre dei tempi pre-ellenici. Per quanto riguarda la «Signora del Labirinto», infine, il suo appellativo si collega manifestamente al palazzo di Cnosso.

Le offerte elencate nelle tavolette erano varie e le quantità spesso considerevoli: si tratta in particolare di prodotti vegetali, come orzo, olive e vino. Venivano offerti anche animali (bovini, pecore e maiali) ed esseri umani di entrambi i sessi, così come oggetti di valore. Per quanto riguarda le cerimonie religiose, esse rimangono per la maggior parte oscure: oltre alle offerte, si fa menzione di sacrifici umani, il cui ricordo si trova probabilmente riflesso nella mitologia greca.

Un particolare termine è stato variamente interpretato: *wa-na-ka*. È innegabile che esso costituisca l'antecedente della parola *anax*, che nei poemi omerici viene solitamente riferita al capo degli Achei, Agamennone, ma su alcune tavolette sembra essere l'epiteto di un dio e ciò ha condotto alcuni studiosi all'azzardata supposizione che il re miceneo potesse essere di natura divina.

I dati di tipo archeologico. L'immagine che l'archeologia fornisce della religione micenea non è troppo vicina alla realtà minoica. Nessuno dei grandi tipi di santuari cretesi è stato infatti scoperto nella Grecia continentale, se non forse un santuario sulla vetta del monte Kinortion, a Epidauro, e possibili luoghi naturali di

culto caratterizzati da mucchi di figurine isolate da ogni costruzione (il santuario di Marmaria, a Delfi). Il palazzo miceneo non presenta nessuna delle caratteristiche dei palazzi di Creta: non è costruito intorno a un cortile centrale, ma intorno a una sala chiusa, un *megaron* a cui, fra le altre, vanno attribuite anche funzioni religiose. Preceduto da un portico a due colonnati e da un basso vestibolo, esso anticipa la pianta dei primi templi greci. Al centro era collocato un grande focolare circolare. A Pilo, vicino al trono del re, un canaletto che collega due cavità potrebbe forse indicare un luogo destinato alle libazioni. Sotto il portico o vicino al focolare, inoltre, furono ritrovate piccole tavole per le offerte. Appare molto probabile, pertanto, che il palazzo reale fosse il principale luogo di culto nella città micenea e che il re, anche se la sua natura divina resta oggetto di controversia, rivestisse un ruolo significativo nelle cerimonie. A Micene, quasi a rafforzare questa idea, la grande entrata alla fortezza che racchiudeva il palazzo era decorata con un eloquente rilievo: due leoni che si ergono faccia a faccia, con le zampe posteriori poggiate sopra un piccolo altare cretese, fiancheggiano simmetricamente una colonna con il suo capitello, il simbolo sacralizzato del palazzo e del potere regale.

Esistevano, tuttavia, alcuni santuari indipendenti dai palazzi, come ha recentemente dimostrato la scoperta di un vero e proprio complesso cultuale sull'acropoli di Micene. Situato sul pendio occidentale, non lontano dalle tombe del Circolo A, esso consiste di vari edifici sacri con varie installazioni per sacrifici, offerte e libazioni. Questo «tempio», che comprende un vestibolo, una sala di culto e un annesso rialzato, accessibile da una scala decentrata, ha fornito un'abbondante serie di figurine, per lo più femminili, con le braccia alzate e caratteristiche assolutamente insolite: le teste, dai tratti fortemente marcati, sono collocate su corpi tubolari e sono in genere ricoperte con uno strato uniforme di pittura. La scoperta di una di queste statuette nella sala principale, sopra a una panca a gradini vicino a una piccola tavola per le offerte, dimostra il loro carattere inequivocabilmente sacrale. Serpenti di argilla avvolti a spirale sottolineano senza dubbio l'aspetto ctonio della divinità. In una stanza contigua, un affresco ritrae una dea seduta con due fasci di grano, in un atteggiamento che non ha precisi paralleli a Creta. L'accesso a questo quartiere religioso era consentito da un passaggio processionale di forma del tutto particolare, che dimostra l'importanza dell'area per la città. La disposizione, insomma, sembra molto diversa dagli insediamenti cultuali della Creta minoica. La pianta a *megaron*, comunque, che richiamava in forma più modesta la grande sala del palazzo reale, era largamente usata.

I dati provenienti dall'iconografia. L'iconografia micenea rimane, invece, praticamente identica a quella della Creta minoica. Nelle tombe reali del Circolo A, per esempio, fu scoperta la figura di una dea nuda circondata da uccelli, che associa il tema cretese dell'uccello divino con la nudità rituale, probabilmente di origine orientale e sconosciuta a Creta. Nella medesima tomba, tuttavia, c'era anche una spilla d'argento decorata con l'immagine di una dea di tipo cretese, con la gonna a balze e il seno nudo. In epoca posteriore, inoltre, le figure umane, animali e simboliche sono così simili nel continente e a Creta che talvolta le migliori illustrazioni di certe scene incontestabilmente minoiche provengono invece da siti micenei, come la scena sopra menzionata, sopra un anello di Micene, dell'offerta di doni alla dea. Anche la dea con i fasci di grano proveniente dal quartiere di culto di Micene è cretese nello spirito, anche se trova un importante parallelo in un intaglio d'avorio proveniente da Minet-el-Beida, in Siria. Eppure tutto porta a credere che questo repertorio iconografico comune copra una realtà completamente differente. È come se i Micenei avessero mascherato il loro rapporto con la divinità sotto un linguaggio di simboli e di temi preso a prestito da Creta, che per loro probabilmente rappresentava nulla più che un materiale per variazioni artistiche del tutto private del loro significato originario.

Il culto funerario. L'esistenza di un culto funerario sul continente sembra assai meno certa che a Creta, anche qualora si respinga la posizione del tutto negativa di G.E. Mylonas (1966). L'altare concavo trovato da Schliemann nelle tombe del Circolo A a Micene è indubbiamente associato a una tarda modificazione del Circolo e attesta un culto dei morti soltanto per il XIII secolo a.C. Il trattamento sbrigativo che i Micenei solitamente riservavano ai loro morti, documentato dalle tombe più antiche, testimonia una sostanziale indifferenza nei confronti degli antenati, di estrazione sia comune che principesca. Invece le grandi costruzioni funerarie, le tombe a tholos, o tombe ad alveare, sono i segni evidentissimi di una particolare venerazione, che sembra contenere i germi del culto degli eroi di età successiva.

BIBLIOGRAFIA

La nostra conoscenza della religione cicladica risente della carenza di dati archeologici e figurativi dell'Età del Bronzo antico. Il più ampio studio è O. Höckmann, *Cycladic Religion*, in J. Thimme, Pat Getz-Preziosi e Brinna Otto (curr.), *Art and Culture of the Cyclades in the Third Millennium B.C.*, Chicago 1977, che è il Catalogo di una mostra, accompagnato da integrazioni relative ai principali aspetti della cultura cicladica. Il significato religioso degli affreschi di Thera è analizzato da Nanno Marinatos, *Art and Religion in Thera*, Athinai 1984.

Grazie invece alla ricchezza di materiale iconografico, la religione minoica è stata la più esplorata tra le religioni degli Egei, a partire dalle prime scoperte di Arthur Evans a Creta. La sua prima opera, *The Mycenean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, London 1901, raccoglie una notevole quantità di scene, di cui egli propone una coerente interpretazione all'interno di un culto del pilastro e della vegetazione. La sua principale pubblicazione, *The Palace of Minos*, I-IV, London 1921-1936, resta ancora oggi un'opera fondamentale, a causa dell'abbondante materiale presentato e del carattere penetrante delle sue analisi.

La grande opera di M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, 1927, 2ª ed. riv. Lund 1950, fornisce un resoconto sistematico di tutte le informazioni disponibili all'epoca e presenta una visione più critica delle manifestazioni religiose presenti nell'Egeo nel III e II millennio a.C., ma le sue osservazioni sono in qualche modo indebolite dalla sua assimilazione della religione minoica con quella micenea. Un'altra analisi di vasta portata è quella di Ch. Picard, *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes*, Paris 1948, che raccoglie il materiale sulla questione in maniera adeguata ma senza illustrazioni. Queste opere devono essere integrate dalla ben informata sintesi di Emily T. Vermeule, *Götterkult*, nel vol. III di *Archaeologia Homerica*, Göttingen 1974: la stesura del testo risale al 1963 e non prende in considerazione le ultime scoperte, in particolare quelle degli affreschi di Thera e del centro di culto di Micene.

Le interpretazioni di Evans, già discusse da Nilsson, sono state messe fortemente in dubbio da nuove analisi dei dati archeologici, che tendono a una più o meno completa desacralizzazione delle installazioni di strutture architettoniche da lui considerate sacre. Questa tendenza è particolarmente evidente in Luisa Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada (Creta)*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», 35 (1941-1943), pp. 9-74; e in B. Rutkowski, *Cult Places in the Aegean World*, Wroclaw 1972.

Nuovi studi iconografici del ricco repertorio delle rappresentazioni minoiche di carattere religioso sono Fr. Matz, *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Wiesbaden 1958; e B. Rutkowski, *Frühgriechische Kultdarstellungen*, Berlin 1981. Il rapporto tra la religione greca e quelle degli Egei, già studiato da Nilsson, è stato riesaminato per Creta da R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, New York 1963; e, con l'aggiunta di antecedenti orientali, da B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974.

La grande scoperta nel campo delle religioni degli Egei è stata la decifrazione della Lineare B da parte di Michael Ventris e John Chadwick, nel 1953. Le sue ripercussioni sulla nostra conoscenza della religione micenea sono state diffuse dalla loro pubblicazione associata, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1959. Da allora sono stati dedicati alla religione micenea commenti di portata limitata, nel contesto di opere più generali, come G. Mylonas, *Mycenae and the Mycenaean Age*, Princeton 1966; J. Chadwick, *The Mycenaean World*, Cambridge 1976; e J.T. Hooker, *Mycenaean Greece*, London 1976. Seguendo le scoperte fatte a Micene insieme a Lord William Taylour, Mylonas ha redatto un'utile rassegna di tutti i ritrovamenti che riguardano l'architettura religiosa: *Mycenaean Religion: Temples, Altars, and Temena*, Athinai 1977 (Proceedings of the Academy of Athens, 39).

OLIVIER PELON

EGITTO, RELIGIONE DELL'. [Questa voce è costituita da cinque parti, che trattano complessivamente dei diversi aspetti del sistema religioso dell'antico Egitto. La prima parte, *Panoramica generale*, presenta in generale la religione egizia, privilegiando una prospettiva storica e sociale; la seconda parte, *La letteratura*, esamina i generi, le opere e i temi presenti nella letteratura religiosa egizia; la terza parte, *La storia degli studi*, tratta della nascita e dello sviluppo della moderna egittologia; la quarta parte, *L'iconografia*, analizza i motivi principali delle raffigurazioni religiose dell'antico Egitto; la quinta parte, infine, *Le piramidi*, parla di questi misteriosi e affascinanti monumenti].

Panoramica generale

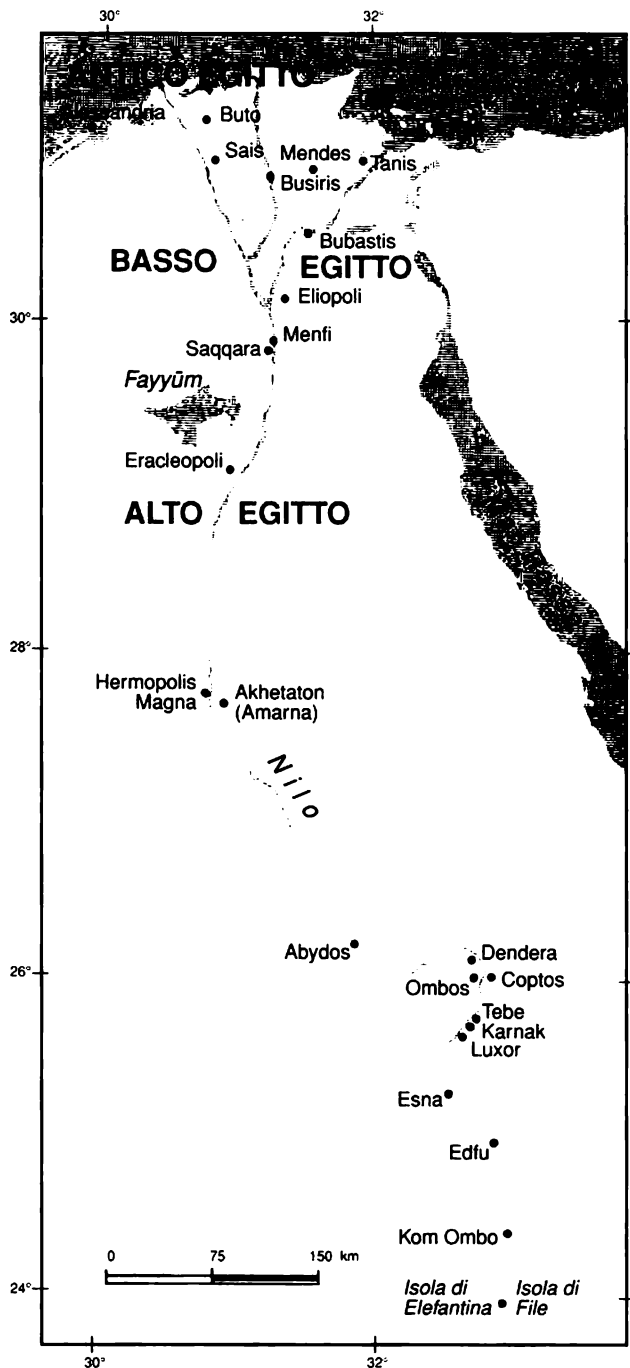
Prima di intraprendere questo studio generale sulla religione egizia, dobbiamo esaminare alcuni aspetti importanti che hanno in qualche modo circoscritto l'ambito della nostra indagine. Innanzitutto, i dati su cui si fonda questa ricerca risalgono a tutti i periodi storici e provengono da molti luoghi diversi, ma tali epoche e tali località non sono rappresentate in maniera uniforme. Naturalmente, le testimonianze più recenti sono di gran lunga più numerose rispetto a quelle dei secoli più antichi e, allo stesso modo, particolarmente più cospicui sono stati i ritrovamenti nelle regioni meridionali del paese (Alto Egitto) e quelli provenienti dalle classi sociali più elevate. Inoltre, alcuni centri di culto scomparvero completamente in un passato molto lontano. Altri, invece, furono oggetto di periodici rinnovamenti, anche se gli sforzi per la loro ricostruzione su larga scala rimasero subordinati in buona misura alle condizioni di ricchezza delle generazioni successive, ma non necessariamente legati a un nuovo rifiorire anche della devozione. Per tutti questi motivi risulta spesso impossibile stabilire con precisione quali furono i culti e i riti che si protrassero con continuità per migliaia di anni presso gli importanti templi di Menfi e di Eliopoli; è difficile valutare se ci furono trasformazioni nel culto presso importanti siti, quali i templi di Karnak e di Luxor e, ugualmente, rimane quasi impossibile ricostruire, sulla base dei resti di età tolemaica delle aree di Edfu, di Dendera e di File, quali fossero le credenze e le pratiche cultuali risalenti al periodo precedente a quello in cui si verificarono i primi contatti dell'Egitto con il mondo greco. All'interno dei cimiteri costruiti nel deserto nelle vicinanze delle città, situate talvolta sulla sponda opposta del Nilo, sono stati ritrovati reperti giudicati particolarmente interessanti per gli elementi di natura escatologica, molto più di qualunque altro ritrovamento; ma oltre a ciò, sia pure in maniera

casuale, questi documenti hanno fornito tutta una serie di informazioni sulle dottrine, sulle devozioni, sulla morale, oppure anche sulla cosmologia, legate a questo oppure a quel credo dell'antico Egitto. Una ulteriore difficoltà, inoltre, nasce dalla constatazione che spesso l'architettura monumentale non risale alla stessa epoca dei frammenti dei testi religiosi che si ritrovano sui monumenti stessi; anzi, talora alcuni dei testi ripetuti più comunemente risultano abbastanza spesso molto meno significativi di quanto non lo siano altri passi unici e conservati in stato frammentario.

I testi religiosi e il loro contesto storico. Tra tutti i testi che ci sono pervenuti dall'antico Egitto, quelli di natura religiosa in genere presentano anche le maggiori difficoltà di comprensione. Tale complessità può essere ascritta a diversi fattori, tra i quali si possono sicuramente richiamare la trascuratezza degli scribi, la natura composita delle raccolte e lo sforzo di preservare il carattere esoterico o arcano degli scritti raccolti.

Ma difficoltà nascono anche per quegli aspetti che dipendono invece dalle attuali esigenze per la compilazione di una edizione moderna di quelle opere. In alcuni esemplari ritrovati sui muri dei templi, oppure su papiri, gli sforzi iniziali dello scriba sono stati poi vanificati dagli errori commessi dai copisti e dagli artisti. In altri casi, invece, alcuni testi, selezionati da varie fonti per uno scopo diverso rispetto a quello per cui erano stati originariamente composti, non furono sempre del tutto compresi dagli stessi scribi che cercavano di inserire questi brani antichi, o da loro poco conosciuti.

D'altro canto, anche le nostre conoscenze riguardo a gran parte della letteratura religiosa egizia risultano estremamente limitate, non soltanto quando dobbiamo cercare di interpretare le allusioni di un testo alla mitologia, alla magia, ai riti, e dobbiamo comprendere i giochi di parole presenti nel documento, ma anche quando dobbiamo esaminare materiale del periodo tolemaico. In quest'ultimo caso, per esempio, inizialmente si cercò di decifrare i testi attraverso la sostituzione di certi segni che risultavano essere estremamente diffusi ma che peraltro assumevano di volta in volta accezioni assai differenti tra di loro.

Tali testi geroglifici, inoltre, pur presentando riuniti insieme molti miti e riti originari da luoghi di culto differenti e tutti ugualmente importanti, non risultavano del tutto coerenti se confrontati tra loro. Un problema che le moderne edizioni di queste opere letterarie di natura religiosa devono allora affrontare è costituito proprio dal fatto che gli editori si sono principalmente preoccupati di fissare il testo migliore possibile attraverso una semplice congiunzione meccanica di brani paralleli: il risultato di tale operazione, di conseguenza, è che i singoli manoscritti non sono interpretati nella loro totalità, e nemmeno sono tra loro facilmente confrontabili. L'ordine in cui sono presentati i testi in queste edizioni non tiene fede, in genere, a quello che si ritrova in ciascun manoscritto, così che spesso in queste edizioni moderne (e nelle traduzioni effettuate su testi così stabiliti) le varianti sopravvissute vengono invece perdute.

L'aspetto positivo, invece, potrebbe essere rappresentato dal fatto che, alla data attuale, sono stati pub-

blicati moltissimi testi, tra cui quasi tutti quelli provenienti dai diversi grandi templi. Negli scritti che vengono conservati in quei luoghi si trovano le descrizioni delle divinità e il significato dei miti che le riguardano, sono narrati i rituali quotidiani e le feste che si celebravano, e, in una certa misura, viene affrontato anche il rapporto tra il mondo umano e quello divino. Tuttavia non tutti questi testi sono già stati tradotti: per il momento le traduzioni finora eseguite hanno interessato per lo più alcuni importanti documenti riferiti ai riti e alle feste. Si stanno ormai completando, inoltre, anche gli studi per cercare di spiegare quale doveva essere la funzione delle diverse parti dei templi, sulla scorta di quanto è stato trovato raffigurato sulle pareti dei templi stessi. Sono ora disponibili anche le principali raccolte di testi funerari provenienti dalle tombe. La pubblicazione di alcune traduzioni preliminari di tali documenti risulta particolarmente interessante proprio perché in essi sono attestate diverse rappresentazioni dell'aldilà e vengono fornite ulteriori informazioni su quasi tutti gli aspetti della religione egizia. Sono stati condotti, inoltre, anche numerosi studi dedicati alle singole divinità e ad alcune concezioni religiose ricavate da dati fenomenologicamente presenti in tutte le fonti. Anche se forse tali studi non possono offrire con precisione un'immagine di quello che fu la religione degli Egizi in ogni epoca e in ogni luogo, tuttavia rappresentano utili punti di riferimento per le future indagini sincroniche in questo campo e, comunque sia, non sono forse così lontani dal cogliere gli elementi portanti della questione. Le osservazioni compiute sull'intero complesso della religione dell'antico Egitto, infatti, per quanto condotte per la maggior parte dei casi secondo criteri fenomenologici, quasi sempre possono fornire importanti rilevazioni, a prescindere dal fatto che esse tendono a essere molto meno accurate per le generalizzazioni che compiono e per il peso eccessivo talora accordato a parametri soggettivi. Alcuni aspetti particolari, da cui vengono desunte tali generalizzazioni, in realtà si possono riferire solamente a un singolo caso oppure a un gruppo circoscritto di fenomeni, per il fatto che in quello stesso periodo, probabilmente, venivano generalmente accettati livelli di fede e di devozione molto diversi. In una certa misura, dunque, l'analisi in questa sede presentata indica gli orientamenti, le tendenze e ciò che in apparenza veniva considerato interessante, oppure veniva approvato ai livelli più elevati della società, dove il fattore politico aveva spesso lo stesso peso di quello religioso.

Già nei tempi preistorici, le usanze relative alla sepoltura stavano a testimoniare una credenza nella vita dopo la morte, che avrebbe richiesto che il corpo fosse conservato insieme ad alcuni oggetti dell'arredo domestico e a offerte di cibo. Le prospettive e le speranze riguardavano l'esistenza di una vita dopo la morte che non fosse sostanzialmente dissimile dalla vita trascorsa in questo mondo. La collocazione delle tombe e la posizione dei corpi all'interno del sepolcro diventarono una forma di tradizione, e tali tradizioni possono essere state di natura più o meno religiosa. I corpi venivano collocati di solito in posizione rannicchiata sul fianco sinistro, con la testa rivolta verso mezzogiorno e lo sguardo verso occidente. Questa usanza potrebbe forse essere collegata al culto di Osiride o di altri dei della morte, oppure potrebbe anche essere posta in relazione al punto del tramonto e forse al culto del dio del sole. Il ritrovamento eccezionale di un sito in cui il defunto era deposto con la testa rivolta a settentrione, peraltro, si potrebbe anche giustificare con la presenza di un culto astrale (di cui abbiamo testimonianza in alcuni *Testi delle Piramidi* di epoca tarda), secondo il quale la meta del defunto sarebbe rappresentata dall'unione con le stelle immortali del cielo settentrionale. Sono state avanzate molte congetture per cercare di associare i vari culti alle diverse località dell'Egitto preistorico; alcune di queste sono basate su ritrovamenti archeologici, ma nella maggior parte dei casi le fonti sono rappresentate da testimonianze e da documenti di epoca tarda. D'altro canto, considerato il fatto che il materiale di epoca storica disponibile è ben più abbondante, è sicuramente opportuno dare minore spazio a queste congetture sulle origini, che non possono essere documentate, e ai presunti rapporti tra i vari centri di culto preistorici.

Proprio all'inizio della storia egizia risale la tavolozza in ardesia di Narmer (collocabile intorno al 3110-3056 a.C.), la quale rappresenta il re dell'Alto Egitto, con la corona bianca propria del Regno meridionale, nell'atto di colpire un abitante della regione settentrionale. Sul retro della tavolozza, invece, si trova raffigurato Narmer con la corona rossa del Basso Egitto. Rimane tuttora controverso stabilire se Narmer oppure suo figlio, Aha, siano stati veramente il primo re dell'Egitto (conosciuto in seguito con il nome di Menes) della I dinastia, ma alcune delle rappresentazioni simboliche della tavolozza possono avere avuto un significato mitologico. Sia il toro che il falcone, infatti, possono indicare le insegne del potere regale, ma sembra più probabile, in realtà, che il falcone voglia simboleggiare l'identificazione del sovrano con il dio Horus, un elemento fondamentale del mito della regalità divina. Dal momento che sappiamo che l'appellativo di «Horus» è stato conferito a tutti i sovrani egizi tranne uno, allora si deve supporre che questo mito sia molto antico e poi, forse, che sia una delle pietre miliari del successo dell'Egitto. Horus, tuttavia, è stato rappresentato secondo aspetti e modalità talora

talmente diversi che si potrebbe facilmente correre il rischio di sopravvalutare il significato preciso e completo di questa primitiva rappresentazione se si affermasse che in questa prima fase appare già formulato tutto ciò che sappiamo dell'associazione del re con Horus dai testi posteriori. Più probabilmente, molte aggiunte devono essere ascritte alle interpretazioni delle epoche successive. Recentemente, per esempio, sono stati messi in dubbio sia la divinità del faraone che il concetto di regalità divina o sacra, perché sono stati trovati alcuni chiari riferimenti, risalenti però a un'epoca tarda, che sottolineano l'esistenza di distinzioni ben precise tra il rispetto concesso ai sovrani e il culto accordato alle divinità più importanti. Si vedrà, tuttavia, che il mito sopravviveva e certamente i re lo incoraggiavano, alcuni senza dubbio in modo più deciso di altri.

Menes viene ricordato dalla tradizione non soltanto perché fu identificato con Horus e riunì, forse non per la prima volta, le due regioni dell'Alto e del Basso Egitto, ma anche perché fondò la capitale Menfi, dove innalzò un tempio, presumibilmente al dio Ptah. Le elargizioni da lui fatte alla città erano paragonabili alla sua devozione verso gli dei, tanto da rimanere quale modello esemplare per tutti i suoi successori. I faraoni delle prime due dinastie avevano probabilmente sia tombe che cenotafi a sostegno del nuovo ruolo di doppia regalità che dovevano rivestire, però forse i loro monumenti ad Abido non sono estranei alla relazione tra il vivo Horus e il defunto Osiride, il cui culto rimase costante anche in seguito, almeno in questa zona. Il fatto che i re, alla fine della II dinastia, potessero assumere l'appellativo di «Seth» oppure di «Horus e Seth» indicherebbe allora che il mito della lotta tra queste due divinità per il patrimonio di Osiride era certamente conosciuto. Ma è incerto se ciò riflettesse un mutamento nella credenza religiosa; più probabilmente si trattò, invece, di un cambiamento politico, a cui venne data una struttura mitologica.

Per quanto concerne la prima metà dell'Antico Regno – III e IV dinastia – le grandi piramidi sono purtroppo le uniche testimonianze delle credenze religiose di quell'epoca. L'attenzione prestata a queste grandi tombe superava chiaramente ogni altro progetto contemporaneo e sembrerebbe mostrare che il potere del re si rifletteva sul culto della sua regalità divina. Se le piramidi non sono soltanto un simbolo del potere regale, potrebbero anche rappresentare il potere divino, quello del re Horus oppure del suo nuovo padre, il dio del sole, Ra. La famosa statua di Khafre, la cui acconciatura è sormontata da Horus con le sembianze di un falcone, certamente depone a favore della prima ipotesi. Però l'appellativo di «Figlio di Ra», l'uso di *Ra* nei nomi teofori dei faraoni e la forma stessa della piramide, che richiama i raggi del sole ovvero anche la pietra Benben di Ra, lascerebbero supporre la presenza di un culto del sole già sviluppato oppure in via di sviluppo. Nella seconda metà dell'Antico Regno – V e VI dinastia – il ruolo fondamentale del culto di Ra risulta molto ben documentato anche perché i sovrani generalmente inserivano *Ra* nei loro nomi e perché, oltre alle piramidi più piccole innalzate per se stessi, costruirono anche templi grandiosi per il dio del sole. La storia del *Miracolo che avvenne durante il regno del re Khufu* (Papiro Westcar) fu probabilmente scritta durante il Medio Regno, ma riflette quel che si pensava fosse avvenuto nell'epoca precedente. Il testo espone la profezia che una nuova dinastia seguirà ai successori di Khufu e che i suoi primi tre nuovi sovrani nasceranno dalla moglie di un sacerdote di Ra.

Molto più significativi per cercare di comprendere la religione di questo periodo e gran parte di quella che si era sviluppata in precedenza, sono invece i *Testi delle Piramidi*, riportati per la prima volta sulle pareti delle stanze sepolcrali della piramide di Unas, l'ultimo re della V dinastia. Questi testi, scritti in colonne verticali, senza le illustrazioni e senza le rubriche della letteratura mortuaria tipiche di questo genere, ma attestate soltanto da una epoca più tarda, forniscono una combinazione di riti, inni, preghiere, incantesimi e liste di offerte, tutti finalizzati ad assicurare al re il raggiungimento della sua meta nell'oltretomba, con le informazioni e le provviste di cui avrebbe avuto bisogno. I testi furono certamente compilati da sacerdoti legati al tempio di Ra di Eliopoli. Tali scritti esprimono l'accettazione del fatto che il faraone è un dio che ascende al cielo, si unisce a Ra sulla barca solare per il suo viaggio attraverso i cieli, protegge Ra e guida la sua barca superando tutti i pericoli, di solito rappresentati da serpenti minacciosi. I riti, che si celebravano ora in queste stanze, ora nel tempio funerario, ora invece nel tempio nella valle a oriente della piramide, comprendevano i preparativi per aprire la tomba, il sacrificio di un bue e la rottura delle giare per ottenere una protezione magica. Le raffigurazioni che descrivono l'ascensione del faraone e che si trovano nell'anticamera della tomba presentano diverse versioni, che possono, in origine, essere derivate da fonti separate. In esse il re viene presentato nell'atto di ascendere, sulle ali oppure sul dorso di uccelli, insieme all'incenso che si innalza verso l'alto, su zattere di giunco oppure sulle braccia allungate di divinità che formano una scala per lui. All'ingresso della tomba, al sovrano viene ancora rivolto l'appellativo di Horus, mentre, quando ascende al cielo, egli viene chiamato Osiride. Nel cosiddetto *Inno del cannibale* il faraone divora alcune divinità per acquisire i loro attributi, poi rivendica la sua innocenza e vanta i suoi diritti divini. Al-

l'interno della camera sepolcrale, il re viene presentato alle grandi divinità e vengono fornite le liste delle offerte e le espressioni rituali per lui, mentre sul frontone occidentale sono scritte le formule del serpente, che dovevano essere incantesimi forse per proteggere la tomba, oppure per guidare la barca di Ra.

Indipendentemente dallo scopo che questa raccolta si propone, da questi testi veniamo a conoscere molto di più della religione degli Egizi perché essi affrontano il rapporto del re con le varie divinità e perché citano oppure alludono a racconti mitologici di cui abbiamo notizia anche da altri testi a carattere religioso. In questa sede, comunque, la genealogia del re viene presentata come derivata direttamente dell'Enneade eliopolitana. Questa famiglia, composta da nove divinità, rappresenta la spiegazione in chiave cosmologica o cosmogonica della creazione da parte di Atum (il completo), che creò da solo Shu (il vuoto) e Tefnut (il vapore umido). Da questa coppia nacquero Geb (la terra) e Nut (il cielo carico d'acqua), i quali a loro volta generarono i due fratelli Osiride e Seth e le loro sorelle, Iside e Nefti. Osiride, il più vecchio, regnò sulla terra al posto di suo padre, ma fu ucciso dal fratello Seth, che era più forte. Allora toccò al figlio di Osiride, Horus, nato dopo la sua morte, vendicare l'assassinio del padre e assumere il governo di questo mondo.

Se si considera la forma in cui viene tramandata questa genealogia, il significato dell'Enneade appare in effetti subordinato da una parte al figlio Horus, e dall'altra a Ra, che a volte viene confuso con Atum, mentre altre volte è posto prima di lui, in qualità di suo creatore. Nei *Testi delle Piramidi*, per esempio, l'Enneade viene personificata dalla dea Hathor (casa di Horus), e per questo Ra e Hathor sono indicati come genitori di Horus, così come avviene per Osiride e per Iside. Una variante di questo mito afferma invece che Horus sarebbe figlio di Sekhmet; affermazione questa interessante perché Sekhmet era la consorte di Ptah, il dio creatore di Menfi. Secondo testi di epoca più tarda (la *Pietra di Shabaka*), invece, Ptah sarebbe nato dal caos primordiale. Costui avrebbe concepito sul suo cuore il dio creatore Atum e contemporaneamente avrebbe generato anche Ptah sulla sua lingua, pronunciando il suo nome. Il caos da cui nacque Ptah è noto anche con il nome di Ogdoade ermopolitana: le quattro coppie di divinità da cui è formata rappresentano altrettanti aspetti del caos. Quando l'inondazione si ritirò da Ermopoli, apparve un uovo da cui uscì il creatore. Benché i nomi delle quattro coppie non coincidano nelle diverse versioni, tuttavia si ritrovano di solito i nomi di Amon e Amaunet (l'ignoto), di Kuk e Kauket (la tenebra), di Huh e Hauhet (l'indefinito) e, infine, di Nun e Naunet (il caos liquido). Si potrebbe ben identificare il dio creatore di Ermopoli con Thot, venerato con la qualifica di dio della luna in quella città; ma in realtà in questi testi Atum è sempre presentato in veste di creatore, mentre Thot viene incluso come membro dell'Enneade e come compagno di Ra nel cielo. Dal momento che il figlio di Ptah e di Sekhmet è Nefertem, ossia il bambino che nasce dal loto, il faraone veniva associato ai discendenti e agli dei creatori di tutti e tre questi importanti e antichi centri di culto egizi.

Andrebbe altresì notato che mancano affermazioni esplicite sui ruoli e sui rapporti che intercorrono tra Thot e Ptah, ma le allusioni a costoro sembrano abbastanza chiare. È possibile che esistessero dei limiti ben precisi per i sacerdoti di Eliopoli, quando integravano le dottrine e le divinità dei loro colleghi o dei loro rivali. In fondo, anche i sacerdoti degli altri templi dovevano accettare un simile accomodamento, perché garantiva loro un continuo favore e un sostegno effettivo da parte della corona. Considerando che tale formulazione era avvenuta a Eliopoli, peraltro, si capisce perché il culto di Ra avesse acquistato un prestigio grandissimo, che poi mantenne ancora per la maggior della storia dell'Egitto.

Durante la v dinastia, la società divenne generalmente più aperta, tanto che persone non legate alla famiglia reale potevano ambire a occupare molte delle cariche più prestigiose del paese. Almeno qualche espressione dei *Testi delle Piramidi*, inoltre, lascia supporre che in origine tali scritti non fossero stati composti per un sovrano, e che, di conseguenza, la meta di un aldilà beato non doveva essere considerata una prerogativa esclusiva del faraone. Nel corso della vi dinastia, si ebbe una ulteriore decentralizzazione del potere, tanto che anche i sovrani locali erano provvisti di tombe di tutto rispetto. Queste potevano probabilmente contenere testi religiosi su sarcofagi oppure su papiri, ma tali documenti non ci sono giunti. All'inizio del Medio Regno, tuttavia, in seguito al cedimento dell'autorità centrale, è certo che numerosi pretendenti al trono, nel contesto di una vera e propria guerra civile, insieme a quanti rivendicavano per sé un qualche potere terreno, levarono i loro appelli alla divinità.

I testi rinvenuti nella parte interna dei sarcofagi in legno, sia singoli, sia quelli inseriti l'uno nell'altro, appartenenti a nobili di diverse località dell'Egitto, in molti casi sono identici ai più antichi *Testi delle Piramidi* regali, ma talvolta possono essere decisamente molto più estesi. Naturalmente i testi che provengono da siti diversi presentano differenze molto maggiori rispetto a quelli rinvenuti nello stesso sito. Manca ancora, tuttavia, una adeguata spiegazione di tutte le varianti presenti nei documenti di una stessa località; ci sono studi, comunque, su alcune raccolte di formule ragionevol-

mente significative, indicate con il termine di «libri», presenti sui sarcofagi di El Bersha (la necropoli di Ermopoli). Questi sarcofagi presentano sulla parte frontale (il lato verso cui è rivolta la mummia, che giace sul fianco sinistro) una finta porta, affinché al defunto risulti più semplice muoversi; una tavola di offerte dipinta per provvedere al suo sostentamento; una mappa e una descrizione del Campo di Hetep, che costituisce una delle versioni del paradiso in cui gli Egizi riponevano le loro speranze; e, infine, una lista delle parti di cui è composta una imbarcazione, informazione questa che si rivela utile per il defunto, che si unisce al dio del sole sulla sua barca e la guida attraverso i cieli.

Sulla superficie interna del fondo della maggior parte dei sarcofagi di El Bersha veniva dipinta una pianta o mappa, illustrata e assai elaborata, su cui si trovavano testi descrittivi oggi noti con il nome di *Libro delle Due Vie*. (Il *Libro delle Due Vie* è una raccolta che fa parte dei *Testi dei Sarcofagi*). Si può dire che queste mappe sono tutte abbastanza simili, caratterizzate da un fiumicello blu, circondato da collinette, che rappresenta il cielo diurno, e da una strada di terra nera, circondata dall'acqua, che indica invece il cielo notturno. Questa mappa cosmica costituisce la più antica guida illustrata dell'aldilà e tenta di fissare la collocazione geografica precisa sia per alcuni demoni poco noti, sia anche per alcuni nomi di località dell'oltretomba che invece godevano di una certa notorietà. Oltre a questa mappa centrale, si possono in effetti individuare due libri ben distinti. A quanto pare, la versione più antica fu stilata quale guida per i seguaci della religione di Osiride: le sue diverse sezioni si proponevano lo scopo di aiutare questi fedeli a superare alcune porte ben custodite e a evitare i demoni guardiani sulla via che conduceva alla dimora di Osiride. La versione più tarda, invece, è corredata dalla mappa e da una descrizione della strada che porta alla dimora di Osiride, ma contiene anche un'intera sezione dedicata a Thot, un'altra a Ra, e, infine, una conclusione che istituisce un collegamento tra tutte queste parti, nei termini di una conoscenza di formule magiche sull'aldilà. Se il defunto conosce le formule per la prima tappa, diventerà una stella in cielo insieme con il dio della luna, Thot. Se invece conosce le formule per la tappa successiva, si unirà a Osiride nella sua dimora e, infine, se conosce tutte le formule, si unirà a Ra sulla sua barca nel cielo. Pare, in realtà, che anche questi traguardi fossero proporzionati alla posizione sociale: la gente comune è associata a Thot, i nobili a Osiride e, ovviamente, i membri della famiglia reale a Ra. Le affermazioni di questa seconda versione, tuttavia, suggeriscono un processo di democratizzazione dell'aldilà, perché chiunque avesse posseduto il libro si sarebbe immediatamente trovato in grado di raggiungere le mete più elevate. Tale affermazione si fondava in maniera evidente su un testo originale legato alla figura di Osiride, e nelle mani dei sacerdoti di Ra sarebbe diventato un testo utile per fare nuovi proseliti per la religione solare.

Il *Libro delle Due Vie* si conclude con una famosa affermazione di Ra, Signore di Tutto, la quale dice: «ho fatto i quattro venti che ogni uomo possa respirare», «ho fatto la grande inondazione, che il povero possa avervi diritto allo stesso modo del potente», «ho fatto ogni uomo simile al suo compagno (Io non ho comandato che essi commettessero il male. Sono i loro cuori che disubbidiscono a quello che ho detto)» e «ho fatto in modo che i loro cuori smettessero di dimenticare l'Occidente, perché tornassero a fare offerte divine alle divinità dei *nomi* (regioni)». Il Signore di Tutto dice: «è con il mio sudore che ho creato gli dei. L'umanità è nata dal pianto del mio occhio» e poco più avanti aggiunge che, dopo che i defunti avranno trascorso milioni di anni tra Ra e Osiride, «siederemo insieme in un unico luogo. Le rovine saranno città e viceversa; la casa resterà desolata». Queste osservazioni ci offrono alcuni squarci piuttosto significativi sulla metafisica e sulla morale della religione di Ra e inoltre un esempio notevole di un ecumenismo primitivo. Questi particolari *Testi dei Sarcofagi* provenivano da una necropoli di Ermopoli, situata nel Medio Egitto. Si sta ancora discutendo per stabilire se i responsabili di questi testi fossero i sacerdoti di Ra di Ermopoli oppure quelli di Eliopoli. Ma va ricordato un altro testo, che pure appartiene a questo stesso caotico periodo e proviene da Eracleopoli, sempre nel Medio Egitto. Questo documento, pur essendo un testo letterario di genere «istruttivo», è effettivamente una delle attestazioni più religiose che ci sia giunta dall'antico Egitto. Una sezione densa di significato, posta alla fine del documento, ci fornisce in forma schematica tutta la filosofia e la teologia della religione di Ra:

> Una generazione di uomini segue all'altra, e Dio, che ne conosce il carattere, si è nascosto... così venera Dio seguendo la sua via... L'anima si dirige nel luogo che conosce... Abbellisci la tua dimora nell'Occidente, adorna il tuo posto nella necropoli con la rettitudine e con un comportamento giusto... è più gradito il carattere dell'uomo onesto che il bue del malfattore. Servi Dio con sacrifici per riempire gli altari e con statuette, di modo che anche lui possa fare lo stesso per te; un tale comportamento metterà in evidenza il tuo nome e Dio conosce chiunque lo serva. Prenditi cura degli uomini, che sono il bestiame di Dio, perché egli fece il cielo e la terra per il loro desiderio. Soppresse l'avidità delle acque, concesse il respiro vitale ai loro nasi, perché essi sono immagini di lui, usciti dalla sua carne. Egli risplende nel cielo per il beneficio dei loro cuori; ha creato le piante, il bestiame e i pesci per nutrirli. Egli

> ha ucciso i suoi nemici e ha distrutto i propri figli, perché avevano tramato la ribellione; fa la luce del giorno secondo il desiderio dei loro cuori e naviga per il cielo affinché essi vedano... e quando piangono, li ascolta... ha creato per loro la magia, perché fosse un'arma per evitare quel che può accadere.

Da queste affermazioni si ricava che Ra è nascosto, onnisciente, provvidente, sensibile e giusto. Gli uomini, che sono creati a somiglianza di Dio e per i quali sono stati creati il cielo e la terra, devono adorare Dio e provvedere agli uomini, loro simili. L'ipocrisia non è di nessuna utilità, ma Dio ha concesso agli uomini la magia per evitare «ciò che può accadere».

Questo testo, contenente gli insegnamenti che un re di Eracleopoli lascia a suo figlio Merikare, anticipa la caduta della X dinastia (2040 a.C.), a favore della famiglia tebana dell'XI dinastia. Durante il Medio Regno, tuttavia, si continuò a fare uso dei *Testi dei Sarcofagi* e questo fatto dimostra che, nella maggior parte dei casi, non avvennero cambiamenti drastici nella religione o nelle diverse forme religiose in cui il popolo si riconosceva, pur essendosi verificato questo mutamento di governo. La dottrina ufficiale dello Stato, tuttavia, richiedeva che si predisponesse un cospicuo sostegno attraverso una letteratura di propaganda politica, per spiegare come si fosse verificata questa riunificazione sotto il nuovo re tebano, Menuhotep II, cui fecero seguito una apparente usurpazione da parte del suo visir e, infine, l'assassinio del visir stesso che si era a sua volta proclamato re con il nome di Amenemhet I. Amenemhet, inoltre, aveva già riportato la capitale nel Basso Egitto e aveva costruito alcune opere di difesa ai confini, ma sembra che non fosse affatto preparato ad affrontare una minaccia proveniente proprio dall'interno del suo palazzo. Il passaggio dall'XI alla XII dinastia fu invece accompagnato dal cambiamento della divinità ufficiale di Tebe e dalla designazione di un nuovo dio nazionale. In precedenza si adorava Montu, un dio della guerra, il cui culto forse era celebrato presso quattro distinti templi del *nomo* di Tebe; in seguito alla intronizzazione di Amenemhet («Amon è di fronte»), Amon e il suo nuovo culto cominciarono una lunga, ma costante crescita nella regione dell'Alto Egitto, nonostante che i re di questa dinastia e di quelle successive avessero posto la loro sede governativa nel Basso Egitto. Questa nuova divinità derivava forse da una fusione tra Montu e Min, il dio itifallico della fertilità, venerato nella città di Coptos, che era stata alleata sia di Tebe, durante la guerra contro Eracleopoli, sia anche, naturalmente, di Amon, la prima tra le divinità primordiali di Ermopoli. Può essere che sia stato quest'ultimo elemento a suggerire agli autori di questa nuova formulazione religiosa il ruolo prioritario del nuovo dio, ma probabilmente il fattore più significativo per garantire una qualche continuità con le precedenti divinità dinastiche fu rappresentato dalla sua unione con Ra nella forma di Amon-Ra.

Il dio sovrano della XII dinastia era ancora Horus, ma a partire da Sesostri I (1971-1928 a.C.), vengono alla luce alcune nuove importanti rivendicazioni della divinità regale. Nelle *Avventure di Sinuhe*, infatti, Sesostri I è definito un dio senza pari, «nessun altro arrivò a essere prima di lui». Per consolidare il suo potere, Sesostri III destituì numerosi potenti monarchi e divise il paese in dipartimenti, la cui amministrazione dipendeva direttamente dalla capitale mediante il ricorso a funzionari da lui designati. Al tempo stesso, in un ciclo di canti in suo onore e in un testo contenente ammaestramenti per i sudditi fedeli, venne additato quale «unico essere divino» e identificato con lo stesso Ra. La letteratura di propaganda di questo periodo rimase straordinariamente popolare per almeno novecento anni e la tradizione relativa alla posizione speciale di cui Sesostri avrebbe goduto tra i sovrani egizi è giunta fino a noi attraverso le fonti greche.

Il secondo periodo intermedio fu contrassegnato non soltanto da una situazione di debolezza interna, che alla fine avrebbe determinato una nuova divisione del Paese, ma anche dall'occupazione straniera almeno della maggior parte del delta del Nilo. Questi nuovi dominatori stranieri, gli Hyksos, alla fine furono cacciati da Avaris, la loro capitale, da una nuova famiglia tebana che riunificò il Paese e diede inizio al periodo della più grande espansione imperialistica dell'Egitto, il Nuovo Regno. Questa nuova famiglia era particolarmente devota al culto di Amon-Ra di Karnak e nutriva anche una venerazione particolare per il dio della luna, rappresentato sotto diverse forme antiche, tra cui Iah (la luna stessa), Thot e Khonsu, che adesso era raffigurato come figlio di Amon-Ra e di Mut (la madre). A Tutmosi I (vissuto intorno al 1509-1497 a.C.), forse il primo faraone della XVIII dinastia ad avere un palazzo nel Basso Egitto, si deve anche la responsabilità della organizzazione di spedizioni nella lontana Siria, forse fino all'Eufrate. Le sue credenziali di buon sovrano erano evidentemente ben affermate, ma non lo furono altrettanto quelle dei suoi successori. La figlia avuta dalla moglie principale di Tutmosi dovette sposare il figlio avuto da una sua moglie di rango inferiore per potersi assicurare la successione del figlio, con il nome di Tutmosi II. Ma quando questi morì, lasciando il trono a un figlio che Tutmosi I aveva avuto da un'altra moglie, la sorellastra nonché prima moglie di Tutmosi II, Hatshepsut, prese il trono per sé. Probabilmente si sarebbero potute fornire molte spiegazioni di ordine pratico per suffragare il successo

di questa sua manovra, ma la giustificazione che ella scelse di divulgare fu quella della sua «nascita divina». La fece scrivere sui muri del suo tempio funerario di Deir al-Bahri, in cui era raffigurato Amon-Ra con le sembianze di suo padre, Tutmosi I, mentre si recava da sua madre Ahmose, che concepiva la dea-re, un Horus di genere femminile.

Il passaggio di Hatshepsut a figura mitologica va ben al di là di questo primo gesto grazie alla commemorazione dell'impegno da lei profuso per la restaurazione dopo l'espulsione degli Hyksos. Quelli avevano «governato senza Ra», mentre lei era stata favorita dalle divinità egizie. Fece eseguire imponenti lavori intorno al tempio di Karnak, aggiungendo un nuovo santuario, piloni di ingresso e altissimi obelischi, monumenti dedicati tanto a se stessa quanto ad Amon-Ra, suo padre. Il suo piccolo tempio di culto di Medinet Habu (antica Djeme) probabilmente assume un significato mitologico particolare a causa della successiva associazione dell'Ogdoade di Ermopoli con il sito sacro. Secondo un testo del tempio di Khonsu di Karnak, risalente ad epoca tolemaica, infatti, Amon era il padre dei padri dell'Ogdoade, che (come già aveva fatto Ptah) creò l'uovo di Ermopoli e successivamente si recò (*khenesh*) a Tebe, dopo avere assunto il suo nuovo nome di Khonsu. Insieme all'Ogdoade, egli si trova nella camera sepolcrale nella necropoli di Medinet Habu. Sembra in effetti probabile che Hatshepsut e i suoi sostenitori fossero interessati non solamente alla sua genealogia, ma anche a quella delle divinità tebane. Il figlio di suo marito, Tutmosi III, che fu suo successore e cercò infine di cancellarne la memoria, fu prevalentemente impegnato in spedizioni militari in Siria e in Palestina e usava gli ampliamenti al tempio di Karnak per pubblicizzare le sue vittorie. Il tempio divenne ricco e influente grazie alla sua generosità e devozione. I suoi successori continuarono a trarre vantaggio dalle sue conquiste in campo internazionale e proseguirono in quella direzione: alleanze con Paesi stranieri, mogli e divinità straniere furono le novità introdotte in questo periodo, che raggiunse il suo apice con il regno di Amenofi III (1403-1366 a.C.).

Il figlio di Amenofi III, che inizialmente era stato associato al governo del padre per circa dieci anni, nel corso del quinto anno del suo regno modificò il proprio nome da Amenofi IV in Akhenaton e spostò la sua residenza in una nuova località, Akhetaton (l'attuale Tell al-'Amarna). Akhenaton si fece seguace di un aspetto particolare del culto del sole, la venerazione del disco solare (Aton). Riteneva di essere, insieme, forse, alla moglie Nefertiti, l'unico rappresentante o intermediario possibile tra Aton e il resto della creazione. Questa forma di monolatria o di enoteismo assunta da Akhenaton, benché sembrasse, almeno apparentemente, accettata di buon grado dai suoi più alti funzionari, tuttavia alla fine lo condusse a un conflitto aperto con i sacerdoti del potente tempio di Karnak. Infatti i sostenitori del faraone si scagliarono contro il nome di «Amon» e contro la parola «dei» in tutta la regione tebana. Probabilmente questi furono inviati per eliminare completamente il nome di «Amon-Ra, Ra degli Dei», ma questo loro tentativo di cancellare (essenzialmente dai monumenti) la parola «dei» è stato interpretato da molti come una rivoluzione in senso monoteistico. È ben noto che l'epoca successiva reagì contro Akhenaton bollandolo come eretico; tuttavia non risulta sufficientemente chiaro che cosa egli realmente si proponesse e nemmeno quanto si spinse lontano. Aton non fu una sua creazione né come immagine né come divinità. L'importanza di Aton era andata crescendo già dall'inizio della XVIII dinastia. Ciononostante, da Tell al-'Amarna ci sono pervenuti i simboli praticamente di quasi tutti gli dei egizi e questo fatto dimostra che i seguaci di Akhenaton non avevano paura di conservarli oppure che avevano più paura ad abbandonarli. Se si osserva, inoltre, che il prenome di Akhenaton era Waen-Ra («l'unico di Ra»), si sarebbe inclini a pensare che comunque Akhenaton avesse mantenuto il precedente culto solare, o forse che anche i sacerdoti di Eliopoli avessero appoggiato questo nuovo culto. L'atteggiamento di fondo assunto da Akhenaton nei confronti di Aton durante questo periodo internazionale può ricavarsi in parte dal seguente estratto del suo famoso inno in onore di Aton.

> Quanto è abbondante quello che hai creato, anche se [le creature di Aton] sono nascoste alla vista, o dio unico, senza nessuno accanto a te; tu hai creato la terra come l'hai desiderata, quando eri da solo con te stesso, prima dell'umanità, di tutti gli armenti e delle vacche, prima di tutti gli esseri che vivono sulla terra, che camminano sui loro piedi e prima di tutti gli esseri dell'aria, che volano con le loro ali.
>
> Le regioni di Khor e di Kush e la terra dell'Egitto: tu hai collocato ogni uomo al suo posto, tu hai distribuito a tutti quanto è loro necessario, a ciascuno in conformità al suo particolare tipo di alimentazione e, ugualmente, anche il tempo della vita di ciascuno è contato. Le lingue sono distinte per le differenze nel modo di parlare e anche nei caratteri in cui sono scritte; la pelle degli uomini è diversa, perché tu hai reso diversi i popoli stranieri. Nell'oltretomba hai creato il Nilo, e lo puoi fare straripare quando desideri per nutrire il popolo, perché tu hai creato queste realtà per te stesso, sei il loro Signore assoluto, che si affatica a causa loro, il Signore di ogni terra. Per loro sorge l'Aton del giorno, grande nella sua imponenza.
>
> Tu hai reso vive tutte le terre lontane, perché hai posto un Nilo nel cielo che può scendere per loro e formare sulle montagne delle onde simili a quelle del mare, che irrighino i campi delle loro città. Quanto sono efficienti i tuoi piani,

Signore dell'eternità: un Nilo nel cielo per gli stranieri e per tutte le creature che camminano con i piedi, un Nilo che ritorna dall'oltretomba per l'Egitto.

Dal momento che moltissimi aspetti, descritti da questi versi, si possono ritrovare espressi in termini pressoché identici anche nell'inno universalistico dedicato ad Amon-Ra, non si può dunque considerare tale testo del tutto originale, o comunque rappresentativo di per se stesso di una intera epoca. Merita invece di essere sottolineata l'affermazione, presente nell'inno, secondo la quale non esisterebbe nessun altro che conosca Aton eccetto suo figlio, Akhenaton, e, ugualmente, la dichiarazione che tutta la terra è stata fondata e le sue messi coltivate da Aton in funzione di Akhenaton e di Nefertiti risulta piuttosto egocentrica, per non dire di più.

Sembra che Semenkhkare, associato alla reggenza di Akhenaton e suo successore dalla vita breve, che ora qualcuno ritiene non possa essere stato altri se non Nefertiti stessa, avesse tentato una riconciliazione con la casta sacerdotale di Amon-Ra. È però un dato di fatto che Tutankhaton (vissuto intorno al 1348-1339 a.C.), che salì al trono subito dopo, cambiò il suo nome in Tutankhamen, fece erigere alcune statue in cui era ritratto con le sembianze sia di Amon che di Osiride e fece decorare il tempio di Luxor con scene tratte della Festa di Opet, che lui stesso aveva fatto ripristinare. (La caratteristica principale di questa festa era costituita dalla processione dell'immagine di culto di Amon dal tempio di Karnak fino a quello di Luxor, e viceversa). Tutankhamen fece infine erigere a Karnak anche una stele che celebrasse l'avvenuta restaurazione. Dopo la morte sua e quella del suo successore, Ay, il suo primo generale, Horemheb, una volta divenuto re, si impossessò dei rilievi del tempio e della stele e cominciò ad attaccare i suoi quattro predecessori, tutti coinvolti in un movimento che ora veniva bollato come eretico.

Successore di Horemheb fu il suo visir, proveniente da Tanis. Costui, con il nome di Ramsete I, diede inizio alla XIX dinastia, che per diverse motivazioni viene considerata la più significativa dal punto di vista della storia della religione egizia. Da un lato i faraoni di questa dinastia dovettero sottolineare il legame di continuità con il passato e assicurare il loro sostegno a tutti i centri di culto dell'Egitto. Perciò fecero costruire edifici grandiosi in tutti i luoghi nei quali in passato sorgevano dei templi e si impegnarono visibilmente per rendere nota a tutti la loro fede politeista. I templi edificati in questo periodo contenevano numerose cappelle e santuari dedicati a diverse divinità, ma i faraoni si servirono anche di monumenti di altro genere per farsi propaganda e per mostrare il loro potere, per celebrare con le raffigurazioni le loro vittorie, per registrare la loro legittima successione e, infine, per esprimere la loro grande devozione agli dei e la loro munificenza nei confronti sia delle divinità che dei loro sudditi. Dall'altro lato, i faraoni riuscirono a ripristinare il culto del loro dio, Seth, che essi commemoravano per essere stato nella loro nuova capitale fin dal tempo degli Hyksos. Seth, dunque, venne ora inserito tra i nomi dei faraoni e il suo nome venne attribuito anche a una delle armate dell'esercito.

All'inizio del periodo ramesside, dunque, le tombe dei nobili esibivano sia materiale biografico sia scene di vita quotidiana, in una quantità di molto inferiore rispetto a quanto non avvenisse comunemente in precedenza. Ora si dava importanza soprattutto ai riti funebri e si celebravano solennemente tutte le funzioni religiose relative ai defunti. Pare che in ambito religioso si stesse verificando una reazione in senso conservatore a quanto era avvenuto durante la XVIII dinastia. Anche i testi letterari di questo periodo, infatti, descrivono contesti e contenuti di carattere essenzialmente mitologico, ma è pure interessante notare che spesso gli dei sono raffigurati con un atteggiamento talmente sciocco da non poter ispirare alcun sentimento di pietà da parte del fedele. Le figure femminili, comprese quelle delle divinità, presenti in questi testi sono ritratte in modo poco lusinghiero, forse perché si tratta ancora di una forma di reazione alle potenti regine della dinastia precedente. Durante il suo lungo periodo di regno, Ramsete II fece costruire molti templi addobbati con statue colossali e con raffigurazioni di se stesso; ma tali imprese sembrano indicare piuttosto che egli glorificava se stesso tanto quanto qualsiasi altro dio. Il gruppo di quattro divinità posto nella parte posteriore del tempio costruito in suo onore ad Abu Simbel, infatti, dimostra chiaramente quanto egli si ritenesse sullo stesso piano delle altre divinità venerate dalle tre precedenti dinastie dell'Egitto: Ptah, Ra-Harakhte e Amon-Ra.

I testi religiosi inseriti nelle tombe dei defunti durante il Nuovo Regno e anche nelle epoche successive sono oggi comunemente e collettivamente indicati con il titolo di libro *Che il mio nome fiorisca*, anche se in realtà si possono distinguere almeno due diverse raccolte, che celebrano, o nella introduzione o nella conclusione del testo, un aldilà dalle caratteristiche osiriache oppure solari e, anzi, spesso queste due diverse componenti confluiscono l'una nell'altra. Questi papiri, illustrati con vignette, sono di lunghezza assai varia e comprendono anche molti passi interessanti, tra i quali si possono ricordare il brano in cui si racconta della statua del servo, noto anche con il nome di formula di Shawabti (cap. 6), la formula del cuore (cap. 30), il brano in cui si rivela al defunto una formula che gli consenta di ricordare tutto quanto gli è necessario conoscere (cap. 162)

e, infine, la famosa confessione negativa e la scena del giudizio (cap. 125). La confessione negativa, in realtà, non è affatto una confessione, ma piuttosto una dichiarazione di innocenza, che l'anima pronuncia davanti ai quarantadue giudici dell'oltretomba. Dopo la cerimonia della psicostasia, durante la quale avviene il confronto tra il peso del cuore del defunto e la piuma di Maat, o della Verità, il defunto inevitabilmente sfugge al divoratore e viene presentato a Osiride, ma assai spesso riesce a superare i guardiani e a raggiungere anche Ra. Anche se le copie del libro *Che il mio nome fiorisca* risalenti al Nuovo Regno sono abitualmente indicate come la recensione tebana, dal momento che in moltissimi casi provengono proprio da tombe di Tebe, tuttavia in genere i testi, anche quelli relativi alla confessione negativa, fanno pensare di essere originari da una regione settentrionale del Paese, molto probabilmente da Eliopoli. Molti passi, inoltre, eccezione fatta per la confessione negativa, non sono altro che modificazioni oppure forme corrotte di precedenti versioni dei *Testi dei Sarcofagi*.

Non si può ignorare, peraltro, una testimonianza come quella della confessione negativa, dal momento che di questo testo disponiamo di qualche centinaio di copie che abbracciano un arco di quindici secoli, anche se il suo valore, in quanto codice morale, risulta estremamente povero. Una parte della lista più completa afferma:

O tu, dai grandi passi, che provieni da Eliopoli,
io non ho commesso alcun male.
O tu, che abbracci il fuoco, che provieni da Babilonia,
io non ho rubato nulla.
O tu, dal grande naso, che provieni da Ermopoli,
io non sono stato avaro...
O tu, dal volto pericoloso, che provieni da Rosetau,
io non ho ucciso uomini.
O Ruti, che provieni dal cielo,
io non ho alterato la misura del grano...
O tu, che spezzi le ossa, che provieni da Eracleopoli,
io non ho detto menzogne...
O tu, dai denti bianchi, che provieni dal Fayyūm,
io non ho offeso nessuno...
O tu, che mangi gli intestini, che provieni dai Trenta,
io non ho praticato usura...
O tu, che vai errando, che provieni da Bubastis,
io non ho fatto pettegolezzi...
O Serpente di Wamemti, che provieni dal luogo del giudizio,
io non ho commesso adulterio.
O Maa-Intef, che provieni dal tempio di Min,
io non mi sono contaminato...
O Ser-Kheru, che provieni da Wensi,
io non sono stato litigioso.
O Bastet, che provieni dal santuario,
io non ho ammiccato.
O Suo-Volto-dietro-di-Lui, che provieni da Tep-het-djat,
io non sono stato perverso; non ho avuto rapporti sessuali con un ragazzo...
O Tem-sep, che provieni da Busiris,
io non ho pronunciato calunnie contro un re.
O tu, che agisci con il cuore, che provieni da Tjebu,
io non sono passato a guado nell'acqua.
O tu, che scorri, che provieni da Nun,
la mia voce non è stata alta...

I giudici e i luoghi da cui questi defunti devono provenire non godono tutti della stessa importanza e nemmeno appaiono ugualmente terrificanti; pertanto non possono avere alcun rapporto logico con le quarantadue regioni in cui era suddiviso l'Egitto, e, per quanto vi siano alcune affermazioni il cui significato rimane incerto, nella maggior parte dei casi queste affermazioni sono perfettamente chiare e non presentano nulla di particolarmente sorprendente.

A partire dall'inizio della XVIII dinastia, il testo religioso che veniva principalmente scelto per decorare i muri delle camere funebri dei re fu il cosiddetto *Libro di Amduat*, conosciuto anche con il titolo di *Quello che è nel mondo infero*. Questo libro, che assomiglia a un enorme papiro che si svolge lungo i muri, parla del viaggio della barca del sole attraverso le ore del cielo notturno, alla presenza di Sokar, il dio della necropoli di Menfi (Rosetau), nella sua veste di Signore dell'oltretomba. Anche i re della XIX dinastia, pur essendo assai diversi rispetto ai loro colleghi della XVIII dinastia, furono ugualmente sepolti nelle tombe della Valle dei Re di Tebe, ma i loro monumenti funebri erano abbelliti da decorazioni più elaborate, da sculture in rilievo e da dipinti tratti dal *Libro delle porte* e raffiguranti il viaggio del sole attraverso il corpo della dea Nut.

Quando Ramsete II concluse la pace con gli Ittiti, qualche tempo dopo la battaglia di Kadesh, che portò quasi alla disfatta l'Egitto, un migliaio di divinità da entrambe le parti furono chiamate a fare da testimoni all'evento e divinità straniere come Anat, Astarte e Reshef diventarono ancora più popolari in Egitto. Il successore di Ramsete, Merneptah, fu assediato dagli attacchi dei libici e dei Popoli del Mare. Risalgono probabilmente all'epoca del suo regno, inoltre, le informazione più antiche relative al popolo di Israele, ma manca tuttavia una documentazione più precisa che possa confermare la vicenda dell'Esodo, a parte il contesto ragionevolmente preciso fornito dalle Sacre Scritture.

Ramsete III, appartenente alla XX dinastia, fu l'ultimo grande faraone egizio. Tra gli edifici che fece costruire, ricordiamo un piccolo tempio isolato, a Karnak, e un enorme monumento funebre per se stesso, a Medinet Habu. Questa seconda costruzione, che si è preservata

fino a noi in condizioni molto buone, oltre alle usuali scene di battaglia, contiene anche la raffigurazione completa delle feste in onore di Min e di Sokar e un elaborato calendario in cui sono indicate le date delle feste e delle offerte. L'intero tempio era circondato da mura provviste di due porte fortificate, fatto questo che probabilmente costituisce un riflesso dell'aggravarsi della situazione politica di tutto il Paese. Gli operai della tomba reale, che dovevano essere approvvigionati dai magazzini del tempio, organizzarono alcuni scioperi; una coalizione di stranieri, formata principalmente da libici, sferrò alcuni attacchi contro il Paese; e, infine, il sovrano stesso fu assassinato durante una congiura di palazzo. Oltre a punire i responsabili di tutti questi disordini, suo figlio, Ramsete IV, fece registrare in un documento di notevole interesse, il grande Papiro Harris I (composto intorno al 1150 a.C.), tutte le opere di beneficenza compiute da suo padre a favore dei templi dell'Egitto. Il Papiro Wilbour, di poco posteriore (1140 a.C.), conferma in effetti che il tempio di Amon-Ra controllava da solo una notevole estensione di terra e anche la popolazione di una vasta area del Medio Egitto, distante addirittura centinaia di chilometri dal tempio.

Alla fine della XX dinastia, il sommo sacerdote di Amon, Herihor, diventò in sostanza il governatore dell'Alto Egitto per quanto concerneva tutte le decisioni della vita pratica e la XXI dinastia ebbe inizio proprio quando uno dei suoi figli assunse il potere a Tanis, nel Basso Egitto, mentre un altro successe al padre con il titolo di sommo sacerdote nell'Alto Egitto. Allo stesso modo, diversi notabili che si succedettero nelle cariche sacerdotali rivendicarono per sé titoli regali nella regione di Tebe: alla fine le due cariche vennero fuse insieme. A differenza però di quanto avvenne nei precedenti casi in cui un visir o un generale, sicuramente forti per il potere militare su cui potevano contare, riuscirono a usurpare il trono, sembra invece che i sacerdoti avessero potuto contare essenzialmente sul loro potere economico. Si possono riconoscere i precedenti di questo processo già al tempo della XIX dinastia, in una famiglia di sacerdoti che ottenne il controllo non solamente del tesoro del tempio, ma anche di quello dello stesso sovrano. In effetti durante il periodo ramesside vi sono alcuni elementi che lasciano pensare che non tutto fosse come ci si aspetterebbe in questo periodo caratterizzato da un grande fervore religioso. Alcuni canti conviviali, infatti, mettono in risalto la presenza di un atteggiamento che potremmo definire da *carpe diem*; un operaio della necropoli del faraone dimostra di non avere alcun rispetto verso il suo re defunto e, infine, quasi tutte le tombe di Tebe in questo periodo furono sistematicamente saccheggiate. Alcuni ladri furono incriminati e processati, ma evidentemente i principali responsabili di tali sacrilegi ne uscirono indenni. I sacerdoti eseguivano nuovamente la tumulazione delle mummie dei re, ma senza i loro ornamenti originari o senza i loro tesori. In apparenza il clero non approvava affatto che i sovrani ramessidi avessero voluto integrare nuovamente Seth nel culto e il nome di questo dio fu oggetto di diversi attacchi nella capitale settentrionale.

Quando una famiglia di origine libica, durante il terzo periodo intermedio, prese il potere dando così luogo alla XXII dinastia, la sede del governo fu posta nel Basso Egitto, ma il faraone mantenne il controllo anche dell'Alto Egitto, affidando a una sua figlia la carica di Divina Adoratrice di Amon, una nuova incombenza che per dignità era superiore a quella del sommo sacerdote. Allora, Piye (Piankhy), originario delle Nubia e devotissimo fedele del dio Amon, conquistò tutto l'Egitto con l'intenzione di ripristinare l'ordine al suo interno, ma non volle rimanere lui in persona al governo, anche se stabilì che sua sorella (Amenirdis I) sarebbe dovuta succedere alla Divina Adoratrice (Shepenwepet I), quando questa fosse morta. Tuttavia le sue buone intenzioni non furono sufficienti e perciò i sovrani della Nubia (XXV dinastia) ritornarono in Egitto per governare il Paese, finché poi furono a loro volta sconfitti dagli Assiri, i quali instaurarono la dinastia saitica (XXVI). Questo fu uno degli ultimi periodi contraddistinto da prosperità per l'Egitto, caratterizzato dalla costruzione di molti templi e tombe. Per molti aspetti, il periodo saitico richiama l'Antico Regno; infatti sono state rinvenute diverse tombe di enormi dimensioni a Tebe e risalenti a questa epoca, che contenevano ricche raccolte dei *Testi delle Piramidi*.

Dopo che l'Egitto venne conquistato dai Persiani, guidati da Cambise, nel 525 a.C., abbiamo alcune valide prove che indicano le buone intenzioni dei re conquistatori nel voler mantenere le tradizioni culturali, giuridiche e religiose proprie degli Egizi. Anche se Erodoto, che non era imparziale, accusava Ciro di aver commesso sacrilegio in Egitto, tuttavia è un fatto risaputo che il re persiano celebrò rispettosamente i riti funebri per un toro di Api e fece anche erigere dei piccoli templi per le divinità degli Egizi. Ai satrapi persiani, invece, che dovevano effettivamente amministrare il Paese, era senza dubbio tributata una stima molto meno profonda, e probabilmente a ragione veduta. Dopo avere organizzato numerose ribellioni e avere goduto di un ultimo sussulto di indipendenza durante la XXX dinastia, infatti, l'Egitto cadde di nuovo in mano ai Persiani, e successivamente, nel 332 a.C., salutò con gioia Alessandro Magno, considerato il salvatore dagli oppressori Persiani.

Alessandro probabilmente si convinse della propria

natura divina quando visitò l'oracolo di Amon dell'oasi di Siwa, ma ciò non fu sufficiente per garantirgli una lunga vita. Sotto la guida del suo successore, Filippo Arrideo, fu ricostruito il santuario del tempio di Karnak. Quando un generale di Alessandro, Tolemeo, divenne re dell'Egitto, si diede vita a molte nuove opere di costruzione. Venne fondata la città di Alessandria, con la sua biblioteca, il museo e nuovi uffici governativi, mentre iniziarono i lavori di ampliamento di altre città greche e la progettazione di nuove. Durante il regno dei Tolemei si innalzarono alcuni templi veramente grandiosi in località in cui si celebravano antichi culti, mentre altri edifici vennero ingranditi con l'inserimento di moltissimi templi di più piccole dimensioni, di porte, di aggiunte e di iscrizioni. Tutte le strutture portanti del tempio di Horus di Edfu risalgono all'epoca tolemaica. L'imponente tempio principale e le mura che lo circondavano erano ricoperti da cima a fondo con scene e con testi relativi a Horus, ai suoi miti e ai suoi riti. I testi erano stati sottoposti a un complicato sistema di codificazione, in base al quale veniva aumentato di sei volte il numero dei geroglifici utilizzati e inoltre molti segni particolari potevano anche venire sostituiti da moltissimi altri. La lingua in cui erano scritti questi documenti era il medio egizio classico, ma probabilmente i testi riportati erano stati ricavati da materiale ben più antico che i sacerdoti egizi avevano selezionato dalle proprie biblioteche oppure forse dal materiale proveniente da diverse località dell'Egitto. Queste iscrizioni sono piuttosto semplici da individuare (perché molto evidenti), ma spesso difficili da tradurre. Sembra che esse risultassero intenzionalmente oscure, a dispetto della loro accessibilità, e il processo di codificazione utilizzato doveva avere il compito di rendere questi testi ulteriormente esoterici o arcani per i fedeli stessi e probabilmente anche per i Greci.

Il tempio di Hathor di Dendera faceva uso di un procedimento simile per trascrivere i propri testi, e inoltre disponeva anche di un *mamisi* («luogo di nascita») per la dea, di cripte segrete e di uno zodiaco, che fondeva insieme elementi egizi e greci, posto sul soffitto di una piccola sala del tempio. Invece, il tempio di Kom Ombo dedicato alle due divinità Haroeris e Sobek (il dio coccodrillo) era forse dotato di una cripta in cui venivano dati responsi oracolari. A Esna viene commemorato il dio creatore, Khnum, che modellava la materia al tornio da vasaio. Il complesso del tempio di Iside sull'isola di File, invece, era costituito da molti edifici separati dal nucleo centrale, che conservano alcune iscrizioni che risalgono al periodo romano. Il culto di Iside, che aveva riunito insieme anche moltissimi elementi propri del culto di Hathor, oggi probabilmente risulta molto meglio conosciuto grazie ai reperti provenienti dai templi costruiti in onore di Iside nel resto del Mediterraneo, di quanto non lo sia da questo, che peraltro era il centro di culto più importante della dea egizia dell'amore. Ora che l'intero complesso del tempio è stato spostato a un livello più alto, su di una isola vicina, sarà possibile condurvi analisi molto più estese e approfondite. Quando fu costruita la vecchia diga di Assuan, infatti, il tempio rimaneva sommerso dalle acque per la maggior parte dell'anno. Un altro importante culto di origine orientale che si diffuse nel mondo greco e romano e che poteva derivare almeno per qualche elemento dall'Egitto fu quello di Serapide, il cui nome era formato dalla fusione di quello di Osiride e del toro Api di Ptah di Menfi. Questi particolari tori sacri, che venivano scelti sulla base delle loro pezzature, erano stati mummificati e sepolti in grandi sarcofagi presso il *Serapaeum* di Saqqara per moltissimo tempo durante il periodo del Nuovo Regno.

Alessandria divenne ben presto uno dei principali centri del mondo allora conosciuto per lo studio della filosofia e della teologia e quando in Egitto si diffuse il Cristianesimo, molti Padri della Chiesa originari di Alessandria si fecero coinvolgere in molte e diverse controversie. Filone, Origene, Ario e Clemente sono soltanto alcune delle diverse personalità che vissero ad Alessandria. Vi furono filosofi che seguivano la tradizione greca e le interpretazioni pagane, ebraiche, cristiane, ortodosse ed eterodosse (che ebbero tutte in questa città i loro discepoli, i quali, per qualche tempo, vissero praticamente gli uni a fianco degli altri). La versione biblica dei *Settanta* e gli *Hexapla* furono composti in questi luoghi e probabilmente anche la biblioteca gnostica in lingua copta che è stata rinvenuta nell'Alto Egitto, a Nag Hammadi, proveniva da Alessandria. Alcuni trattati ermetici, inoltre, possono presentare qualche legame con concezioni proprie del mondo egizio più antico, ma è più probabile che alcuni testi, come gli apocrifi e il *Vangelo di Tommaso*, conservati in questo archivio avessero un'origine molto diversa.

Anche il monachesimo, sia nella sua forma eremitica che in quella cenobitica, trovò in questa terra la sua origine e divenne molto popolare in Egitto; la sua diffusione, inoltre, venne favorita in parte dalle condizioni in cui si trovò il Paese, governato dai Romani, che imponevano tasse eccessivamente onerose ai cittadini, ma fornivano loro una scarsa protezione contro le invasioni dei Blemmi. I monasteri offrivano cibo, protezione e conforto. La regola monastica di Pacomio divenne modello per molti monasteri in Egitto e fu fatta conoscere in Occidente da Giovanni Cassiano, così che ben presto diventò il fondamento su cui si innesterà poi in Occidente il monachesimo benedettino.

Le prime comunità cristiane in Egitto subirono alcu-

ne persecuzioni sotto i Romani, ma, dopo che Roma si convertì al Cristianesimo, le angherie furono invece rivolte ai pagani. Nel 415 d.C., ad Alessandria, la filosofa neoplatonica Ipazia fu condannata a morte per lapidazione e l'ultimo avamposto del paganesimo nell'Impero romano, presso il tempio di Iside a File, fu distrutto verso la fine del v secolo. Quando il generale arabo 'Amr ibn al-'Aṣ conquistò l'Egitto, nel 641, la conversione della popolazione all'Islamismo avvenne rapidamente, tanto per i vantaggi economici che le si prospettavano, quanto per le attrattive esercitate dal Corano.

Concezioni dell'universo. Gli antichi Egizi avevano formulato diverse concezioni dell'universo. Secondo una di queste, il firmamento (*bia*) sarebbe costituito da un enorme colabrodo di metallo rovesciato, da cui sarebbero caduti alcuni pezzi; queste meraviglie o portenti (*biau*) comprenderebbero anche il ferro proveniente da frammenti di meteore (*biat*), con cui si sarebbero dovuti fabbricare gli strumenti necessari per alcune cerimonie specifiche, tra i quali, per esempio, le asce per il rito dell'apertura della bocca. Questa cerimonia si prefiggeva l'obiettivo di dotare di vita le statue o altre immagini e anche di restituire la vitalità alle mummie dei defunti. Secondo un'altra concezione, invece, il cielo sarebbe considerato una mucca gigante: le sue quattro zampe sarebbero state sostenute da quattro dei, mentre altre divinità (le stelle) starebbero navigando sul suo ventre su piccole imbarcazioni a forma di mezzaluna. È possibile che questa immagine della mucca celeste presenti qualche rapporto con Hathor che, secondo la cosmogonia di Eliopoli, era raffigurata in maniera abbastanza varia, talora come consorte di Ra e madre di Horus, ma talora anche come sposa di Horus e madre di Ihy, un'imagine del dio del sole da lei generato. Anche il dio del sole, Ra, era spesso presentato come figlio della dea Nut, il cui corpo si estendeva per tutto il cielo, da oriente a occidente. Se invece si segue la cosmogonia di Eliopoli, Nut avrebbe dovuto ovviamente discendere da Ra. Ciò nondimeno, sulla scorta di quanto si trova normalmente dipinto sui soffitti delle camere da letto dei faraoni, il sole appare e attraversa il corpo della dea durante il giorno, mentre di notte viene ingoiato da lei, passando attraverso il suo corpo da occidente a oriente per nascere di nuovo.

Tutte queste immagini presuppongono che la terra sia concepita come una realtà solida, generalmente piatta e di estensione praticamente illimitata. Il cielo (Nut) riceve sostegno dalla terra (Geb) e a volte appare sostenuto, oltre che da quella, anche dal dio dell'aria, Shu. Tutto quello che il sole incontra nel corso del suo viaggio diurno e notturno è collocato sulla terra. Sembra effettivamente che quei due luoghi che generalmente vengono tradotti con «mondo infero» e con «oltretomba» (*imht* e *duat*) inizialmente fossero situati nel cielo. Alcune descrizioni indicherebbero che gli Egizi avevano elaborato anche il concetto di un sottocielo (*nenet*) e di un aldilà capovolto, così da far sembrare che uno dei termini (*duat*) avesse subito successivamente una nuova collocazione. Come se tutto questo non fosse già sufficientemente confuso, una differente visione cosmologica in chiave mitologica sostiene, invece, che la figura di Horus, il dio dalle sembianze di un falcone, coincide con il cielo intero, e i suoi occhi con il sole e con la luna. La luna infatti doveva rappresentare l'occhio che era stato ferito nella battaglia contro lo zio Seth, quando Horus dovette vendicare la morte del padre Osiride, ucciso da Seth che voleva appropriarsi della sua eredità. Sembrerebbe allora che questo enorme Horus sia stato tanto più grande di Ra, il sole, quanto il Ra di Eliopoli, di cui parlano i *Testi delle Piramidi*, era superiore a suo figlio, il re Horus. Tali cosmologie, pur sembrando a prima vista incompatibili tra loro, in realtà possono rappresentare tradizioni distinte di epoca più antica, oppure tentativi di razionalizzazione risalenti a un periodo posteriore.

La concezione della natura umana e del destino. Il modo in cui gli Egizi consideravano la natura umana presenta alcune evidenti varianti, che potevano differire da un periodo all'altro, da un luogo all'altro e da una persona a un'altra. Alcuni termini, tuttavia, non subirono alcuna modificazione nell'esprimere quelle nozioni, relative all'ontologia, che rimasero ragionevolmente costanti e uniformi. Gli uomini furono creati a immagine di Dio, dalle lacrime del suo (di Ra) occhio, furono concepiti nel cuore (mente) di Dio e pronunciati dalla sua (di Ptah) lingua, oppure furono plasmati al tornio del vasaio (di Khnum). Il corpo dell'uomo doveva essere conservato, in modo tale che potesse tornare di nuovo a vivere realmente nell'oltretomba. Per garantire questo esito, si pensava che gli dei alla nascita avessero plasmato una copia identica del corpo; altre copie venivano realizzate in seguito da scultori e pittori, come controfigure per i corpi che potevano essere andati smarriti. Queste immagini del *ka*, cui veniva conferita un'anima per mezzo del rito dell'apertura della bocca, fungevano da vere e proprie seconde personalità, ma potevano anche simboleggiare dei geni protettori. Almeno dal periodo del Nuovo Regno, anche le divinità più importanti, tra i quali anche Ra e Thot, possedevano diverse forme di questi *ka*, o «attributi», che comprendevano Hu (la parola autorevole), Sia (la percezione), Maa (la vista) e Sedem (l'udito).

Il vocabolo che, secondo le concezioni egizie, maggiormente si avvicinava al nostro concetto di «anima» è indicato da *ba*, che veniva rappresentato con il geroglifico di un piccolo uccello e spesso si trovava dipinto an-

che sulle scene dei funerali, mentre si allontanava dal corpo del defunto in maniera simile a un uccello che vola verso il cielo. In almeno un testo della letteratura egizia, il *Dialogo di un uomo con il suo ba*, questa consapevolezza o *alter ego* è presente in una persona ancora viva e deve anzi farle da interlocutrice per aiutarla a decidere, dopo aver considerato entrambi gli aspetti della questione, in questo caso estremamente seria, ossia se continuare a vivere o no. In un altro documento letterario egizio, le *Lamentazioni di Khakheperreseneb*, invece, lo scriba si rivolge al suo cuore (*ib*), che non può rispondere, piuttosto che al suo *ba*. In genere comunque, si riteneva che il cuore fosse la sede tanto dell'intelletto quanto della volontà.

Un altro aspetto significativo della persona o della personalità dell'uomo è costituito dal suo *akh*, ossia il suo «spirito», che consiste in quanto rimane a prescindere dal corpo, ossia quanto non viene limitato dal corpo dopo la morte. Chi vuole diventare nell'aldilà un *akh aper*, uno «spirito ben equipaggiato» ovvero uno «spirito perfetto», si prepara per realizzare questa sua aspirazione con le necessarie formule religiose tratte dall'una oppure dall'altra delle raccolte disponibili, che spesso riuniscono insieme il maggior numero di libri e di varianti possibili e di versioni, sia integrali che compendiate. Talvolta si pensava che gli spiriti nell'oltretomba non si accontentassero di riposare in pace, in una condizione di beatitudine, e che non sempre una tale quiete fosse loro concessa. Un altro testo della letteratura egizia, la *Storia del fantasma*, narra invece dello spirito di un uomo morto da molto tempo che appare a un sacerdote e gli chiede di far riparare la sua tomba, perché è piena di fenditure e di correnti d'aria. Sono state trovate anche molte lettere indirizzate ai defunti; in genere venivano lasciate, insieme alle offerte di cibo, dai parenti sopravvissuti per raccomandare loro qualche particolare intervento a loro favore nel mondo degli spiriti. Solitamente in questi testi si rievocano i favori che nel passato sono stati compiuti a favore del defunto; essi inoltre dimostrano quale fiducia si avesse nelle capacità dei defunti di operare un cambiamento per riparare a una ingiustizia.

Dei, culti e magia. Anche se normalmente i defunti nelle necropoli venivano chiamati *akh*, occasionalmente potevano essere indicati con il termine *netjeru* («dei»). Una maledizione, incisa su un blocco di pietra sulla porta di una tomba, minacciava funeste conseguenze a chiunque avesse disturbato anche soltanto un ciottolo della tomba e consigliava di trovare un posto che non violasse le tombe di nessuna divinità della necropoli. Gli Egizi, infatti, utilizzavano la parola *netjer* («dio») con una accezione molto ampia, per esprimere tutti i diversi livelli di divinità, dagli dei più importanti, fino ai defunti che erano stati assolti (ossia quelli che erano stati dichiarati di parola veritiera nel giudizio davanti a Osiride). Il monoteismo, se mai esistette nell'antico Egitto, non si espresse mai attraverso una chiara formulazione e, a quanto sembra, non si trovò mai esplicitamente definito in un enunciato dottrinale in nessuna delle tradizioni religiose locali. Da quasi tutte le epoche della storia egizia ci sono giunti testi che sottolineano l'unicità di un dio piuttosto che di un altro (in genere si tratta di un qualche aspetto del dio del sole), ma non è possibile dimostrare che tale forma di monolatria o di enoteismo possieda quel carattere esclusivo ritenuto necessario per adattarsi a una moderna definizione di monoteismo.

Si ritrovano molti riferimenti a «dio» e «al dio» nei testi della letteratura egizia, specialmente nelle opere che forniscono insegnamenti. In alcuni casi, tali componimenti possono fare riferimento a una divinità locale oppure al re, ma più spesso questi testi riguardano direttamente Ra oppure Pra (il sole). Spesso la divinità viene invocata con il titolo di *neb-er-djer* («signore fino ai confini del mondo, signore universale») e in effetti può sembrare praticamente trascendente, quale risulta appunto nell'*Insegnamento per Merikara*, già precedentemente citato. L'unica precisazione importante che manca a questo concetto è costituita dall'affermazione che non esiste nessun altro dio, ma, naturalmente, la stessa osservazione potrebbe valere anche per la Bibbia ebraica e per il Nuovo Testamento. La fonte principale tanto per la dottrina monoteistica ebraica quanto per quella cristiana, infatti, risiede nella tradizione, ma proprio questa, appunto, manca del tutto alla religione egizia. In assenza di una tradizione, infatti, la presenza di così tante forme diverse di culti e di movimenti, la venerazione dei santi e il libero uso di espressioni quali «dio» e «simile a dio» per indicare gli eroi popolari, tutti questi fattori finiscono per mettere in dubbio quella visione monoteistica che viene generalmente accettata e che è tipica della civiltà e delle moderne religioni occidentali. Per quanto concerne, invece, l'eresia professata da Akhenaton, la situazione si presenta in qualche modo differente; dal momento che l'*Inno ad Aton* afferma che non esiste altro dio accanto (oppure simile) ad Aton, infatti, viene di fatto sferrato un attacco contro tutte le altre divinità e contro l'uso della forma plurale «dei», e lo stesso Akhenaton in seguito viene chiaramente considerato alla stregua di chi ha tentato di infrangere un sistema religioso già perfettamente costituito. Più verosimilmente, in questo periodo la nozione di monoteismo era realmente presente, almeno nella mente di qualcuno, anche se poi venne allontanata con una certa violenza. Attraverso un processo che univa i nomi e gli attributi propri di diverse divinità per formare nuovi e potenti dei, gli

Egizi aumentarono la distanza tra gli dei supremi e tutti gli altri. Ra-Atum, Amon-Ra e Pra-Harakhte furono così considerati, ciascuno nella propria epoca, le divinità incontestabili della nazione.

Probabilmente secondo per importanza dopo quello delle grandi divinità nazionali era il culto del dio dei morti, che si sviluppò in un'epoca molto antica, ovviamente dall'unione di diverse distinte devozioni. Il culto di Osiride, originario dalla città di Busiris, sostituì quelli di Khentyimentiu («il primo degli occidentali») e di Wepwawet («colui che apre le porte»), rispettivamente di Abido e di Siut. Nella maggior parte dei testi della letteratura funeraria, inoltre, il culto di Osiride si trova confuso con quello di Ra e, almeno in un caso, arrivò quasi a fondersi in un'unica forma. Quando però la devozione per Sokar divenne un elemento importante della letteratura funeraria, dapprima relativa ai soli faraoni e in seguito estesa a tutta la letteratura del medesimo ambito del Nuovo Regno, questa devozione portò forse, verso la fine di quello stesso periodo, a una forma definitiva di sincretismo tra Ptah-Sokar-Osiris-Tatenen.

Il culto di Osiride permeava certamente quasi tutti gli aspetti della cultura egizia. Statue di Osiride decoravano i cortili dei templi e le stanze di Osiride sono una importante caratteristica dei templi funebri. A chiunque possedesse un libro di letteratura funeraria era dato il titolo di «Osiride», mentre qualsiasi defunto nominato sulle pareti di una tomba oppure su di una stele portava l'epiteto di «parola veritiera» oppure di «giustificato»; con queste espressioni si alludeva all'esito del suo ultimo giudizio al cospetto di questo grande dio. Questo stretto rapporto tra Osiride e la morte, la risurrezione, la fertilità e il Nilo interessava chiunque e ciò spiega perché il suo centro di culto di Abido, dove si riteneva fosse stato sepolto, divenne la più importante meta di pellegrinaggio del Paese.

Il sovrano regnante generalmente prendeva il nome di «dio buono», mentre il re defunto quello di «grande dio». Tuttavia è motivo di dibattito appurare se la morte effettivamente elevasse la condizione del re. In quanto personificazione o incarnazione del dio Horus, il faraone già da vivo veniva ritenuto una grande divinità e perciò si rendeva pubblica e si accettava già una buona parte della dottrina relativa alla sua condizione divina e alle sue prerogative. Certamente il re che istruiva Merikara era consapevole dei propri limiti personali, molto più di quanto non lo sarebbero stati Sesostri III oppure Ramsete II. Si dovrebbe comunque esaminare tale concezione nella sua globalità, considerando di volta in volta le varie modalità in cui si è realizzata, le diverse epoche e i differenti uomini che l'hanno promossa. Se prendiamo in considerazione, per esempio, le tante persone che si prefiggevano quale proprio traguardo nell'aldilà il raggiungimento di qualche cosa che si avvicinasse o addirittura fosse identico alle mete dei loro re, forse un numero maggiore di uomini rispetto a quanto alcuni studiosi moderni sono oggi disposti a ritenere prestavano fede alla divinità del proprio sovrano e alla loro propria potenziale divinità. Naturalmente non mancano le eccezioni: il *Canto dell'arpista nella tomba del re Antef* e la *Storia dell'Uomo che era stanco della vita*, per esempio, riflettono entrambi la propria disperazione verso l'aldilà. Alcuni re furono assassinati e tutte le tombe reali furono saccheggiate. Consapevoli della difficoltà di rendere sicure le loro sepolture, gli Egizi fecero ricorso a incredibili massi di pietra, passaggi segreti nascosti, trabocchetti, scorte di guardie di sicurezza e anche alla magia e alle maledizioni. In un certo senso, tutti questi sarebbero stati tentativi messi in atto dai credenti per ostacolare gli empi.

Alcuni uomini, anche personaggi di rango non reale, ottennero comunque una condizione di divinità di molto superiore a quanto avveniva ordinariamente. Il culto dei sovrani defunti non sarebbe in genere sopravvissuto alla dotazione del loro complesso funerario, ma Amenophi I, insieme alla madre Ahnmose Nefertari, continuò per secoli a essere venerato dagli artigiani di Deir al-Medineh perché considerato un grande protettore o un santo del luogo. L'architetto della piramide a gradini di Djoser a Saqqara, Imhotep, fu divinizzato e il suo culto acquistò maggiore popolarità circa duemila anni dopo la sua morte: fu venerato con il titolo di saggio e fu addirittura identificato con il dio greco Asclepio. Anche un altro architetto e sapiente, Amenhotep figlio di Hapu (l'epiteto secondo la tradizione fa parte del suo nome), fu oggetto di una straordinaria venerazione. Sembra, in breve, che gli Egizi abbiano distinto le divinità in diversi livelli, cui sarebbero corrisposti altrettanto vari gradini di santità, ma sembra che utilizzassero solamente un termine, *netjer*, per esprimere tutte queste distinzioni.

Non sembra che il culto degli animali sia stato un elemento significativo in nessuna delle diverse forme della religione degli Egizi. L'uso di animali, peraltro, per rappresentare alcuni attributi degli dei, oppure le divinità stesse, ritorna con una certa frequenza, ma per le opere d'arte a carattere più marcatamente religioso l'importanza di tali raffigurazioni è chiaramente fondamentale per differenziare questi dagli dei principali. Il legame convenzionale del falcone con Horus, del falcone e del disco con Ra, della vacca con Hathor, del babbuino oppure dell'ibis con Thot, dello sciacallo con Anubi, del coccodrillo con Sobek e del montone con Amon-Ra in genere veniva riconosciuto in tutto il Paese e in tutte le epoche successive a quelle in cui tali associazioni si erano create, mentre rappresentazioni

strettamente antropomorfiche avrebbero ingenerato confusione. È possibile però che per alcune rappresentazioni rituali i sacerdoti abbiano indossato maschere animali degli dei e recitato le parole attribuite agli dei in numerosi rilievi dei templi. Il cobra Edjo di Buto e l'avvoltoio Nekhbet di Al-Kab si trovano solitamente rappresentati in forma totalmente animale, ma erano divinità protettrici del re dell'Alto e del Basso Egitto e sotto questa forma incutevano un maggior timore. La divinità di Seth, spesso malevola, ma a volte protettrice, si trova invece rappresentata in forma sia parzialmente che totalmente animale, anche se già nell'antichità, al pari di quanto avviene oggi, non si capiva esattamente di quale animale si trattasse. Maiale, ippopotamo, asino, segugio e giraffa sono tutte ipotesi plausibili in base a diversi documenti e rilievi. Esseri maligni oppure demoni si presentano spesso in forma composita, creature fantastiche che devono essere armate di coltelli per diventare veramente minacciose. Al serpente maligno Apophis, forse il demone più importante, viene impedito di attaccare il dio sole attraverso numerose formule del serpente, ma è anche cacciato dalle lance, dagli archi e dalle frecce delle divinità protettrici come i quattro figli di Horus (Imesty, Hapi, Duamutef e Khabeksenuef) che sono anche gli dei protettori rappresentati sui vasi canopici che contenevano gli organi interni dei defunti mummificati.

Anche se buoi e animali di taglia inferiore comparivano tra le offerte fatte agli dei nei loro templi, il toro Api, che era simbolico e sacro a Ptah nel Nuovo Regno e anche in seguito, godeva di una posizione assai speciale e sarebbe stato considerato da molti come la personificazione di un dio in terra. Le sepolture di ogni discendente del toro Api (e, per ciascuno, della madre) erano celebrate con grande solennità. Poi, nel periodo greco, la proliferazione di cimiteri per gatti mummificati, consacrati sia a Bast che a Paket, di coccodrilli sacri a Sobek, di ibis sacri a Thot e a Imhotep, di babbuini sacri a Thot e di falconi sacri a Horus interessò ogni parte dell'Egitto, al punto che la domanda per alcuni di questi animali come offerte votive cominciò a superare la quantità disponibile; a volte chi pensava di aver acquistato vasi con animali mummificati, in realtà lasciava da seppellire nelle enormi catacombe presso i luoghi sacri semplicemente vasi sigillati pieni di sabbia.

La magia naturalmente era un aspetto significativo della vita egizia. Di nuovo, come abbiamo osservato nell'*Insegnamento per Merikara*, la magia era considerata un dono del grande dio Ra. C'era una dea chiamata Weret-Hekau (Grande dea della Magia) e diversi testi fanno riferimento a libri che contengono la conoscenza segreta di Thot, che i Greci in seguito identificarono con Hermes e la cui leggendaria conoscenza è ancora oggi ricercata da certi gruppi (si pensi, per esempio, ai Rosacroce). Gli Egizi avevano formule magiche ritenute capaci di prolungare la vita, di mutare il destino, di aiutare in amore e di combattere qualunque male, fisico o mentale. In un tipo di incantesimo amoroso troviamo una combinazione di supplica e di minaccia:

> Salute a te, Ra-Harakhte, padre degli dei!
> Salute a voi, Sette Hathor, che siete adorne di lacci di filo rosso!
> Salute a voi, dei tutti del cielo e della terra!
> Orsù fa' in modo che la tale [nome] figlia del tale mi segua,
> come un bue l'erba, come una balia i suoi bambini, come un pastore il suo gregge!
> Se voi non fate sì che lei mi segua, allora io incendierò Busiris e brucerò Osiride.

Alcune formule magiche sono sopravvissute nei testi funerari, alcuni riferimenti invece compaiono nella letteratura e molto si trova nei testi medici. Le rubriche dei capitoli del libro *Che il mio nome fiorisca*, del Nuovo Regno, spesso ci forniscono utili informazioni per ricostruire le antichissime origini di queste formule per la trasformazione e per la glorificazione e forniscono anche istruzioni relative ai riti che accompagnavano la recitazione delle formule. In alcuni casi si richiedeva la totale segretezza e spesso incontriamo l'affermazione che una particolare formula era stata provata e verificata un milione di volte. Il capitolo 64 del libro *Che il mio nome fiorisca* porta il seguente titolo: *Il capitolo che racchiude in uno solo tutti i capitoli del libro Che il mio nome fiorisca*. La sua rubrica aggiunge:

> Se il defunto conosce questo capitolo, sarà potente sia sulla terra che nell'oltretomba e porterà a termine con successo ogni azione di un uomo vivo. È una grande protezione che è stata data da Dio. Questo capitolo è stato trovato nella città di Ermopoli su un blocco di ferro proveniente dal meridione, che è stato intarsiato con veri lapislazzuli dal principe Hordedef, giustificato [cioè morto], sotto i piedi del dio durante il regno della sua maestà, il re dell'Alto e del Basso Egitto, Menkaure, giustificato. Il principe Hordedef lo trovò mentre era in viaggio per compiere un'ispezione dei templi. Era accompagnato da un Nakht, il quale si prese cura di rendergli comprensibile il testo e poi, quando si rese conto che si trattava di qualcosa di molto misterioso, mai visto oppure mai preso in considerazione prima d'ora, lo portò al re come un oggetto meraviglioso.
> Questo capitolo sarà recitato da un uomo ritualmente mondo e puro, che non ha mangiato carne di animali oppure di pesci e che non ha avuto rapporti con donne. E tu foggerai uno scarabeo di pietra verde, con un anello placcato in oro, che sarà posto sul cuore di un uomo e che compirà per lui l'apertura della bocca. E tu lo ungerai con un *contro-unguento* e reciterai su di lui queste formule...

Le parole che seguono ripresentano la formula del cuore del capitolo 30. La scoperta del testo da parte di un saggio così famoso e in un posto altrettanto significativo naturalmente doveva accrescerne il valore.

Quei testi medici egizi che si occupavano di procedimenti chirurgici tendevano in effetti a essere ragionevolmente scientifici, ma per la stragrande maggioranza degli alimenti destinati agli uomini, di cui si parla in moltissimi trattati medici, gli Egizi si affidavano alla magia (pozioni, cataplasmi oppure unguenti applicati con formule scritte o recitate). Emicranie e disordini gastrici sono bersagli comuni e si ritrovano lunghe serie di formule per sollecitare il parto, che richiamano il travaglio di Iside, quando diede alla luce Horus.

La magia, inoltre, era anche usata nei *Testi di Maledizione*, che gli Egizi escogitarono per vincere nemici forse troppo forti per essere vinti con qualunque altro mezzo. Queste ciotole oppure statuette, su cui veniva scritta una gamma piuttosto convenzionale di nomi di nemici stranieri e interni dell'Egitto, insieme a tutti i cattivi pensieri, parole e azioni, venivano deliberatamente frantumati per cercare di distruggere qualunque persona e oggetto che si trovasse su di esse elencato.

Il rituale dell'apertura della bocca, a cui abbiamo già fatto cenno in precedenza, era un rito magico per riportare alla vita mummie e altre raffigurazioni di uomini. I ritratti scolpiti (chiamati teste di riserva) deposti nelle tombe a mastaba dell'Antico Regno erano considerate una sorta di controfigure magiche. Si pensava, infatti, che la cancellazione del nome e della raffigurazione di un uomo dalle statue, dalle stele e dalle pareti delle tombe e dei templi fosse un espediente per eliminare magicamente quella persona. I testi di certe tombe riportano geroglifici che raffigurano alcuni animali divisi a metà o trafitti dalle lame, per impedire che costituissero un pericolo per il defunto. I nomi degli uomini coinvolti nella congiura di palazzo contro Ramsete III furono spesso sostituiti, nei documenti ufficiali, con nomi il cui suono risultasse sgradevole, essenzialmente perché non sopravvivesse la memoria del malvagio. In questa stessa congiura risultava apparentemente coinvolta anche la magia, perché i cospiratori plasmarono alcune immagini di cera. Non risulta chiaro, tuttavia, in quale maniera queste immagini dovessero essere precisamente impiegate.

Oltre alle teste di riserva e alle statue-*ka*, il defunto nella sua tomba aveva una scorta di statue di servi. Nei periodi più antichi, i servi venivano rappresentati nell'atto di fare esattamente ciò che avrebbero fatto nella vita, ma nel Nuovo Regno venivano raffigurati semplicemente come figure mummificate, su cui era riportato il capitolo VI del libro *Che il mio nome fiorisca*. Tale capitolo riporta la formula magica che afferma che, se il morto viene richiamato per fare qualche lavoro nell'oltretomba, come per esempio spostare la sabbia da un tumulo all'altro, l'«interrogato» (la statuetta) risponderà che è pronto a farlo. Un genere diverso di magia si ritrova invece nell'*Inno del cannibale* e in alcune espressioni dei *Testi delle Piramidi* (273s.). In quest'ultimo testo il re defunto si accinge a divorare le divinità, sia per dimostrare che grazie alla morte egli ha ottenuto potere su di loro, sia per acquisire la loro forza e i loro attributi.

Religione popolare e devozione personale. Tra i numerosi amuleti utilizzati dagli Egizi, alcuni si distinguono e meritano una maggiore attenzione. Probabilmente l'amuleto meglio conosciuto e il simbolo più noto sono quelli rappresentati dal segno *ankh*, il geroglifico che indica la vita, nella maggior parte dei casi presentato come dono degli dei agli uomini. Ma notevolmente più importante per gli Egizi era l'occhio-*Udjat*, l'occhio di Horus, che costituiva il simbolo del sacrificio sopportato da Horus nella sua lotta per vendicare l'assassinio del padre. Questo occhio veniva usato per contrassegnare qualsiasi offerta o sacrificio e anche per rappresentare le divinità del sole e della luna e le loro barche. Occhi di falcone analoghi si trovavano anche sulla parte anteriore dei sarcofagi risalenti al Medio Regno, probabilmente con lo scopo di permettere al morto di vedere; allo stesso modo, si decideva anche di porli sulle prue delle navi e sugli involucri delle mummie per respingere il male.

Lo scarabeo era un simbolo dal preciso significato religioso, ma veniva spesso usato anche con una finalità assolutamente pratica, quale quella di rendere agevole l'identificazione delle persone, dal momento che questo oggetto fungeva da sigillo e riportava il nome del suo proprietario sulla parte piatta, quella inferiore. Alcuni scarabei, inoltre, presentano decorazioni ornamentali e in moltissimi casi si trovano incisi alcuni nomi di faraoni, solitamente quelli di Tutmosi III oppure di Ramsete II. Lo scarabeo, però, era di per sé un simbolo del dio del sole, apparentemente derivato dall'immagine di questo coleottero che spinge lentamente una nutriente palla di sterco. La parola egizia che indicava questo coleottero era *kheper*, omonimo del vocabolo che significava «il venire all'essere» oppure «l'accadere» e tale termine divenne anche il nome della divinità del sole del primo mattino. Ra, invece, rappresenta il sole potente e luminoso del mezzogiorno e Atum il sole vecchio e debole della sera.

Sembra che in un primo momento due altre figure simboliche, spesso presenti sugli amuleti, siano state associate a divinità domestiche e abbiano assunto un ruolo particolarmente importante proprio perché erano poste in stretta relazione con la fertilità e con la felice conclusione della gravidanza. Si tratta dei simboli del

dio Bes, un babbuino bizzarro oppure una scimmia dal volto umano, e della dea Taweret, raffigurata nella femmina di un ippopotamo o di un coccodrillo (per nulla affascinante), ritta sulle zampe posteriori con un altro amuleto in mano, il nodo di Iside. È probabile che le donne si servissero degli amuleti della dea rana, Heket, e del nodo di Iside con una intenzione molto simile. Anche la piuma di Maat (la Verità o la Giustizia) costituiva un simbolo per indicare l'ordine e, nelle innumerevoli scene in cui si vede il re mentre dona a qualche divinità la statuetta della dea che indossa la piuma e siede sopra un cesto, il re dichiara e promette di mantenere l'ordine sulla terra a favore di tutti gli altri dei. Le paffute figure ermafrodite di Hapy sono un simbolo della fertilità del Nilo in piena e spesso sono rappresentate nell'atto di legare insieme la pianta di carice dell'Alto Egitto e il papiro del Basso Egitto.

Anche le numerose stele e le offerte votive lasciate nei centri di culto ci offrono una adeguata testimonianza della devozione degli Egizi. Su molte stele, infatti, veniva incisa una preghiera indirizzata al dio del luogo e su alcune erano raffigurate una o più orecchie, quasi per supplicare la divinità di prestarvi una particolare attenzione. Inoltre, dal momento che la gente comune non aveva accesso alla divinità posta all'interno del suo tempio, essa aveva all'esterno, ma pur sempre dentro i recinti sacri, i suoi santuari, le sue statue e i suoi rilievi preferiti, che raffiguravano il dio (spesso Amun) mentre «ascolta le sue preghiere». Se si aveva pazienza, si poteva aspettare il dio durante le processioni, in concomitanza con le feste più importanti. Durante queste occasioni, in genere si approfittava per sottoporre alle divinità delle richieste e il cenno del capo del dio, forse aiutato dal movimento delle spalle degli uomini che ne trasportavano il simulacro, veniva considerato un significativo responso oracolare. In parecchi testi si trovano citati il «potere» oppure la «manifestazione» di una divinità in concomitanza con la punizione per un'offesa (per esempio essere accecato per aver mentito) oppure come una forza che costringe una persona a ritrattare una precedente dichiarazione. Alcune donne, soprannominate «le ben informate», erano in grado di usare i loro poteri per fare scongiuri oppure per ottenere guarigioni. Gli Egizi attribuivano grande importanza ai presagi: si interpretavano sogni molto diversi come buoni o cattivi e, almeno a partire dall'epoca tarda, esisteva un calendario dei giorni fasti e nefasti.

Un ultimo elemento che caratterizza la religiosità degli Egizi e anche la loro fede nella magia è dato dalla presenza assai frequente, sia su stele che su graffiti, di una lista delle buone azioni compiute dallo scrivente. Tale lista recava poi in calce la richiesta che ogni passante che leggeva il testo pronunciasse il nome dello scrivente e la formula «Mille pani, birre, buoi e polli». In questo modo, infatti, si riteneva che un giorno l'autore dello scritto, grazie alla magia, avrebbe ricevuto tutte queste offerte, presentate secondo un elenco stereotipato. Gli Egizi avevano una grandissima fiducia nella parola, sia scritta che pronunciata, e un particolare rispetto per le cose sacre. Una donna di Deir al-Medineh accusata di aver rubato un attrezzo a un operaio aggravò enormemente la sua colpa quando prestò falso giuramento: si scoprì subito dopo che non aveva solamente sottratto un attrezzo, ma anche un vaso dal tempio.

I templi. I sacerdoti e le sacerdotesse dell'antico Egitto costituivano un'altissima percentuale della popolazione. Sembra che il faraone stesso fosse il principale intermediario tra le divinità e gli uomini. In tutti i templi viene infatti ritratto mentre presenta offerte, versa libazioni e brucia l'incenso davanti alle diverse divinità. Tuttavia non si sa esattamente quanto tempo trascorresse effettivamente per adempiere a tutti questi riti religiosi e probabilmente tale dato doveva variare da una dinastia all'altra e da un re all'altro. La scelta di delegare gran parte della sua autorità civile ai funzionari di corte lasciava probabilmente al faraone molto tempo per le attività religiose, se l'avesse desiderato. Sembra che alcuni re, tuttavia, abbiano preferito condurre spedizioni militari, forse perché ritenevano tale attività di maggiore importanza o interesse.

I sommi sacerdoti di ogni tempio assumevano titoli differenti. Il titolo a cui si faceva ricorso con maggiore frequenza era quello di *hem-netjer* (servo di dio), che i Greci traducevano con il termine di «profeta». Il grande tempio di Amon-Ra a Karnak, per esempio, era provvisto di quattro ranghi di profeti e quella di primo profeta era ritenuta una delle cariche più prestigiose del Paese. Il primo profeta, dunque, oltre ai doveri religiosi relativi al rituale quotidiano del tempio e ai riti legati a molte feste particolari, esercitava anche il suo potere temporale su una grande estensione di terra e sulla gente che la lavorava. Faceva anche da giudice nel tribunale presieduto dal visir. Alcuni raggiungevano le più alte cariche sacerdotali partendo dai livelli più bassi, grazie al riconoscimento delle loro capacità, ma poteva anche avvenire che si partisse direttamente dal vertice, sembra con l'appoggio del re. Spesso i principi della famiglia reale detenevano la carica di sommo sacerdote del tempio di Ptah a Menfi. A Tebe la carica di sommo sacerdote era sovente ereditaria e divenne una base di potere da cui partire per rivendicare e ottenere la sovranità sull'intero Paese (XXI dinastia).

Poco si sa sui profeti di rango inferiore, anche se sembra che la carica di secondo profeta in un caso sia stata attribuita a una regina, Akhmose Nefertari della XVIII dinastia, vuoi perché esercitasse personalmente

quella funzione, vuoi perché la facesse esercitare a qualcun altro. In seguito, un famoso quarto profeta di Amon, Montuemhet (XXVI dinastia), si trovò a rivestire contemporaneamente anche la carica di governatore di Tebe e probabilmente fu grazie a quella sua posizione che ottenne la sua grande ricchezza e il suo prestigio. Non si è peraltro in grado di stabilire se qualcuno di questi prestanome e di questi amministratori fosse anche un dotto teologo.

Gli scribi dei templi, esperti degli scritti sacri, venivano chiamati *chery-henb* («sacerdoti lettori»). Era loro compito interpretare i presagi e i sogni, conoscere le formule magiche che potevano tornare utili per ogni eventualità e leggere i testi necessari per i riti di imbalsamazione e di sepoltura. Gli scribi molto probabilmente fornivano anche le copie dei testi funebri con cui la gente voleva essere sepolta e svolgevano essi stessi la funzione di medici oppure fornivano le formule magiche di cui i medici si servivano.

In tutti i templi, la maggior parte dei compiti di scarsa importanza dipendeva dal contributo dei fedeli. Tutti sarebbero stati chiamati a svolgere il loro servizio mensile e, visto che la popolazione era normalmente divisa in quattro sezioni, questo significava che ci sarebbe stata un'alternanza, ma che, comunque, tutti avrebbero prestato il loro servizio per tre mesi all'anno. Questi sacerdoti comuni (*wabu*, i puri) si rasavano il capo, si lavavano di frequente nei laghetti sacri vicino ai templi e mantenevano la purezza rituale per poter servire il dio nella sua dimora. Svolgevano mansioni di portieri, di sorveglianti e di assistenti, presenziavano a offerte e riti e probabilmente aiutavano a pulire, a lucidare, a dipingere e a spostare gli oggetti.

C'era naturalmente una notevole differenza tra i templi di culto cittadini e quelli dei complessi funerari. Questi ultimi, infatti, nacquero a partire da cappelle più piccole costruite su tombe a stele, le quali, a loro volta, si erano sviluppate dalle piccole nicchie per le offerte nelle tombe a mastaba dell'Antico Regno. Le offerte, che dovevano essere lasciate presso le cappelle dei nobili oppure presso i templi dei re, erano accompagnate da donazioni e i sacerdoti che amministravano le donazioni erano chiamati *hemu-ka* (servi del *ka*). Se tra le donazioni c'erano dei terreni, quanto si sarebbe prodotto dai campi avrebbe fornito le offerte e le rendite per i singoli sacerdoti. Questi avrebbero anche beneficiato delle offerte non consumate che si procuravano quotidianamente. Tali donazioni, poi, diventavano una parte importante della proprietà personale e perciò si registrava la tendenza ad accumularle per poi lasciarle agli eredi.

Le donne in tutte le epoche della storia dell'Egitto condivisero almeno qualche responsabilità sacerdotale e godettero di titoli sacerdotali. Nell'Antico Regno, molte donne erano sacerdotesse di Hathor, di Neith oppure di Nut. All'inizio del Nuovo Regno, le mogli dei grandi faraoni erano anche «mogli del dio Amon» e in virtù di questo loro titolo davano alla luce il successivo figlio del dio, ma partecipavano anche, insieme ai sacerdoti, ai riti del tempio. Naturalmente Hatshepsut divenuta faraone (assunse il titolo al maschile e portava addirittura una barba finta) era anche sacerdote, ma si noti il fatto che Nefertiti compare da sola o accompagnata dalla figlia, mentre fa offerte al suo dio, Aton. Le mogli dei nobili e anche le operaie di Deir al-Medineh erano molto spesso chiamate a cantare in onore di Amon e sulle tombe erano raffigurate con i due simboli di questo mestiere, il sistro e il sonaglio *menit*, con cui provvedevano all'accompagnamento musicale per i riti, sia nei grandi che nei piccoli templi. Le donne in genere svolgevano anche le funzioni di sacerdotesse del *ka* e di prefiche professioniste. Verso la fine del Nuovo Regno le mogli dei sommi sacerdoti di Amon ricevevano il titolo di prima concubina di Amon-Ra, ma, pur essendo al corrente del fatto che avevano una grande influenza, tuttavia non si sa precisamente quali responsabilità religiose avessero. Durante la XXI dinastia, alle figlie dei primi profeti di Amon venne attribuito il titolo di «moglie del dio» e allora, per ottenere un maggior controllo sulla parte meridionale del Paese, i re dei Taniti assegnarono questa carica alle loro figlie. La tappa successiva di questo processo evolutivo è rappresentata dalla creazione di una nuova carica, quella della Divina Adoratrice, derivata appunto da quella di moglie del dio; questa nuova posizione risulta chiaramente superiore al ruolo stesso ricoperto dal sommo sacerdote. Dal momento che la Divina Adoratrice doveva rimanere vergine, per la successione veniva adottata una delle figlie del re.

Il tempio in Egitto era la casa del dio, la sua dimora sulla terra o, almeno, quella della sua principale statua di culto. Il rituale che veniva celebrato quotidianamente in onore di una divinità all'interno del suo tempio era limitato a pochi sacerdoti presenti: si avvicinavano al santuario, aprivano il sacrario, toglievano la statua, la svestivano, la lavavano, la incensavano, le facevano offerte, la rivestivano con indumenti puliti, la rimettevano al suo posto, chiudevano ermeticamente il sacrario e indietreggiavano, cancellando con cura le proprie impronte. Anche se i fedeli non avevano la possibilità di partecipare a questo rituale quotidiano, potevano tuttavia vedere la divinità in occasione di feste speciali, quando il suo simulacro avrebbe lasciato il tempio. In occasione della Festa di Opet, la statua e il sacrario del dio Amon-Ra venivano tolti dal santuario del tempio di Karnak e posti su una barca che veniva alzata e traspor-

tata a spalle dai sacerdoti con delle stanghe e poi trasferita su un mezzo adatto al trasporto sul fiume per un viaggio di due miglia fino al tempio di Luxor, il tempio meridionale, dove sarebbe rimasta fino al viaggio di ritorno. La bellissima Festa della Valle, invece, comprendeva il viaggio di Amon-Ra attraverso il fiume fino alla parte occidentale di Tebe, dove avrebbe visitato i principali templi; lungo il tragitto si compivano numerose soste presso piccoli templi e stazioni intermedie. Oltre a queste grandi feste in onore di Amon-Ra e di cui troviamo una buona documentazione presso i templi di Luxor e di Karnak, il tempio funerario di Ramsete III a Medinet Habu ci offre invece alcune testimonianze, illustrate in maniera dettagliata, sulle processioni che si effettuavano in concomitanza con le feste in onore di Min e di Sokar.

Mitologia. La mitologia è presente in quasi tutto il materiale che ci è pervenuto dall'antico Egitto. I testi religiosi, storici, letterari, medici, legali oppure semplicemente di corrispondenza privata, contengono tutti allusioni mitologiche. Oggetti d'arte di ogni genere e di ogni misura e manufatti di tutti i tipi facevano ricorso a simboli mitologici facilmente riconoscibili. Tuttavia tale circostanza non significa affatto che per gli Egizi ogni oggetto dovesse avere un fine rituale, oppure che gli Egizi avessero una mentalità chiusa, in un certo modo a senso unico, ma piuttosto dimostra quanto la mitologia e la religione avessero permeato la cultura e, al tempo stesso, quanto gli artisti e gli artigiani sapessero mettere a frutto le prospettive aperte da tale fenomeno per ricavarne del guadagno.

Perciò non deve affatto meravigliare la scoperta che in nessuna località si esponessero minuziosamente e si raccogliessero i racconti mitologici egizi, ma senza dubbio esistettero diverse tradizioni che venivano tramandate oralmente e che generalmente erano ben conosciute. Le biblioteche dei templi, che durante l'epoca tarda erano chiamate «case della vita», sicuramente conservavano i testi magici e probabilmente dovevano anche custodire molti testi e trattati di natura rituale, storica e teologica. Molte di tali opere contenevano anche materiale mitologico, ma nessuna di queste, in realtà, riportava un titolo simile a *mitologia egizia*. Tuttavia è possibile che siano esistiti alcuni testi che si occupavano in maniera specifica di un solo tipo di culto oppure dei rituali legati a un'unica località, come risulta dal Papiro Jumilhac. I miti cosmogonici, che venivano scelti per essere utilizzati nella letteratura funeraria e di cui in precedenza è stata offerta una breve sintesi, venivano inseriti tra i *Testi delle Piramidi* non tanto perché descrivessero il potere del re, la sua genealogia oppure gli obiettivi che il faraone si proponeva, ma piuttosto perché illustravano, o meglio perché giustificavano le altre divinità. Tuttavia anche i testi conservati nei templi in cui si parla di una sola divinità racchiudono un certo interesse perché, pur presentando poche informazioni di natura mitologica, tuttavia presuppongono da parte degli scriventi una conoscenza molto ampia di tali argomenti.

Alcuni testi, tra cui si possono citare il *Racconto dei due fratelli* e il *Racconto di Verità e Menzogna*, si possono definire in buona misura mitologici, anche se l'intenzione di chi li ha composti non era quella di comporre un'opera di carattere mitico. Il *Racconto della disputa tra Horus e Seth per l'eredità di Osiride* è costituito da un impianto interamente mitologico, ma, al tempo stesso, rappresenta una parodia del mito reale e forse anche un sofisticato attacco all'intero pantheon divino. Invece il *Mito della distruzione degli uomini* lascia trasparire un intento un po' più serio, in quanto rappresenta gli uomini totalmente in balia delle divinità, nel momento in cui le divinità decidano di ostacolarli. In particolare, in questo mito Hathor veniva mandata a uccidere gli uomini perché questi avevano ordito dei complotti alla presenza di Ra, ma Ra decise di salvarli facendo della birra rossa come il sangue per ingannarla e distrarla. La dea allora divenne talmente ubriaca da non riuscire a vedere gli uomini e quella che era cominciata come una storia relativa alla punizione di una colpa diventa invece una spiegazione eziologica sul motivo per cui durante la festa di Hathor si usava bere fino a ubriacarsi. Un altro interessante documento risalente al periodo tolemaico è il Papiro Jumilhac, nel quale si racconta tutta la storia religiosa, in gran parte di natura mitologica, dell'altrimenti poco conosciuto XVIII *nomo* dell'Alto Egitto.

Sopravvivenze. Non sembra che la religione egizia abbia subito considerevoli mutamenti in seguito alle influenze da parte dei popoli stranieri. Nel Nuovo Regno furono in verità introdotte nel pantheon egizio numerose divinità asiatiche, tra cui Reshef, Kadesh, Anat e Astarte. Un testo quale la *Leggenda di Astarte e del mare*, per esempio, è stato proposto quale caso emblematico di un prestito egizio desunto dal *Poema di Baal* di Ugarit. Tuttavia, in realtà, quanti si contrappongono a questa ipotesi e si mostrano favorevoli, invece, a sottolineare la natura autenticamente egizia della maggior parte dei contenuti di questo testo, fanno notare che l'unica variazione è costituita solamente dai nomi delle divinità principali, che sono stati cambiati in quelli di famose divinità semitiche. Il dio cananeo Baal, infatti, veniva regolarmente identificato con Seth e in seguito molte divinità greche subirono questo medesimo processo di identificazioni con divinità egizie più antiche (per esempio Hermes-Thot, Efesto-Ptah, Min-Pan). Le aretalogie isiache che ci sono state conservate in lingua greca, inoltre, presentano alcune descrizioni della dea che si po-

trebbero far risalire ad antecedenti egizi, ma sembrerebbe che, in massima parte, la composizione di tali testi sia stata essenzialmente greca. Molti studiosi, inoltre, hanno individuato alcune analogie tra l'egizio *Inno ad Aton* e i *Salmi* biblici, tra l'*Insegnamento di Amenemope* e i *Proverbi*, oppure tra le raccolte egizie di canti d'amore e il *Cantico dei cantici*. Se questi fossero esempi di prestiti (ma ciò non è universalmente accettato), allora in ogni caso si tratterebbe di prestiti da testi egizi un po' più antichi.

All'interno del patrimonio dell'antico Egitto di natura religiosa che si è conservato fino a noi, sicuramente va annoverata la lingua usata fino a oggi nella liturgia cristiana copta, che rappresenta la fase più tarda dell'idioma dell'antico Egitto, benché sia scritto con i caratteri dell'alfabeto greco. Nella decorazione degli antichi tessuti copti utilizzati come abiti da cerimonia, erano incorporati i segni dell'*ankh* e gli occhi *udjat*. Inoltre, come già si è osservato, si possono chiaramente attribuire all'Egitto tanto l'istituzione del monachesimo, nella sua forma sia eremitica che cenobitica, quanto la più antica regola monastica. Anche l'ipotesi che il tardo culto di Iside abbia avuto qualche influenza sulla storia della Vergine Maria oppure che la storia della morte e della resurrezione di Osiride abbia influenzato il racconto evangelico della vita di Cristo susciterebbe veementi contestazioni da parte di molti cristiani. In ambito dottrinale, si è avanzata l'ipotesi che le triadi egizie (come quella di Amun, Mut e Khonsu di Tebe) abbiano influenzato la concezione della Trinità e della Sacra Famiglia e che le descrizioni del Campo di Hetep e dei luoghi oltremondani del tormento rappresentino degli antecedenti dei concetti di Paradiso e di Inferno. Un po' meno controversa sarebbe la questione dell'influenza egizia sulle dottrine della resurrezione del corpo e della comunione dei santi. I tradizionali temi del ritrovamento di Mosè bambino sulla riva del fiume e i luoghi visitati dalla Sacra Famiglia durante il viaggio in Egitto sono in effetti molto antichi, ma la loro attendibilità storica è discutibile. Fra le tradizioni che invece si sono conservate fino all'epoca moderna si possono annoverare l'impiego di prefiche ai funerali, le visite alle tombe e le pratiche di lasciare offerte di cibo e di bruciare incenso durante le funzioni religiose. Anche le credenze, attestate in epoca moderna, relative all'esistenza di demoni e di spettri hanno certamente origini antiche, mentre le moderne processioni di Luxor, in cui si trasportano imbarcazioni per la festa del santo musulmano Abul Hagag, costituiscono chiare reminiscenze di quelle antiche feste.

Conclusioni. In generale sembra che gli Egizi siano stati molto religiosi, abbiano avuto fede nell'oltretomba e abbiano dedicato gran parte delle loro energie a prepararsi ad esso. Questa loro preparazione, peraltro, interessava non solamente l'aspetto fisico della sepoltura, ma anche quello spirituale: riti, servizio del tempio, offerte, opere buone e astensione dalle azioni malvagie. Gli Egizi ritenevano di essere destinati fin dalla nascita a una particolare sorte, ma erano anche ottimisti, in quanto pensavano di poter cambiare, forse con l'aiuto di qualche divinità, una sorte eventualmente sfortunata. Desideravano una lunga vita e infine una sepoltura conforme agli usi e costumi. In larga misura desideravano continuare a vivere, dopo la morte, un'esistenza molto simile a quella che avevano vissuto sulla terra. Perciò si può affermare che si mostravano assolutamente ottimisti pensando alla propria difesa personale nel giudizio finale e alla loro capacità di raggiungere nell'oltretomba le mete più elevate.

Due sono i tratti caratteristici della letteratura religiosa egizia: il sincretismo e la possibilità di accostarsi alla realtà a partire da angolature molto diverse tra loro. Questi due aspetti forse rappresentano le tappe salienti di un processo di sviluppo caratteristico della loro dottrina. Infatti, se si considerano, per esempio, le descrizioni dell'oltretomba, si può notare che gli Egizi sapevano porre una a fianco dell'altra rappresentazioni che in realtà risultavano piuttosto distinte e che si escludevano reciprocamente, senza peraltro lasciar trasparire che una fosse migliore o più vantaggiosa rispetto all'altra; d'altro canto, però, potevano anche combinare all'interno dello stesso documento aspetti desunti da tradizioni differenti in una nuova unità, che risultasse apparentemente superiore, composita e che presentasse una sua logica interna. Forse questo era un modo per cercare di affrontare il problema di conservare il vecchio e accettare nello stesso tempo il nuovo.

Gli Egizi non credevano nella trasmigrazione delle anime, ma tra gli inni, le guide, i testi di offerta e i rituali con cui i defunti venivano sepolti vi sono molte formule per ottenere una trasformazione (spesso nelle sembianze di uccelli, forse anche per il desiderio di acquistare la loro apparente libertà). Probabilmente l'uomo egizio si preoccupava di acquistare i testi che avrebbe voluto avere con sé nella tomba con un largo anticipo, molto prima di morire. Alcuni manoscritti, infatti, potrebbero essere stati letti in anticipo dai proprietari, ma molti di questi testi risultano assai confusi nelle copie che ci sono giunte e potrebbe darsi che perciò non fossero risultati particolarmente comprensibili anche se la persona si fosse data molto da fare per cercare di leggerli. Anche gli scribi avevano seri problemi a leggere certi testi e almeno in un caso (il libro *Che il mio nome fiorisca*, cap. 17) si è tramandata una tradizione costituita da varie interpretazioni presentate sotto forma di glosse incorporate nel testo.

Gli inni forse possono offrirci elementi sufficientemente probanti per valutare il livello di religiosità e di raffinatezza proprio degli scribi-sacerdoti e dei teologi, così come dei credenti in generale, dell'antico Egitto. I brevi inni, forse soltanto degli estratti, presenti nell'antica letteratura funeraria, gradatamente si trasformarono in omaggi rivolti agli dei accuratamente costruiti, facilmente leggibili, edificanti e carichi di entusiasmo, che esprimevano sia i legami degli dei con la natura, sia il loro particolare interesse per l'umanità. L'*Inno al Nilo*, l'*Inno ad Amon-Ra*, l'*Inno ad Aton*, gli inni al sole che sorge e al sole che tramonta che sono stati rinvenuti nelle tombe dei nobili e gli inni a Osiride e a Ra raccolti nel libro *Che il mio nome fiorisca* potrebbero non essere così eccitanti e vari come il cosiddetto *Inno del cannibale*. Ma queste erano opere veramente popolari, che testimoniano la presenza, nell'antico Egitto, di una notevole ricercatezza, che non viene spesso adeguatamente riconosciuta e apprezzata dagli storici delle religioni.

BIBLIOGRAFIA

Th.G. Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Chicago 1974.
R. Anthes, *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in «Journal of Near Eastern Studies», 18 (1959), pp. 170-212.
J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975.
H.I. Bell, *Cults and Creeds of Graeco-Roman Egypt*, Liverpool 1953.
H. Bonnet (cur.), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.
J.H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912.
J. Cerný, *Ancient Egyptian Religion*, London 1952.
G. Ěnglund, *Akh. Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala 1978.
A. Erman, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und ihr Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin-Leipzig 1934 (trad. it. *Il mondo del Nilo. Civiltà e religione dell'antico Egitto*, Bari 1950).
R. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.
R. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I-III, Oxford 1973-1978.
H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religions as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948.
H. Frankfort, *Before Philosophy*, Baltimore 1954 (trad. it. *La filosofia prima dei Greci*, Torino 1963).
H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion. An interpretation*, New York 1948, 1961 (trad. it. *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1991).
Liselotte Greven, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches*, Glückstadt 1952.
J. Gwin Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult*, Leiden 1980.
E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Leipzig 1968.
E. Hornung, *Der Einer und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971 (trad. it. *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992).
E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich 1972, 1984.
H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, Berlin 1940.
H. Kees, *Das Priestertum in ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden 1953.
H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin 1956 (2ª ed.).
H. Kees, *Totenglauben und Jenseitvorstellungen der alten Ägypter*, 1941, Berlin 1956 (2ª ed.).
L.H. Lesko, *Some Observations on the Composition of the Book of the Two Ways*, in «Journal of the American Oriental Society», 91 (1971), pp. 30-43.
L.H. Lesko, *The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts*, in «Journal of the American Research Center in Egypt», 9 (1971-1972), pp. 89-101.
S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 2ª ed. 1977 (trad. it. *Gli Egizi. Gli dei, gli uomini, la cosmologia, la fede nella sopravvivenza*, I-II, Milano 1983).
S. Morenz, *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1975.
S. Morenz e D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, Berlin 1960.
A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Premier à Abydos*, Paris 1902.
D. Müller, *An early Egyptian Guide to the Hereafter*, in «Journal of Egyptian Archaelogy», 58 (1972), pp. 99-125.
E. Otto, *Das Ägyptische Mundoffnungsritual*, Wiesbaden 1960.
A. Piankoff, *Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Princeton 1955.
A. Piankoff, *The Wandering of the Soul*, Princeton 1974.
G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960.
S. Sauneron, *Les prêtres de l'Ancienne Égypte*, 1957, Paris 1988 (trad. it. della 1ª ed. *I preti dell'antico Egitto*, Milano 1961).
S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Al Qāhirah 1962.
Ursula Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, Glückstadt 1956.
K.H. Sethe, *Dramatische Texte zu den altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928.
K.H. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929.
K.H. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930.
J. Spiegel, *Das Auferstehungsritual der Unaspyramide*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Égypte», 53 (1956), pp. 339-439.
J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris 1944.
J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1961.
W. Westendorf (cur.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden 1979.
J.A. Wilson, *The Burden of Egypt*, Chicago 1951.
W. Wolf, *Das Schöne Fest von Opet*, Leipzig 1931.
L.V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968.
J. Zandee, *Death as an Enemy*, Leiden 1960.

LEONARD H. LESKO

La letteratura

Dagli albori della storia egizia e per tutti i 3.500 anni del suo splendore, le credenze e le pratiche religiose furono affidate per motivi pratici alla forma scritta. Grazie alla scrittura geroglifica, infatti, una grande innovazione introdotta dai sapienti a tutto vantaggio della burocrazia, il singolare fenomeno dello Stato nazionale creato dai faraoni ebbe l'opportunità di conservare una quantità di materiale di molto superiore rispetto a quanto mai sia stato tramandato dalla memoria di singoli o di comunità che potessero fungere da depositari dell'importante patrimonio di conoscenze della comunità stessa. Già in epoca assai antica, pertanto, la tradizione scritta in Egitto prese il sopravvento su quella orale e lo scriba diventò colui che registrava e trasmetteva tutte le produzioni intellettuali della società dei faraoni che venivano ritenute importanti. Di conseguenza, soltanto le pratiche connesse alla religione egizia «che trovavano posto negli scritti» erano ritenute conformi alle credenze e alle direttive, mentre si disdegnava quanto fosse trasmesso ancora in una forma orale. Questo era considerato semplicemente alla stregua di «narrazioni e di discorsi del popolo» e perciò era ritenuto ingenuo, iperbolico e inattendibile.

Alla luce di tali considerazioni, non deve sorprendere la notizia che nell'antico Egitto lo scriba era il perno di tutta l'amministrazione dello Stato e il membro più rispettato della comunità (Williams, 1972). Gli «scribi del libro di dio», che successivamente sarebbero stati chiamati scribi sacri e «sacerdoti lettori» (letteralmente, «coloro che hanno l'ufficio del libro»), erano presenti già dall'epoca dell'Antico Periodo Dinastico (intorno al 3000-2650 a.C.). Tuttavia è difficile accertare con precisione quale tipo di letteratura sacra trascrivessero, copiassero e custodissero tali notabili. Dal momento però che quasi tutti i testi, sia gli originali che le copie, erano scritti su papiro, non ci si deve stupire troppo se non possediamo alcun esemplare risalente all'Antico Regno (intorno al 3000-2200 a.C.) e ne abbiamo ben pochi anche del Medio Regno (intorno al 2134-1660 a.C.). Nonostante tali difficoltà, però, è possibile ricostruire qualche elemento della prima storia delle biblioteche sacre sulla scorta sia delle testimonianze riportate dai geroglifici, sia delle esigenze connesse al culto di cui abbiamo notizia. Di fatto l'autorità dominante, che si faceva forte del carattere sacro della monarchia, richiedeva che i riti relativi all'incoronazione e al giubileo fossero regolati da direttive scritte e la notevole uniformità presente nelle scene dei rilievi e nei testi che commemorano tali cerimonie nel corso di tre millenni di storia dimostra l'esistenza, già nell'Antico Regno, di prescrizioni scritte.

Altrettanta importanza, se non addirittura maggiore, rivestivano per l'antica comunità egizia due rituali strettamente collegati con il culto funebre, ossia l'offerta agli antenati e la liturgia per i defunti. La prima, presente già agli albori della storia egizia, contribuì alla formazione di una lista di offerte, ovvero di un elenco ampio e dettagliato di cibi e di altri oggetti destinati alle necessità del defunto, insieme al nome, ai titoli degli antenati e, occasionalmente, a un testo contenente alcune formule da recitarsi oralmente (Barta, 1963). La liturgia funebre, invece, rappresentò il punto di partenza per quel *corpus*, in continuo ampliamento, che gli Egizi successivamente chiamarono *sakhu* («beatificazioni [funebri]»), e che era recitato dal sacerdote lettore, nel giorno dei funerali, per aiutare il defunto ad assicurarsi un'esistenza carica di gloria nell'aldilà. Chiunque avesse potuto godere di una lista di offerte e di beatificazioni, avrebbe potuto *ipso facto* essere definito «uno spirito capace e ben equipaggiato».

La letteratura funeraria. Anche se il primo documento di carattere funebre di una certa estensione risale soltanto al 2400 a.C., a partire da quella data il genere diventa molto rapidamente uno di quelli meglio attestati nell'ambito della letteratura egizia.

I Testi delle Piramidi. La raccolta di documenti di letteratura religiosa chiamati *Testi delle Piramidi* comprende circa 760 paragrafi singoli, o «formule», scritti sulle pareti delle camere e dei corridoi di ingresso delle tombe dei faraoni (e occasionalmente anche delle regine) e che risalgono al periodo che va da Wenis (intorno al 2410-2380 a.C.) fino ad Aba (vissuto intorno al 2185 a.C.). Di per sé tale raccolta rappresenta il *corpus* di letteratura sacra più antico, e sotto certi aspetti più interessante, del mondo antico (Faulkner, 1969; Barta, 1981). Nelle epoche successive, il materiale di queste raccolte venne sporadicamente rimesso in circolazione e ricopiato, anche se sono proprio gli originali che ne rappresentano il periodo di massimo splendore. (Fin dall'inizio, tuttavia, il *corpus* si mostrava soggetto a una rapida evoluzione: gran parte del contenuto dei testi di Wenis, infatti, risulta mancante ed è stato sostituito con altro materiale dello stesso tipo proveniente dalla piramide di Pepi II [vissuto intorno al 2290-2200 a.C.]). I testi non sono disposti secondo una particolare sequenza, diversa da un generico «ordine rispettoso dei diversi momenti della funzione», dal momento in cui il corteo funebre giunge alla piramide, fino a quando il dio del sole accoglie in cielo il faraone. In genere, inoltre, l'intento soggiacente a tali documenti è apologetico, in quanto si vuole assicurare per il defunto il consenso delle divinità, in modo tale da garantirgli la sua permanenza per sempre tra loro. I *Testi delle Piramidi* comprendono inni agli dei, formule magiche, preghiere per i defunti, passi liturgici e testi rituali e contemplano quindi riti di im-

balsamazione e di purificazione, la cerimonia dell'«apertura della bocca» (per far rivivere la mummia e le statue funebri), l'incoronazione, i riti di passaggio e la liturgia dell'offerta.

Anche se questa non era comunque la loro intenzione principale, tuttavia i *Testi delle Piramidi* ci danno modo di raccogliere alcune informazioni sul culto e sul pantheon delle divinità cui era tributata maggiore venerazione durante l'Antico Regno. Sicuramente tali documenti furono opera di teologi e di scribi collegati al grande centro di culto del sole di Eliopoli, dove sorgeva la «grande dimora» del dio del sole, Ra-Atum. I sacerdoti di Eliopoli, dunque, fecero eco alla sorprendente unità politica che gli Egizi avevano raggiunto sotto l'amministrazione del faraone verso la metà del III millennio a.C., e riuscirono a operare una sintesi globale della religione della Valle del Nilo e di quella del Delta e diedero il proprio appoggio al faraone per garantirgli il viaggio nell'aldilà solare (Anthes, 1959). Pertanto i *Testi delle Piramidi* si possono considerare – pur con le dovute cautele – come una fonte per la religione egizia durante l'Antico Regno.

I Testi dei Sarcofagi. Questa raccolta di testi letterari, che comprende oltre 1.150 «formule», prendeva il nome nella lingua egizia di *Libro della giustificazione di un uomo nel regno dei morti*, e noi ne possediamo numerose copie che vengono fatte risalire al periodo che va dalla IX alla XIII dinastia (intorno al 2150-1650 a.C.). Anche se la presenza di alcuni frammenti superstiti fa comprendere chiaramente che l'originale veniva riportato su papiro, tuttavia quasi tutti gli esemplari oggi in nostro possesso sono scritti a inchiostro lungo colonne verticali (ad apparente imitazione dei *Testi delle Piramidi*) sulle superfici interne dei grandi sarcofagi di legno rettangolari caratteristici di questo periodo (Faulkner, 1973-1978). A differenza dei *Testi delle Piramidi*, però, di cui possono essere considerati uno sviluppo posteriore, i *Testi dei Sarcofagi* spesso inserivano, quale preambolo a una formula, una rubrica che riassumesse le finalità del passo stesso e alla sua conclusione ne ponevano un'altra, che fornisse alcune istruzioni per potere utilizzare la formula stessa. Questa seconda rubrica, peraltro, potrebbe far pensare che gli iniziati al culto ne facessero già uso quando erano in vita: in effetti c'è chi ha ritenuto che il *Libro delle Due Vie* fosse un manuale di iniziazione. D'altro canto, alla luce di quanto affermato nella maggior parte delle rubriche che precedevano le formule, risulta chiaro che queste erano considerate dagli antichi alla stregua di incantesimi finalizzati a eludere gli ostacoli, a combattere i pericoli e ad assicurare il benessere del defunto nella vita dell'oltretomba. Oltre la metà di tali formule, infatti, erano relative a delle trasformazioni mistiche dei defunti in animali, in divinità, in oggetti oppure in altri elementi naturali che potessero apparire desiderabili (il Nilo, il grano, l'aria e così via), e in molti casi la loro efficacia magica risultava assicurata proprio dal fatto che il defunto rivendicava a sé la conoscenza di una mitologia esoterica.

Gran parte dei *Testi dei Sarcofagi*, dunque, deriva dai *Testi delle Piramidi* e può essere ascritta a quella categoria più generale delle «beatificazioni», ma il contenuto e l'atmosfera dei *Testi dei Sarcofagi* talvolta si distaccava segnatamente dall'aura aristocratica o regale dei *Testi delle Piramidi*. Spesso, infatti, le formule dei *Testi delle Piramidi* apparivano distorte oppure venivano fraintese per adattarsi alle esigenze proprie della vita di un'epoca ormai diversa oppure, più spesso, perché non si comprendeva quale fosse stato il significato originario del testo stesso. Come i *Testi delle Piramidi*, anche i *Testi dei Sarcofagi* si erano sviluppati nell'ambito del culto del sole, ma fornivano importanti informazioni su altri centri di culto, tra i quali quelli di Abido, di Mendes e di Buto. Per la prima volta nella letteratura religiosa egizia, dunque, veniva attribuita una notevole importanza al tema del giudizio dei morti nell'oltretomba; e Osiride e il suo ciclo, che iniziava ad acquisire maggiore importanza nelle ultime versioni dei *Testi delle Piramidi*, molto spesso si trovava in primo piano nei *Testi dei Sarcofagi*.

Il libro «Che il mio nome fiorisca». All'inizio della XVIII dinastia (intorno al 1569 a.C.), l'ampia raccolta delle «beatificazioni» costituita dai *Testi dei Sarcofagi* diventò la fonte da cui attinse un nuovo documento di uso funebre, il libro *Che il mio nome fiorisca*, che oggi viene erroneamente chiamato *Libro dei morti* (Allen, 1974). Scritto per lo più su un rotolo di papiro che veniva posto nel sarcofago a fianco della mummia (sia di membri della famiglia reale che di uomini comuni), il libro *Che il mio nome fiorisca* ha ricavato quasi il sessanta per cento del suo materiale dai *Testi dei Sarcofagi* di cui si è appena detto; ma le formule contenute in esso presentano una continua evoluzione, determinata dalle costanti pressioni che stimolavano a nuove interpretazioni dei testi, e mostra l'aggiunta di nuovi incantesimi. L'intento magico dell'opera risulta decisamente evidente: ogni formula, infatti, era introdotta da un titolo e la maggior parte dei testi presentava una prescrizione per l'uso. Tutti questi formulari, inoltre, erano finalizzati, come possiamo immaginare, al benessere del defunto nella vita futura, anche se, come nel caso dei *Testi dei Sarcofagi*, non si può del tutto escludere che venissero utilizzati anche dai vivi. Il libro *Che il mio nome fiorisca*, inoltre, prosegue e diffonde una pratica che era cominciata su piccola scala già con i *Testi dei Sarcofagi*, ossia quella di commentare le formule con illustrazioni colorate, che raffiguravano il defunto mentre si trovava

davanti a diverse divinità oppure mentre era impegnato in atti di culto. Se durante il Nuovo Regno queste formule erano considerate a sé stanti, proprio perché avevano pochi legami con il rimanente materiale raccolto e non erano disposte in una posizione stabilita secondo un ordine canonico, la rinascita «arcaicizzante» del periodo saitico (712-525 a.C.), invece, elaborò un modello secondo il quale si dovevano predisporre tali testi e questo ordine si mantenne costante fino all'epoca romana.

Il libro *Che il mio nome fiorisca*, quindi, presenta una fase dello sviluppo della concezione egizia dell'oltretomba ormai quasi compiutamente elaborata. Il concetto di giudizio, cioè la psicostasia, infatti, risulta praticamente sviluppato in tutti i suoi aspetti, e anche la fiducia nell'efficacia della magia è espressa con toni molto forti. Diventa ora una procedura normale quella di apporre alcune formule particolari sugli *shawabti* (statuette di servi) per renderle vive, oppure sugli «scarabei del cuore» (pettorali a forma di coleottero) per impedire al cuore di testimoniare contro il suo proprietario. Un uso appropriato del capitolo 125 avrebbe garantito al defunto di uscire indenne dal tribunale divino, indipendentemente dal fatto che fosse o no «colpevole»; intonare con atteggiamento devoto gli inni al sole all'alba e al tramonto, invece, avrebbe procurato l'indulgenza divina per l'eternità.

Letteratura relativa all'oltretomba. Fin dall'epoca più antica, si può avvertire l'esistenza di una opposizione tra Ra, il celeste dio del sole, *fons et origo* dell'universo di luce, e Osiride, l'ipostasi passiva e infernale del mistero della fertilità, della morte e della terra. Ogni notte il sole passava attraverso i pericoli delle regioni infernali, dove Osiride dimorava, ed era soltanto in virtù della magia e delle preghiere dei devoti che poteva sorgere nuovamente integro al mattino successivo. L'anima «ben equipaggiata», del resto, presentava alcuni desideri *post mortem* piuttosto ambivalenti, perché ora si impegnava ad accompagnare per sempre la barca del sole nel suo eterno giro attraverso il cielo e l'oltretomba, ora invece chiedeva con insistenza di identificarsi con Osiride, inserito per sempre nella terra datrice di vita. La preoccupazione rivolta a tali finalità, apparentemente inconciliabili tra loro, diede impulso, durante il Nuovo Regno (intorno al 1569-1085 a.C.), a un crescente sviluppo di una letteratura sull'oltretomba e sul mistero dell'unione finale di Ra con Osiride (Hornung, 1980). I nomi stessi dei libri che formavano questa biblioteca esoterica rivelano la natura del regno descritto: il *Libro di quel che c'è nell'oltretomba*, il *Libro delle porte*, il *Libro delle caverne*, la *Litania di Ra*, il *Libro della traversata dell'eternità*. Anche se si tratta di veri e propri libri composti su papiro, le cui origini in alcuni casi possono essere precedenti al Nuovo Regno, tuttavia la maggior parte di questi brani ci è nota soltanto dalle copie riportate sui geroglifici che si trovano incisi sulle pareti delle tombe dei faraoni a Tebe. Tali testi descrivono un oltretomba diviso in dodici regioni (corrispondenti alle ore della notte), popolate da feroci demoni e piene di pericoli sia per le divinità che per gli uomini. Si tratta, quindi, di un luogo di punizione da cui tutti gli uomini pregano con fervore di essere salvati. Tale duplice preoccupazione, dunque, ossia quella di salvarsi da un tale luogo e quella di godere del benessere finché si è ancora in vita, nel corso del I millennio a.C. sfociò nella pratica di collocare dei «decreti» a favore di divinità e di singoli uomini in bocca agli dei e di riportarli su strisce di papiro oppure su tavolette.

L'equilibrio cosmico tra Ra e Osiride e i principii naturali che questi controllavano fu oggetto di un grande interesse al termine del Nuovo Regno (in particolare nella seconda metà del I millennio a.C.). La letteratura dell'oltretomba, infatti, conosceva un'unione dei due in un punto cruciale del passaggio notturno di Ra attraverso l'oltretomba. In un curioso rituale chiamato il Rito della Casa della Vita, inteso a preservare la vita nell'universo e a impedire al sole di scontrarsi con la terra, Osiride si trovava unito a Ra nella forma di una mummia.

Comunicazione tra i vivi e i defunti. Di fondamentale importanza nelle pratiche funebri egizie era l'offerta agli antenati. L'intera tomba, proprio per le modalità con cui gli oggetti erano disposti e con cui era decorata, metteva al suo centro lo spazio per le offerte, dove si poneva un tavolo di pietra, la pietra per le libazioni e una rappresentazione dipinta oppure scolpita del defunto. In questo luogo i morti incontravano i vivi, per così dire, e ne scaturiva una vivace «conversazione». Durante l'Antico Regno, ma certamente non oltre la fine della III dinastia (intorno al 2650 a.C.), i proprietari di tombe avevano cominciato a servirsi della superficie delle pareti della cappella della tomba per trasmettere messaggi ai posteri: identificazione personale (nome e titoli), contratti legali con sacerdoti addetti ai riti funebri, scene tratte dalla vita del defunto e formali allocuzioni ai vivi. Queste ultime, introdotte dalla formula «Egli [il proprietario della tomba] dice...», a cui faceva seguito un discorso in forma diretta, erano tutte affermazioni biografiche e nel corso della storia dell'Egitto rappresentarono una fonte fondamentale non soltanto per la ricostruzione storica, ma anche per l'etica individuale e per la condotta personale nella società. Molto spesso il proprietario della tomba usava tali mezzi per richiamare l'attenzione oppure per esortare il passante a deporre un'offerta ovvero, più spesso, a pronunciare la formula di offerta grazie alla quale le cibarie nomina-

te si sarebbero materializzate nell'oltretomba a vantaggio del defunto. Il proprietario della tomba si rendeva conto che il passante poteva essere restio a soddisfare la sua richiesta e così presentava una serie di argomentazioni di convenienza e di interesse personale; a volte arrivava quasi alle minacce. Lo stesso tipo di testo poteva essere usato come strumento per allontanare eventuali violatori della tomba, in genere minacciandoli con un processo presso il tribunale del Grande Dio dell'Aldilà.

Era possibile anche realizzare una conversazione dei viventi con gli antenati: questa assumeva la forma di «lettere ai defunti», che erano scritte su vasi, su cocci oppure su papiri e venivano poi deposte nella camera delle offerte della tomba, affinché fossero viste dallo spirito quando arrivava per prendere la sua parte delle offerte di cibo. Spesso in tali lettere lo scrivente presentava le proprie lamentele per il fatto che i parenti del defunto interferivano eccessivamente nella sua vita.

La mitologia. Non ci è giunto nessun mito, dall'antico Egitto, elaborato esclusivamente per amore della narrazione (Schott, 1945). Non si è mai avvertita, infatti, l'esigenza pratica di produrre una *editio princeps* di tali racconti. Tuttavia si faceva ricorso costantemente alla mitologia perché i suoi protagonisti ancestrali erano considerati tanto potenti e gli eventi di cui narrava erano percepiti quali fondamenta su cui fondare le procedure dei culti; alla mitologia, poi, si attingeva come a una fonte inesauribile di modelli e di identificazioni nel regno della magia. L'atto cultuale e quello magico, inoltre, esercitavano a loro volta una influenza sul mito, tanto da farci constatare che l'evoluzione di quest'ultimo è stata determinata in una buona misura dall'influenza di un culto in continuo cambiamento. Tale fatto, tuttavia, non dipendeva dalle mani degli scribi. Nel culto, e in effetti anche nella vita quotidiana, l'elemento di maggior importanza era costituito dalla parola pronunciata; perciò troviamo che spesso erano delle parole oppure delle espressioni che presentavano una pronuncia simile a quelle dell'originale a determinare un ulteriore sviluppo oppure un'evoluzione del racconto mitico. In questo fenomeno, dunque, si avverte un impulso creativo alla cui origine va riconosciuta la credenza dell'uomo comune che la struttura del suono fosse costituita da una forza potente, presente in tutti gli elementi del mondo creato.

Le cosmogonie. Durante tutto il periodo in cui i faraoni regnarono sull'Egitto, non si composero mai opere esclusivamente per raccontare un mito sulla creazione; anche se, in realtà, frequenti erano le allusioni a motivi relativi alla creazione in tutti i generi della letteratura religiosa. Fondamentalmente si ritrovano quattro diversi modelli, in ciascuno dei quali l'atto della creazione è interpretato come eliminazione del caos e come ordinamento degli elementi preesistenti: 1) l'oceano primordiale e il dio creatore oppure l'elemento creativo che compare in esso; 2) la separazione della terra dal cielo, entrambi personificati in un'unione sessuale; 3) la creazione per mezzo di un abile artigiano (per esempio l'abilità nell'arte ceramica di Khnum, la modellatura plastica di Ptah oppure la tessitura di Neith); 4) il conflitto tra un dio con le caratteristiche dell'eroe e un mostro, dalla carcassa del quale viene creato il mondo. Dei quattro motivi l'ultimo è sicuramente quello meno conosciuto, perché in Egitto è stato ben presto trasformato per spiegare perché nel cosmo la creazione rimanga costantemente integra. Invece, proprio grazie al suo connubio con la dominante teologia solare di Eliopoli, il primo è di gran lunga il più comune, ma forse è anche quello più grossolano (per il fatto che si fa riferimento a funzioni fisiche quali l'espettorazione, la masturbazione e il pianto).

Un approccio un po' più sofisticato al problema della creazione fu tentato a Ermopoli e a Menfi. A Ermopoli le qualità astratte dell'Oceano Primordiale (Nun) erano personificate in quattro divinità (con le loro rispettive consorti): Nulla, Inerzia, Illimite e Tenebra. A Menfi, invece, erano valorizzati Pensiero e Decreto perché ritenuti l'essenza del divino, in questo caso indicata dal dio Ptah, ed erano additati quali unici elementi a partire dai quali si era sviluppato l'intero processo della creazione. Dovunque nel mondo creato esistesse una razionalità e una capacità di pensiero enunciativo, là esisteva Ptah a sostenere e a informare la sua creazione. Questa dottrina viene formulata nella forma più compiuta nella *Teologia Menfita*, che era un commentario a un testo drammatico; l'opera, composta durante il regno di Shabaka (712-697 a.C.) e trovata incisa su una pietra, riportava inoltre la dichiarazione che il suo testo era stato copiato da un documento molto più antico (Sethe, 1928). Anche se tale pretesa di antichità del testo è stata messa in dubbio, tuttavia in essa si ritrovano alcune chiare allusioni a quegli stessi concetti espressi anche nella letteratura religiosa del Nuovo Regno. Perciò la dichiarazione, spesso ripetuta nel corso del testo, secondo la quale l'opera risalirebbe in realtà al III millennio a.C., potrebbe anche rivelarsi corretta.

I miti della regalità e della fertilità. Riguardano principalmente due grandi cicli mitologici, il conflitto tra Horus e Seth e la morte di Osiride. Il primo narra della contesa dell'Ordine contro il Caos, variamente presentata come un atto di vendetta, una lotta per il diritto a governare oppure come un semplice combattimento. Quando però viene collegata al mito di Osiride, la descrizione della battaglia risulta più aspra e si ritrovano toni analoghi a quelli di un combattimento tra uomini: infatti non si tratta soltanto di un atto di vendetta di un

figlio nei confronti dell'assassino del padre, ma anche di un'affermazione da parte del figlio dei suoi diritti legali e politici. Quando poi il re assume il ruolo di Horus e celebra le esequie per il padre defunto, «Osiride», allora il significato dell'intero mito viene ulteriormente ampliato fino a diventare il fondamento mitologico su cui si fonda la monarchia (Anthes, 1959).

Già a partire dai periodi più antichi, l'intero racconto mitologico appare inestricabilmente legato al mito della fertilità e sia Osiride, sia quelle divinità a cui viene associato, diventano ipostasi del principio della fertilità. Anche se le testimonianze possono aver subito una distorsione a causa delle modalità con cui si sono conservate, i testi in cui si pongono Osiride e gli altri dei in relazione con il Nilo, con il suolo fertile e con i raccolti tendono a diventare sempre più numerosi quanto più ci si avvicina al Periodo Tardo.

In maniera analoga a quanto avveniva per le cosmogonie, anche per ciò che riguarda i miti della fertilità dell'antico Egitto manca ogni riferimento a un testo originario, a una sorta di archetipo. In realtà non ce n'era bisogno, perché non esisteva nessuna versione canonica e, peraltro, il fatto che si facesse costantemente ricorso a tali miti durante il culto e nella vita quotidiana faceva sì che i dettagli continuassero a modificarsi. Raramente, perciò, in tutta la letteratura dell'intero periodo del regno dei faraoni si trova, per esempio, il mito di Osiride raccontato per esteso, dall'inizio alla fine (le uniche eccezioni riguardano l'inno a Osiride risalente alla XVIII dinastia, conservato sulla stele C. 286 del Louvre, e la versione di Plutarco, riportata per esempio in Griffiths, 1970). Ma allusioni più o meno ampie ai miti della fertilità sono frequenti in tutti i generi della letteratura religiosa.

Miti sulla distruzione dell'umanità. Un altro gruppo ben definito di miti ha al suo centro una divinità felina mandata dagli dei per punire gli uomini per la loro disobbedienza. Identificata con l'«occhio» del sole (ovvero con la personificazione del calore ardente del disco del sole) oppure con la dea della peste, questa divinità infierisce sulla terra compiendo il volere divino; ma presto manifesta una sua propria volontà e rifiuta di eseguire le direttive del capo del pantheon. La narrazione prosegue con il racconto dei mezzi grazie ai quali le divinità cercano nuovamente di sottometterla ai loro voleri e di riportarla all'ovile divino (Hornung, 1981).

Le narrazioni mitologiche. Esistono anche numerosi scritti che si possono genericamente definire elaborazioni di temi mitologici. La maggior parte di tali opere risale al Nuovo Regno ed è scritta in una forma tarda del dialetto egizio (elevato a lingua letteraria a partire dal 1320 a.C. circa, fino quasi al 1000 a.C.), ma alcuni riferimenti sporadici lasciano ritenere che tale genere letterario fosse conosciuto già nel Medio Regno. La peculiarità di questi documenti consiste nel fatto che si occupavano di un episodio ben conosciuto di un mito e lo rielaboravano in una narrazione coerente, spesso con accenti drammatici, prestando ai protagonisti divini una affascinante compagnia di comprimari umani. I temi intorno ai quali di preferenza gravitava l'interesse erano il *topos* di Iside e del piccolo Horus che si nascondevano nelle paludi del delta del Nilo e il conflitto, cui farà seguito il processo, tra Horus e Seth. Alcune di queste narrazioni, come quelle raccolte nel Papiro d'Orbiney, nel Papiro Chester Beatty I, oppure del Papiro Amherst, sono vere e proprie opere indipendenti; altre invece si trovavano soltanto in contesti secondari, dove erano utilizzate come formule magiche. Occasionalmente durante il Nuovo Regno alcuni temi propri della mitologia cananea erano stati tradotti anche in lingua egizia (Simpson, 1973; Lichtheim, 1973-1980).

La letteratura speculativa. Il crollo completo della società e del governo nell'oscura «rivoluzione» che portò alla fine dell'Antico Regno (intorno al 2200 a.C.) scosse la fiducia degli Egizi nelle credenze e nell'espletamento dei rituali stabiliti dalla tradizione. Nelle opere letterarie a cavallo tra la fine dell'Antico Regno e l'inizio del Medio Regno (intorno al 2200-2050 a.C.) si può avvertire un tono interrogativo: l'Egitto, o almeno una parte di esso, era impegnato in una radicale revisione delle istituzioni e dell'identità della nazione. Anche se il culto funerario, quale risulta dai *Testi dei Sarcofagi*, mostra la presenza di una continuità, rappresentata da una «corrente» tradizionale nel pensiero egizio, tuttavia un numero sorprendente di brani risalenti a quel periodo manifesta uno spirito di ricerca pronto a rompere con il passato e a fare sue concezioni anche eterodosse.

I dialoghi e i canti dell'arpista. In realtà portatore di una visione ben poco tradizionale, se non piuttosto agnostica, del futuro dell'uomo dopo la sua morte è un gruppo molto particolare di testi che dovrebbero risalire al Primo Periodo Intermedio. Conformemente al genere del dialogo, sono tratteggiati due personaggi che sostengono due punti di vista distinti (se non opposti) e si impegnano in una discussione, ma le concezioni da loro espresse sono straordinariamente eterodosse. In un testo, per esempio, Osiride, simbolo dell'anima che sta varcando la soglia dell'oltretomba, sfoga la sua paura dell'ignoto, a dispetto di secoli di fiduciose pratiche funerarie: e Atum si trova costretto a garantirgli che sarebbe sopravvissuto in eterno e che si sarebbe unito con il creatore stesso. Ancora più particolare è il *Dialogo di un uomo con la sua anima* (si tratta di un titolo moderno, in assenza di quello antico). Nell'unico manoscritto a noi giunto di quest'opera, che manca di alcune pagine iniziali, un uomo senza nome medita sulla prospettiva del-

la morte e dichiara la sua determinazione a seguire la prassi tradizionale della preparazione di una tomba, della funzione funeraria e della sua dotazione. Ma la sua anima, il cui consenso in tutto questo è fondamentale per la speranza dell'uomo in un'esistenza futura, esprime profondi dubbi sull'efficacia di questa procedura usuale, sulla presunta felicità della vita nell'aldilà e addirittura sulla possibilità per l'uomo di raggiungere un qualunque aldilà (Williams, 1962).

Le dichiarazioni di perplessità sul futuro che riecheggiano in questi testi confluiscono poi in un genere ben rappresentato, conosciuto con il nome di «canti degli arpisti» (Williams, 1981, pp. 4ss.), in cui per esempio si trova l'affermazione che si debba piuttosto accogliere la vita con un approccio edonistico. Derivati da innocui canti conviviali, il cui unico scopo era l'intrattenimento in occasione di un evento comunitario, i canti degli arpisti ebbero origine nei tempi travagliati del XXII secolo a.C. come strumenti per esprimere un profondo disincanto nei confronti delle visioni tradizionali della vita dopo la morte. Tra i temi ricorrenti compare la perdita di interesse per le tombe e per tutto l'impianto funebre che ne consegue, l'impossibilità di sapere che cosa ci sarebbe stato dopo la morte, il bisogno di vivere la vita nella sua pienezza qui e ora. Anche se la maggior parte degli esempi di questo genere si trova sulle pareti di tombe, abbinati alla raffigurazione di un arpista davanti al defunto, ci sono buone ragioni per credere che tali canti avessero il loro *Sitz im Leben* soprattutto tra i vivi. Il contenuto di alcuni passi tende a diventare stereotipato con il passare del tempo, ma il tono è sempre vivace e mostra una certa tendenza all'empietà. I canti degli arpisti restarono popolari per secoli e il loro carattere irriverente provocava, di quando in quando, una energica reazione da parte degli uomini più religiosi.

La visione pessimistica fondata sull'incapacità dell'uomo di prevedere quello che avrebbe incontrato dopo la sua morte porta naturalmente, anche se illogicamente, all'affermazione che l'oltretomba, in netto contrasto con quel che ci aspetteremmo, è in realtà un luogo di tenebre e di infelicità. Una storia che risale al XIII secolo, in cui un pio sacerdote incontra lo spirito di un uomo morto da tempo che lo illumina a questo riguardo, espone questa concezione e alcune stele funerarie di epoca più tarda sviluppano lo stesso tema.

I «Discorsi». Gli Egizi, come molti altri popoli antichi, consideravano la capacità di predire il futuro per ispirazione divina una forma di sapienza. Il verbo che significa «predire, annunciare in anticipo», tuttavia, non diede origine a un termine che indicasse questo genere letterario. Nella maggior parte dei casi è il nome dello stesso uomo saggio a costituire l'elemento qualificante e il testo viene intitolato «Il discorso (letteralmente: «la parola») del Tal dei Tali». In linea di massima, comunque, tali declamazioni sono state raggruppate dagli antichi sotto la categoria generale di «insegnamenti».

Gli anni turbolenti che hanno segnato la fine dell'Antico Regno rappresentarono anche l'epoca di maggiore prosperità per il discorso profetico, anche se come fenomeno «letterario» esso ebbe vita più lunga. Principalmente consisteva in un lamento sulla triste condizione del Paese, che stava andando in rovina sia politicamente che socialmente, e poteva essere formulato sia sotto forma di una predizione retrodatata, sia di una descrizione contemporanea (Junge, 1977). Con l'ascesa al potere della XII dinastia (intorno al 1991-1778 a.C.), la profezia venne usata quale potente strumento di propaganda per sostenere le rivendicazioni di legittimità del regime; ma poteva anche essere messa in bocca a una divinità, per appoggiare le pretese di un singolo governante.

I discorsi risalenti a questo periodo, quindi, si rivelano spesso veicoli di messaggi eterodossi. Ipuwer, un saggio altrimenti sconosciuto del passato, in una lunga serie di declamazioni si scaglia addirittura contro lo stesso dio creatore e getta davanti ai suoi piedi l'accusa di aver permesso che il Paese andasse in rovina sotto la guida di amministratori ingiusti. Un contadino, a torto privato dei suoi possedimenti, va a sporgere regolare lamentela davanti al magistrato addetto a quelle questioni: ne risulta una serie di peana che adulano la giustizia e deplorano la corruzione civile. Il tema dell'uomo che va a supplicare un processo, ma che si vede privato di una giusta udienza, ritorna in diverse opere di questo periodo.

I testi magici. Gli Egizi consideravano la magia (*heka*) un elemento potente dell'universo che, se controllato, si poteva utilizzare per qualunque fine, anche per esercitare una costrizione sulle stesse divinità e sulla disposizione del cosmo. L'interesse per questa possibilità era talmente accentuato che la letteratura con finalità magiche finì per costituire il genere più comune all'interno del *corpus* degli antichi scritti egizi. Alla luce della loro diversa finalità, i testi magici si possono genericamente dividere in due distinti sottogruppi: quelli legati al culto ufficiale e quelli destinati a uso privato. Tuttavia gli Egizi non operarono mai esplicitamente una tale distinzione. Le formule magiche sono presentate con diversi titoli: «La protezione contro...» (*sau nu...*), «La formula di...» (*ra n...*), «Per allontanare...» (*sehry*), «Il libro di...» (*medjat*), «La protezione di...» (*meket*), «Il libro della protezione...» (*nehet*) (Redford, 1985, p. 104, n. 60). In maniera analoga a quanto si verificava per la letteratura funeraria, talvolta venivano

incluse alcune rubriche in cui si specificava quale fosse l'uso possibile per quelle formule. Anche le storie in cui i maghi compaiono come protagonisti spesso ripresentano queste medesime procedure.

Le formule magiche potevano avere diverse finalità. Nella maggior parte dei casi miravano ad allontanare le forze maligne esterne, astratte oppure concrete. Il rituale del tempio faceva appello alla magia per assicurare l'integrità dei riti, del personale del culto, delle suppellettili e degli edifici. Le formule magiche erano talmente ben integrate con il rituale che spesso risulta difficile distinguere quali fossero le prescrizioni cultuali, quali le preghiere e gli inni e quali invece i testi animati esclusivamente da una intenzione magica. Un esame attento del catalogo della famosa biblioteca di Edfu, per esempio, ha rivelato un fatto sorprendente: gran parte di quel che sembrerebbe rituale, in realtà viene catalogato sotto la dicitura di magia! Si poteva inoltre far ricorso alla magia per uso privato, per proteggersi dalle malattie, dai danni fisici oppure dai demoni che erano causa di mali: in questi casi la magia risultava strettamente collegata alla medicina. Molto comuni erano le formule per tenere lontani serpenti, scorpioni, coccodrilli e altri animali nocivi, oppure anche per neutralizzare le cattive intenzioni di qualche individuo (spesso straniero), dei defunti, oppure il malocchio. La maledizione formale contro i nemici stranieri, compiuta attraverso un rito che prevedeva la rottura di vasi e di statuette, era una pratica ben conosciuta nell'ambito dell'arte di governo dei faraoni. La magia positiva, ben distinta da quella preventiva, non risulta invece ben attestata.

Grazie alla sua profonda conoscenza della scienza magica, il mago – gli Egizi usavano un termine di questo tipo (*hekay*), ma la magia poteva essere imparata da chiunque avesse un minimo di intelligenza – poteva confrontarsi con la più potente forza ostile e trionfare. Nella maggior parte dei casi chi recitava la formula magica si identificava grazie ad essa con la divinità, oppure invocava un evento mitologico come antecedente. In effetti noi conosciamo molti miti solamente perché questi erano considerati abbastanza efficaci da poter essere usati come formule! L'identificazione del celebrante oppure della vittima con una figura divina, così come l'uso comune di parole omofone («giochi di parole religiosi»), era considerato utile per assicurare l'efficacia della formula (Borghouts, 1978).

Compilazioni piuttosto estese dei testi magici venivano copiate sui papiri ed erano conservate nelle biblioteche dei templi, ma poche sono sopravvissute e perciò oggi ci dobbiamo spesso accontentare di copie «non ufficiali». Biblioteche private di scribi hanno, di quando in quando, fornito papiri magici, ma sono più numerose le copie occasionali riportate su cocci. Di particolare interesse sono le statue apotropaiche di uomini o di divinità in varie pose, ricoperte di formule magiche e dotate di recipienti per raccogliere l'acqua che veniva versata su di loro. Solitamente erano collocate nei luoghi di cura annessi ai templi (specialmente nella seconda metà del I millennio a.C.), dove si recava per essere guarito chi soffriva di malattie di vario genere. Le stele e i *cippi* magici erano usati per proteggere i privati e mostrano spesso raffigurazioni del piccolo Horus e di creature contro le quali si cercava protezione.

La letteratura sapienziale. Il termine egizio che più si avvicina al concetto espresso dall'ebraico *ḥokhmah* («sapienza») è *sebayt* («insegnamento»), ma è un vocabolo utilizzato con una tale libertà che difficilmente potrebbe essere prescelto per indicare un genere ben specifico. Infatti potrebbe definire un qualsiasi testo che presenti genericamente uno scopo didattico. In questo senso lo troviamo impiegato per designare alcune raccolte di massime (nella maggior parte dei casi), ma anche per indicare guide professionali, modelli di lettere per studenti, libelli politici, elenchi di parole e così via. In effetti, tutto quello che rientrava nella sfera di competenza dell'insegnante (che aveva anche le funzioni dello scriba), e che poteva essere usato per l'istruzione, in linea di massima era compreso in questa categoria.

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, questo vocabolo fa riferimento alla letteratura aforistica. Un passo potrà cominciare con una introduzione di questo tenore: «Qui comincia l'insegnamento di vita, le testimonianze per il benessere, tutte le istruzioni per la condotta pratica e la regolare etichetta dei cortigiani»; oppure: «Qui comincia l'insegnamento che educa il cuore e porta testimonianza all'ignorante». L'inserimento di espressioni quali «testimonianze» e «massime sul modo di vivere» sta in genere a indicare che viene ora introdotta una raccolta di proverbi. Il contesto usuale per la presentazione di testi di letteratura sapienziale era costituito da un dialogo tra un padre e suo figlio: inseriti in un tale ambito, si fornivano al giovane consigli paterni su come ottenere il favore degli amici e avere influenza sugli uomini e, in genere, su come condurre una vita coronata da successi. Tali norme scaturiscono piuttosto da una saggezza pratica che in gran parte lascia supporre che la loro origine sia da ricercare nella vita quotidiana e che siano state trasmesse essenzialmente per via orale. Ciononostante, di molti libri sapienziali esistevano anche versioni canoniche, che risalivano ai periodi più antichi: in esse rivestivano un'importanza fondamentale le espressioni utilizzate nelle diverse pericopi e l'ordine con cui queste erano poi presentate; anche il motivo delle parole di un sapiente annotate mentre venivano pronunciate è un luogo comune nella letteratura egizia.

Raccolte di detti sapienziali nascono in tutti i periodi della storia egizia. Possediamo per esempio un testo completo dell'*Insegnamento di Ptahhotpe*, che aveva la pretesa di essere l'opera di un visir appartenente alla V dinastia (intorno al XXV secolo a.C.), mentre gli scritti sapienziali che erano raccolti sotto il nome del principe Hergedef e del visir Kaghemni, anch'essi personaggi famosi dell'Antico Regno, ci sono giunti in condizioni meno soddisfacenti. Alla fine del periodo dell'Antico Regno risale l'*Insegnamento per Merikara* (intorno al 2075 a.C.), un affascinante trattato sull'arte di governo scritto da un faraone della X dinastia per il figlio e suo successore sul trono. La XII dinastia ci ha lasciato una ricca letteratura sapienziale, che comprende il postumo *Insegnamento di Amenemet*, un libello politico «scritto» dalla tomba e messo in bocca al fondatore della dinastia, che era stato assassinato; un trattato composto da un «suddito fedele» che sostiene l'adesione al governo del faraone; una «satira» contro i commerci, l'antico testo di uno scolaro che difende il mestiere dello scriba; e varie raccolte minori di massime. L'*Insegnamento di Ani* e i trenta detti sapienziali raccolti nell'*Insegnamento di Amenemope* risalgono invece al tardo Nuovo Regno; dal I millennio a.C., invece, ci è giunto l'*Insegnamento di Anekh-sheshonqy* e il Papiro Insinger, che mostrano entrambi tracce di influssi stranieri.

Anche se molto simile nella forma e nel contenuto alla corrispondente letteratura biblica o accadica, la letteratura sapienziale egizia ebbe solamente una limitata influenza all'estero. L'*Insegnamento di Amenemope* fu per molto tempo considerato (a ragione) la fonte di Prv 30 e il Sal 104 sembra essere qualche cosa di più che un'eco dell'«insegnamento» di Akhenaton, quale viene presentato nel suo inno al disco del sole (XIV secolo a.C.). Ma le tradizioni bibliche, mesopotamiche e greche in cui è presente un elemento «sapienziale» hanno un debito ben più significativo verso i temi e le fonti di origine locale, piuttosto che verso l'Egitto (Williams, 1972, 1981).

Le biblioteche dei templi. Anche se la «casa del libro della divinità» in origine, nell'Antico Regno, era un ufficio in cui si registravano le disposizioni impartite dai faraoni, a partire dal Medio Regno si iniziò a intendere il termine *dio* non più come un riferimento al faraone, ma piuttosto a un membro del pantheon e l'espressione passò a significare «biblioteca del tempio» (Schott, 1972, 1977). Di volta in volta indicato con i termini di *camera*, *ufficio*, oppure *sala di scrittura* (quest'ultima propriamente era un deposito in cui si custodivano documenti molto antichi), questo dipartimento dell'amministrazione del tempio era presieduto da bibliotecari («custodi degli scritti») ed era accessibile ai sacerdoti-lettori, agli scribi del libro del dio e in genere a tutti gli scribi del tempio. I rotoli venivano copiati in una sala di scrittura adiacente e poi depositati nella biblioteca in casse di legno e più raramente in giare. Collegata a questa biblioteca di testi sacri, ma posta all'esterno del tempio vero e proprio era la «Casa della vita», un'istituzione riservata soltanto agli scribi esperti di rango più elevato e al faraone. In questo luogo era trascritta e composta la maggior parte dei rituali sacri, degli inni, dei commentari e dei testi magici e in tale sede venivano anche celebrati in segreto i riti più esoterici.

Dal momento che la biblioteca del tempio fungeva da archivio a cui fare costantemente riferimento per tutti gli aspetti della vita e per qualsiasi procedura relativa al servizio nel tempio, di fatto essa era considerata dagli Egizi la raccolta di testi più preziosa che avessero. Thot, il dio inventore e signore della scrittura geroglifica, era anche il protettore della biblioteca e Seshat, la dea dei libri, presiedeva invece ai contenuti dei medesimi. Gli scribi erano orgogliosi della propria abilità nel comporre, nel copiare e nel curare i testi ed erano tenuti in maniera rigorosa a impedire che le loro «dita alterassero le parole del dio». Anche da tali fatti si può avvertire quel senso di continuità nella storia degli archivi dei templi, a dispetto di molti secoli e di quasi 3.500 anni di storia egizia. Quanti avevano accesso a tali biblioteche potevano infatti trovare manoscritti molto antichi e meravigliarsi per la difficoltà della sintassi e per l'arcaicità del vocabolario. Gli scribi più esperti si vantavano di sapere recuperare quanto era andato perduto nelle lacune dei testi originali che erano stati rosi dalle tarme. In realtà, anche se molti di questi richiami costituiscono soltanto affermazioni stereotipate, abbiamo comunque buone ragioni per credere che uno scriba e sacerdote come Manetone, che visse nel III secolo a.C., avesse accesso a fonti scritte che risalivano a circa tre millenni prima. Alla data attuale, peraltro, pur senza essere riusciti a conservare integralmente nemmeno una biblioteca, ciononostante, grazie ai numerosi riferimenti presenti nelle iscrizioni e ad alcuni preziosi papiri, risulta abbastanza semplice ricostruire quali generi di testi potessero essere contenuti in una collezione tipica (Reymond, 1977; Redford, 1985).

I testi rituali. Sono diversi i vocaboli con cui si designava questo genere molto ampio. Il più antico, attestato già agli albori della storia egizia, è *hebet* («libro rituale»), con cui si designano i testi riservati in modo particolare al *chery-hebet* (sacerdote che ha il compito di lettore; letteralmente: «colui che porta il libro rituale»). Si trattava, in particolare, di una sorta di breviario o di messale, in cui era riportato l'ordine della funzione e i testi che dovevano essere letti. A volte questo libro era identificato con un particolare culto, così da foggiare espressioni del tipo «l'*hebet* del tempio di Ptah». Ter-

mini un po' più tardi, utilizzati sia per riferirsi a documenti, sia in un linguaggio astratto, erano *net-'* («procedura, rituale abituale»; con cui si traduceva anche il termine accadico «trattato») e *iru* («atti oppure forme di culto»). A volte, espressioni simili a «il libro di un [certo] rito» sostituivano il vocabolo *net-'*. Durante il Medio Regno una breve disposizione relativa alla funzione religiosa veniva chiamata «la [guida] completa», mentre le esigenze richieste dal rituale e, stranamente, le formule che dovevano essere recitate erano contenute nel «libro delle offerte del dio». Tra i pochi papiri rituali che si sono conservati, vale la pena di ricordarne uno che espone le procedure di un rito funerario, un altro che invece descrive un rito di successione, risalenti entrambi al Medio Regno, una liturgia quotidiana di offerta del Nuovo Regno e alcuni rituali per varie feste di divinità del Periodo Tardo. È importante notare che, a prescindere da qualunque espediente mnemonico il sacerdote potesse adoperare, tuttavia il rito era sempre celebrato «in conformità con quanto è riportato nello scritto».

Le beatificazioni. La categoria delle «beatificazioni» (*sakhu*, da una radice causativa che significa «trasformare qualcuno in uno spirito glorificato») comprende una serie di testi il cui scopo era quello di «rendere attuale» la futura condizione glorificata del defunto nell'aldilà. Il termine veniva usato spesso nelle didascalie delle scene che raffiguravano il sacerdote con la funzione di lettore mentre leggeva da un rotolo nel giorno della sepoltura. Testimonianze indirette chiariscono la natura esoterica del materiale, alludendo a «quello scritto segreto dell'arte del sacerdote lettore», espressione indubbiamente riferita alle beatificazioni. Con tutta probabilità, questa è la dicitura sotto la quale gli antichi classificavano raccolte di formule funerarie quali i *Testi delle Piramidi* e i *Testi dei Sarcofagi*, che quasi sicuramente dovevano essere lette ad alta voce.

Gli inni. Gli inni nell'idioma egizio sono definiti con diverse espressioni. Quella più comune è *duau* («adorazione»); meno frequenti sono *senemehu* oppure *sensu* («supplica»). Spesso incise su stele, queste forme di adorazione della divinità a volte esprimono in maniera esplicita ciò che si vuole ottenere: «propiziare lo spirito» delle divinità, maschili o femminili, cui è rivolta la preghiera. Gli inni sono spesso caratterizzati dal ricorrente ritornello «Salute a te!», seguito da una invocazione diretta alla divinità, accompagnata da diversi titoli. Meno spesso le parole chiave sono «Lode a te!». Il genere comprende inni in qualche modo letterari, tra i quali suppliche cultuali a singoli dei, litanie e anche apologie del faraone; ma comprende anche inni popolari e privati, rivolti al dio del sole all'alba e al tramonto e persino «testimonianze» incise della classe più o meno analfabeta degli operai, relative a guarigioni e a perdoni. Per estensione *duau* può anche indicare le «adorazioni» di Hathor, dea dell'amore (cioè dell'amore per la poesia). Il termine può inoltre indicare anche quelle espressioni entusiastiche di elogio, spontanee oppure formalizzate, che il popolo indirizzava al faraone.

Diversi inni più lunghi, destinati alle funzioni del tempio, avevano invece una natura didattica. Tali erano, per esempio, gli inni in onore di Ra-Harakhte, di Amon-Ra, il disco del sole, e di Ptah, di cui sono stati conservati esemplari risalenti al Nuovo Regno. Questi testi dimostrano un sofisticato universalismo e predicano (nel caso dell'inno a Ptah) lo stesso deismo sincretista che si ritrova anche nella *Teologia Menfita*. Ben nota, peraltro, è anche la posizione monoteistica dell'inno al disco del sole.

La maggior parte degli esempi appena riportati dà per scontato o afferma esplicitamente che tali inni dovevano essere cantati, o da privati come pio atto di devozione oppure, nel contesto del tempio, da un sacerdote o da un coro. Nel rituale del tempio, il papiro che contiene l'ordine della funzione darà spesso soltanto l'*incipit* di un inno: i coristi e il celebrante sicuramente lo conoscevano a memoria.

I compendi mitologici. Gli Egizi amavano compilare cataloghi in cui raccoglievano le caratteristiche salienti dei diversi culti, delle varie divinità e dei loro racconti mitologici organizzandoli per ciascun *nomo* o gruppo di *nomi*. Tale genere letterario, le cui prime testimonianze a noi note risalgono al I millennio a.C., senza dubbio ha una storia ben più antica di quanto, sfortunatamente, non risulti finora documentata. Testi geroglifici di epoca tarda fanno riferimento al rotolo della *Guida dei mondi degli uomini dei primordi* e a quello della *Ricognizione di ogni luogo di culto e conoscenza di quel che vi si trova*. Altrove sentiamo parlare di una *Grande pianta delle due terre*, che conteneva informazioni sull'Egitto e sulla superficie coltivabile del suo territorio.

Le cronache e i racconti. Le cronache non possono essere considerate un genere specifico del mondo egizio, perché la loro forma fu importata dal mondo babilonese nel corso del I millennio a.C. Al primo periodo tolemaico (III secolo a.C.) risale la cosiddetta *Cronaca Demotica*: essa presenta un'interpretazione tendenziosa di alcuni eventi ben selezionati e ascrivibili a un passato recente, ma, per la forma in cui è scritta e per il genere di ispirazione che la anima, dimostra invece di aver subito una forte influenza del mondo asiatico. Più comuni, invece, sono i racconti. I frammenti papiracei provenienti dalla biblioteca del tempio di Sobek nel Fayyūm (la regione dei laghi situata immediatamente a occidente del Nilo, circa cinquanta miglia a sud dell'attuale

Cairo) conteneva numerosi racconti quasi favolosi, tra cui *I racconti del mago Setne*, i *Racconti del faraone Petubastis*, quelli del re Djoser e della sua campagna contro gli Assiri, la storia delle Amazzoni e la *Profezia dell'Agnello*. Materiale simile è stato rinvenuto nelle biblioteche del tempio di Saqqara, la necropoli di Menfi (Redford, 1985, cap. 8).

Le liste di faraoni e le liste di offerte. È assai probabile che le biblioteche dei templi possedessero anche alcuni documenti storici, presentati sotto forma di elenchi di faraoni oppure di offerte. Le offerte cultuali in onore degli antenati reali erano state conservate nei principali templi del Paese fin dalle dinastie più antiche e comprendevano una «invocazione sulle offerte», in cui gli spiriti dei re e delle regine defunte venivano chiamati per nome e invitati ad accostarsi all'altare. A partire al più tardi dalla XII dinastia, esisteva una lista ufficiale dei faraoni, che esordiva con il racconto di quando il dio creatore Ptah aveva occupato il trono del faraone e proseguiva con una successione ininterrotta di sovrani titolari, sia umani che divini. Un tale genere di elenco era conosciuto e utilizzato da Manetone, il sacerdote e scriba che nel III secolo a.C. compose una storia dell'Egitto in lingua greca, e la relativa precisione dei suoi *Aegyptiaca* testimonia la continuità e la correttezza della trasmissione di tali dati (Waddell, 1940; Redford, 1985).

Gli annali degli dei. Strettamente collegato ai compendi sopra citati è un tipo di documento che si prefigge lo scopo di fornire una spiegazione alle azioni divine. Il loro nome proveniva da un antico vocabolo che significava «annali» e che in origine era stato utilizzato per riferirsi ai resoconti annuali del faraone. Gli «annali degli dei», comunque, fecero la loro apparizione per la prima volta nei testi del Nuovo Regno e, anche se non ci sono pervenuti degli esempi, sappiamo però che contenevano probabilmente materiale di natura cosmogonica e mitologica. La conservazione di queste «potenti azioni degli dei», che naturalmente riflettevano una certa storicizzazione del mondo divino, era una prerogativa peculiare della Casa della Vita. Gli esempi sono rari durante il periodo del Nuovo Regno. Il *Libro della vacca del cielo*, per esempio, anche se nella versione pervenutaci era usato come raccolta di formule magiche, tuttavia contiene un racconto eziologico del regno di Ra (Hornung, 1981). Sia Ramsete II (vissuto intorno al 1304-1237 a.C.) che Ramsete IV (vissuto intorno al 1167-1161 a.C.) fanno riferimento ad alcuni testi della Casa della Vita che contengono materiale cosmogonico proveniente dal regno divino. Tra le più tarde versioni di miti celebri che potrebbero rientrare in questo genere, si possono richiamare i regni di Shu e di Geb ricavati dal santuario di *Wadi el-Arish*, il mito di Horus di Edfu e la *Cacciata di Seth*. Quando però si prendono in considerazione questi famosi testi, bisogna anche tenere presente che furono rimaneggiati in un periodo storico (IV secolo a.C.) in cui la xenofobia e l'angoscia causate dalla conquista straniera conferivano ai temi e ai contenuti originari un tono certamente tendenzioso.

Le guide e le prescrizioni. I manuali contenenti prescrizioni abbondavano, specialmente nel periodo tardo. Uno dei più antichi era il *Grande inventario*, una compilazione di prescrizioni per la fabbricazione di immagini e di suppellettili destinate al culto, per la decorazione dei templi e per altre attività di questo genere. Le guide relative alla costruzione e alla decorazione dei templi venivano spesso attribuite a Imhotep, il saggio quasi leggendario vissuto sotto il regno di Djoser (XXVII secolo a.C.). Sotto questo stesso titolo, inoltre, erano raccolte anche le prescrizioni particolari per la purificazione, i manuali di offerte e i calendari in cui erano indicate le festività.

I testi di pronostici e altri generi collegati. Gli *omina* non sono usuali all'interno del *corpus* religioso egizio, dal momento che appaiono confinati al periodo tardo, quando più frequenti erano i contatti con la Mesopotamia. D'altro canto, diverse forme di emerologia e di oniromanzia, che si iniziarono a sviluppare già in una fase antica della storia egizia, divertivano in molti luoghi il popolo. Sembra che le prime fossero indicate con l'espressione «Quello che c'è nell'anno», anche se gli esemplari a noi giunti attribuiscono loro dei titoli particolari piuttosto vari. La caratteristica significativa di tali realtà è che la spiegazione del motivo per cui un giorno particolare fosse considerato propizio oppure infausto era sempre assegnata a un contesto mitologico (Brunner-Traut, 1981) e dietro a tale processo si trovava spesso adombrato un mito. Gli Egizi, come peraltro la maggior parte dei popoli antichi, tenevano in seria considerazione i sogni e di questo si ha una conferma anche nella letteratura.

I testi oracolari. La credenza che una divinità possa manifestare la propria volontà attraverso responsi oracolari si può far risalire a un periodo relativamente antico della storia dell'Egitto, ma la pratica di servirsi degli oracoli come di un meccanismo amministrativo e giuridico va ascritta alla XIX dinastia (XIII secolo a.C.). Affidarsi al responso del dio per risolvere un problema quando ci si trova da soli all'interno del tempio oppure durante le processioni pubbliche della divinità sulla sua barca sacra divenne un atto talmente comune che, per registrare tali richieste, fu istituito addirittura un ufficio speciale, quello dello «scriba degli oracoli». Ci sono rimasti alcuni esempi di domande poste al dio (che esigevano una risposta affermativa oppure negativa) e alcune testimonianze papiracee che contengono l'appello di

un supplicante cui fa seguito il relativo esito. Spesso, specialmente dalla XX dinastia fino alla XXII (intorno al 1200-730 a.C.), poteva capitare che si ponesse in un posto in vista nel tempio, per fungere da testimonianza ufficiale, una trascrizione in geroglifici dell'oracolo, accompagnata da una illustrazione in cui si mostrava il richiedente (una o più persone) e la barca del dio.

I testi medici. La trascrizione delle prescrizioni e delle procedure mediche e della farmacopea fu una delle prime attività degli scribi dell'antico Egitto. Le tradizioni di epoca successiva sono tutte concordi nell'attribuire alcune opere mediche a faraoni e a sapienti dell'Antico Regno: in alcuni casi il carattere arcaico della sintassi e del lessico finiscono per rendere plausibile questa indicazione. Composti e pubblicati dagli scribi sacri collegati alla Casa della Vita, i papiri pervenutici costituiscono delle raccolte di casi e di prescrizioni che si possono raggruppare grosso modo in alcune aree comuni di interesse o di pratica. Così abbiamo papiri di ginecologia (P. Kahun), di ostetricia e pediatria (P. del Ramesseo e P. Carlsberg), di chirurgia (P. Edwin Smith) e di veterinaria (P. Kahun); in alcuni dei papiri più lunghi (P. Ebers e i papiri di Berlino e di Londra) si trova invece una miscellanea di prescrizioni e di ricette. Riferimenti a opere ora perdute mostrano una specializzazione nelle malattie del cuore, degli occhi e dell'addome, nell'anatomia e nell'igiene. Anche se in questi papiri si trovano disseminate lungo il testo molte formule magiche, organizzate in raggruppamenti più o meno ampi, risulta tuttavia abbastanza evidente una certa conoscenza della patologia e della farmacologia, fondata su una diagnosi oggettiva e sulla deduzione scientifica.

I testi amministrativi. Nell'antico Egitto il tempio non era soltanto la «dimora del dio», dove egli risiedeva e dove era accudito dai suoi servi, i sacerdoti, ma anche il centro amministrativo di una vasta estensione di terre, che comprendeva disparati strumenti di produzione. Affittuari, pastori, artigiani e mercanti lavoravano tutti per il loro padrone, il dio, e le entrate che provenivano dalle loro fatiche costituivano un cespite di reddito piuttosto significativo per il patrimonio del tempio. I documenti che registravano questo aspetto commerciale della vita del tempio ne costituivano una parte importante dell'archivio. Uno dei più antichi testi portati alla luce, il Papiro Abusir, riporta il contenuto di uno di questi archivi, quello del tempio collegato alla piramide di Neferirkare I, appartenente alla V dinastia. Esso si riferisce, in particolare, a un periodo di circa cinquant'anni, diverse generazioni dopo la morte del faraone (vissuto intorno al 2370-2320 a.C.). Su tale documento, dunque, troviamo inventari di arredi del tempio, registrazioni delle entrate quotidiane, resoconti mensili della distribuzione di cibo e delle uscite e tabelle delle funzioni religiose. Nel Medio Regno fanno la loro comparsa i diari giornalieri del tempio, che registrano entrate e uscite, lettere ricevute nell'ufficio del tempio, osservazioni degli astri, assegnazioni di lavori, liste del personale, resoconti di cerimonie di culto e così via, il tutto organizzato semplicemente come un elenco di annotazioni. In quasi tutte le epoche, le biblioteche dei templi contenevano inventari di terreni, di personale e di beni che potevano essere donati, e inoltre corrispondenza sacerdotale e resoconti. Dovevano trovarsi nelle biblioteche anche documenti fiscali, che specificavano le quote imposte a mezzadri e a pastori che vivevano nelle proprietà del tempio oppure che avevano degli obblighi verso la corona. In età imperiale, inoltre, venivano consegnate ai templi le liste del bottino proveniente dalle guerre di conquista, che venivano poi trascritte su papiro e depositate negli archivi. Le registrazioni di particolare importanza per la comunità che ruotava intorno al tempio, quali potevano essere i decreti del faraone, le investiture e le promozioni dei sacerdoti, gli elenchi dei lasciti dei sovrani e dei privati, venivano spesso estratti dalla loro sede originaria e riportati su brogliacci e su altri documenti consimili e trascritte in forma più duratura su stele, muri e architravi, per essere consultate più agevolmente (Redford, 1985; Reymond, 1977).

In aggiunta ai testi di cui si è appena fornita una classificazione, va notato che molti dei generi già presentati, tra cui la letteratura sapienziale e i testi magici, erano presenti anche nelle biblioteche dei templi. Abbiamo buone ragioni per ritenere che vi si potessero trovare anche informazioni su argomenti quali la geografia, la mineralogia e la biologia, ma è difficile stabilire se tali antiche categorie fossero effettivamente corrispondenti a ciò che indicano i termini moderni.

Le iscrizioni nei templi. La superficie muraria messa a disposizione con la costruzione dei templi veniva utilizzata nell'antico Egitto quale mezzo con fini didattici, informativi e di propaganda. Dal momento che la fonte da cui attingere materiale per quasi tutte le decorazioni testuali e iconografiche, infatti, era la biblioteca del tempio, i templi che si sono conservati fino a noi rappresentano una testimonianza preziosissima dei differenti generi i cui originali sono andati perduti.

Per quanto concerne l'Antico Regno, il materiale è limitato a pochi complessi funerari appartenenti ai faraoni (piramidi e templi). Tuttavia in questi monumenti il repertorio delle iscrizioni risulta ben più ampio e variato di quanto non si sarebbe verificato in seguito. Le pareti decorate mostrano scene e testi che rappresentano battaglie, la raccolta del bottino, il trasporto dei prigionieri, lavori di costruzione e carestie, canti, danze e processioni reali. La celebrazione di feste (soprattutto il

giubileo) compare tra le raffigurazioni, ma le commemorazioni di carattere puramente cultuale non sono così frequenti come si potrebbe pensare. L'enumerazione dei territori e delle proprietà, che facevano parte della registrazione dei beni di cui era dotato il tempio, assume la forma personificata di servi, disposti in fila lungo le basi delle pareti.

Mentre ci è pervenuto poco materiale dal Medio Regno – i templi della XI dinastia mostrano, *mutatis mutandis*, una continuazione dei motivi dell'Antico Regno, mentre la XII non ha lasciato praticamente nulla – il Nuovo Regno e i periodi successivi ci hanno trasmesso numerose testimonianze scritte e iconografiche. Di regola, un tempio «processionale» (cioè assiale) del Nuovo Regno presenterà sulla superficie delle sue pareti testi adeguati alla condizione di coloro che sono autorizzati a prenderne visione. Così le parti del tempio aperte ai laici – pareti esterne, pilone e primo cortile – sono spesso decorate con motivi di sapore vagamente propagandistico e il repertorio tende a essere piuttosto stereotipato. Infatti si trovano scene e testi relativi a guerre contro nemici stranieri, immagini tipiche di decapitazione, liste di località conquistate e, infine, rappresentazioni delle divinità che accolgono benevolmente il faraone (scene queste che continuano per tutto il tempio, diventandone la tematica principale).

Nella maggior parte dei casi i muri dei cortili interni e la sala ipostila sono decorati con sequenze di illustrazioni, accompagnate da testi che mostrano come si doveva svolgere la liturgia quotidiana, desumendo i dati direttamente dai libri rituali del tempio: si narrava, infatti, del risveglio del dio, della sua vestizione e dell'offerta, dei riti celebrati dal re. Feste particolari, come quella del giubileo, dell'incoronazione, degli dei Sokar e Min, la Festa di Opet, quella della fondazione del tempio e altre cerimonie analoghe si trovano spesso dipinte accuratamente con larghi estratti di testi esplicativi. Processioni di principi e di principesse, personificazioni di territori e di città e del Nilo vengono usati come zoccoli decorativi oppure come scene autonome. Le sale che fungevano da magazzino e che servivano per la preparazione di ciò che era necessario per il culto sono decorate con scene di offerta di natura così «neutrale», da rendere addirittura difficile accertare quale fosse l'uso preciso di tali sale. Alcuni templi hanno conservato alcune testimonianze di riti o di credenze che sono caratteristiche delle località in cui si trovavano. Si possono citare a questo proposito i riti di Osiride di cui abbiamo testimonianza nel tempio di Sety I ad Abido, i miti di Horus a Edfu, il rituale adattato affinché si potesse riferire al faraone proprio dei templi funebri di Tebe e, infine, i riti del giubileo di Soleb, di Karnak e di Bubastis.

I cortili e gli immediati dintorni del tempio venivano considerati adatti per esporre testi di diverso genere e scopo. Una posizione più in vista veniva assegnata alle iscrizioni reali, sia su stele isolate che sulle pareti del tempio. Erano queste le trascrizioni di atti o di decreti regi che riguardavano il tempio (spesso il contenuto di un discorso del faraone pronunciato in una «sede reale») e che comportavano spesso iscrizioni su edifici e donazioni. I contenuti di tali iscrizioni, per quanto retoricamente abbelliti per il consumo popolare, derivano spesso da documenti ufficiali: un esempio può essere costituito dal «registro della casa del re».

Un altro tipo di stele, innalzata davanti al tempio oppure posta appena al suo interno, recava iscrizioni di encomio del sovrano. Tali adulazioni, benché fossero in maniera evidente concomitanti ad allocuzioni pubbliche, tuttavia assumevano la forma di elogi stereotipati del re per le sue «azioni potenti» oppure per le sue imprese, ovvero, più spesso (specialmente sul finire dell'epoca del Nuovo Regno), di un «canto» ufficiale che doveva essere eseguito con l'accompagnamento dell'arpa, un canto in cui ciascuna strofa doveva concludersi con il nome del faraone. Privati cittadini di alto rango potevano collocare in un ambulacro all'interno del tempio statue raffiguranti se stessi e recanti lunghe iscrizioni. Le scritte poste su questo genere di statue, anche se nella maggior parte dei casi si presentano sotto la forma di un appello al passante, inevitabilmente contengono anche alcuni dati di natura biografica e genealogica che si rivelano di grande importanza. Anche i cittadini di rango inferiore, infatti, potevano sperare di riuscire a porre inni, preghiere e testimonianze rivolte alle divinità sulle stele poste all'interno dei templi più piccoli, dove il dio potesse vederle ed esaudire le loro richieste.

I templi egizi meglio conservati risalgono a un periodo che va dal IV secolo a.C. fino al I d.C. e in definitiva riflettono il *risorgimento* del culto, avvenuto durante il periodo saitico (664-525 a.C.). Per lo più tali templi sono costruiti secondo i canoni propri della tradizione del Nuovo Regno, ma presentano alcune interessanti modifiche:

1. Le raffigurazioni delle offerte, che mostrano il faraone oppure la divinità posti davanti al proprietario divino del tempio o ai suoi ospiti e che sono derivate dalla liturgia quotidiana dell'offerta, si trovano ora ripetute sulle pareti all'interno e all'esterno fino alla nausea.
2. Nei testi e nell'iconografia si dà ora grande risalto alla nascita mistica del dio bambino, il figlio della dea del tempio.
3. Il *naos* di pietra in cui risiede l'immagine del culto è diventato il centro principale dei riti e le sue pareti so-

no ricoperte di liste in cui si trovano rappresentati tutti gli abitanti divini del tempio.

4. Si avverte, infine, la tendenza a scrivere ampi estratti di testi rituali, di compendi mitologici e di inni, sia sui muri sia in qualunque altro luogo ove vi sia dello spazio disponibile, al punto che tale propensione pare trasmettere un sentimento di *horror vacui*.

Questi ultimi esempi contengono moltissimo materiale mitologico di origine locale, ma non è possibile precisare in quale misura questo materiale rifletta autenticamente le credenze e le pratiche di epoca più antica.

BIBLIOGRAFIA

Th.G. Allen (ed.), *The Book of the Dead*, Chicago 1974. La traduzione inglese più autorevole del libro *Che il mio nome fiorisca*, a cura di uno studioso che ha dedicato la sua vita allo studio di questa opera.

R. Anthes, *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in «Journal of Near Eastern Studies», 18 (1959), pp. 169-212. La trattazione più dettagliata e incisiva sulle principali concezioni mitologiche dell'antico Egitto, fondata soprattutto sulle testimonianze dei *Testi delle Piramidi*.

W. Barta, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischer Epoche*, Berlin 1963. Uno studio classico sui più diffusi testi funerari nelle antiche tombe egizie.

W. Barta, *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, München 1981. Una sintesi eccellente, con utili indici e tavole, delle principali teorie sulle origini e sulle finalità dei *Testi delle Piramidi*.

J.F. Borghouts (trad.), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978. Una sintesi delle principali formule magiche, accompagnate da un breve, ma utile commento.

Emma Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, Darmstadt 1981. Una raccolta di cinque articoli dedicati ad alcuni aspetti specifici della mitologia egizia, accompagnati da una succinta introduzione.

R. Faulkner (trad. e cur.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969. La traduzione inglese più aggiornata di questa antica raccolta di testi.

R. Faulkner (trad. e cur.), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I-III, Warminster 1973-1978. L'unica traduzione completa attualmente disponibile per i *Testi dei Sarcofagi*.

J. Gwin Griffiths (trad.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970. La più autorevole trattazione sul ciclo osirico e sulla sua mitologia, così come è riferito da Plutarco.

E. Hornung, *Jenseitsführer*, in W. Helck e E. Otto (curr.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1980, coll. 246-69. L'introduzione più recente alla letteratura del Nuovo Regno relativa all'oltretomba.

E. Hornung, *Das Buch des Himmelskuh*, Göttingen 1981. Nuova pubblicazione (commentata) di un libro dell'«oltretomba» da tempo noto, che contiene la storia della distruzione dell'umanità.

Fr. Junge, *Die Welt der Klagen*, in J. Assmann et al. (curr.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, Wiesbaden 1977, pp. 275-85. Uno studio su quelle composizioni del Medio Regno che descrivono l'anarchia che fece seguito a una grave crisi sociale.

Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, I-III, Berkeley 1973-1980. Una selezione di testi rappresentativi di vari generi. Le traduzioni sono di prim'ordine e il commentario breve, ma molto utile.

D.B. Redford, *King-lists, Annals and Daybooks*, Toronto 1985. Un contributo alla storiografia dell'antico Egitto, che dedica molta attenzione a Manetone.

Eve A.E. Reymond (trad.), *From Ancient Egyptian Hermetic Writings*, Wien 1977. Frammenti di testi rituali e di prescrizioni provenienti da edifici religiosi e procedure di culto originarie dalla biblioteca di un tempio del periodo romano. La traduzione non è sempre affidabile.

E. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, in «Göttinger Miszellen», 1 (1972), pp. 24-7; e 25 (1977), pp. 73ss. Una breve relazione sul lavoro svolto nello studio dei libri e delle biblioteche.

S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig 1945. Uno studio di fondamentale importanza sul processo di produzione del mito nell'antico Egitto.

K.H. Sethe (ed. e trad.), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928. Un lavoro importante sulla religione egizia, che comprende due studi: una traduzione e interpretazione della *Teologia Menfita* e il testo di un papiro rituale dell'età del Medio Regno conservato al British Museum.

W.K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven 1973. Una serie di traduzioni, proposte da eminenti egittologi, di testi storici, sapienziali e poetici.

W.G. Waddell, *Manetho*, London 1940. L'unica traduzione accessibile della storia dell'Egitto di Manetone (III secolo a.C.). Il commento è ridotto e a volte impreciso.

R.J. Williams, *Reflections on the Lebensmüde*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 48 (1962), pp. 49-56. Probabilmente la valutazione più prudente dell'enigmatico dialogo che va sotto il titolo di *L'uomo che era stanco della vita*.

R.J. Williams, *Scribal Training in Ancient Egypt*, in «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972), pp. 214-21.

R.J. Williams, *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, in «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981), pp. 1-19. Una eccellente sintesi degli attuali studi sulla letteratura sapienziale egizia, con una bibliografia completa.

DONALD B. REDFORD

Storia degli studi

Autori classici quali Erodoto, Diodoro Siculo e Plutarco ci hanno conservato numerose informazioni utili sia sulla mitologia che sulla religione dell'antico Egitto. In particolare, l'opera di Plutarco intitolata *de Iside et Osiride* ha dimostrato di tramandare notizie sufficientemente corrette (anche se meno complete) quando è sta-

ta messa a confronto con altre fonti più antiche: perciò si può dire che costituisca il fondamento su cui poggia la nostra conoscenza delle principali concezioni mitologiche, proprio perché ci tramanda diverse dottrine elaborate e conservate dagli Egizi.

L'attività di decifrazione dei geroglifici e l'acquisizione di una prima documentazione proveniente dai grandi templi, operazioni che iniziarono nella prima metà del XIX secolo, hanno segnato l'effettivo inizio tanto della Egittologia moderna, quanto della storia degli studi sulla religione egizia. L'opera di pubblicazione dei testi trovati sulle pareti dei templi, in verità, non è ancora ultimata, anche se si devono registrare molti progressi, specialmente per quanto concerne i templi principali di alcuni siti.

I testi del tempio di Seti I ad Abido, per esempio, sono stati ampiamente documentati grazie alle fotografie eseguite da Amice M. Calverly e pubblicate poi in quattro enormi fogli dalla Egypt Exploration Society (London 1933-1958). I testi del tempio di Ramsete III a Medinet Abu, invece, sono stati trascritti in maniera completa in facsimile dalla Epigraphic Survey of the Oriental Institute dell'Università di Chicago e successivamente pubblicati da A.M. Claverly con il titolo *Medinet Abu*, I-VIII (Chicago 1930-1970). I testi dei templi di Edfu, di Esna e di Dendera, infine, risalenti tutti all'età tolemaica, sono stati ora riuniti con particolare cura in parecchi volumi e mandati alle stampe prevalentemente dall'Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo tra il 1870 e il 1985. I volumi cui si fa riferimento sono i seguenti: Émile G. Chassinat (cur.), *Le temple d'Edfou*, I-XIV (Al Qāhirah 1892-1934); Serge Sauneron (cur.), *Le temple d'Esna*, I-VIII (Al Qāhirah 1959-1982); Auguste Mariette (cur.), *Dendérah*, I-V Paris (1870-1880); Émile G. Chassinat (cur.), *Le temple de Dendara*, I-VIII (Al Qāhirah 1934-1978).

Gli studi sul libro *Che il mio nome fiorisca* (chiamato anche *Libro dei morti*) sono iniziati con la pubblicazione di Karl Richard Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägypter* (Leipzig 1842), che riporta il testo di un papiro del periodo tolemaico della collezione di Torino. È stato però Édouard Naville che, nel suo *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, I-III (Berlin 1886), ha approntato l'edizione più importante di quest'opera, all'interno della quale si trova anche una ampia selezione dei più antichi brani paralleli risalenti al Nuovo Regno, raccolti insieme per offrire una agevole comparazione. Questa pubblicazione segue fedelmente l'ordine dei capitoli riportato nel manoscritto di Torino, risalente al Nuovo Regno, ma indipendentemente da ciò, pur mancando i numeri delle righe per i singoli manoscritti e pur essendoci numerosi errori, ancora oggi è considerato un testo classico. E.A. Wallis Budge ha dapprima pubblicato separatamente diversi manoscritti del libro *Che il mio nome fiorisca* appartenenti alla collezione del British Museum e successivamente anche *The Chapters of Coming Forth by Day*, I-III (London 1898), che comprende testo, vocabolario e traduzione. Quest'opera risulta ormai superata, ma d'altronde non si è mostrata adeguata neppure ai livelli dell'epoca in cui è stata data alle stampe. Tuttavia viene ancora regolarmente utilizzata per i riferimenti al libro *Che il mio nome fiorisca* nelle grammatiche e nei dizionari di lingua inglese, che citano le pagine e le righe del testo di Budge. D'altronde le edizioni successive e le seguenti ristampe del *Libro dei morti* di Budge (pubblicato per la prima volta a Londra nel 1901) presentano impaginazioni e disposizioni del testo diverse tra loro e perciò non possono essere utilizzate per indicare riferimenti e risultano del tutto inutili.

Anche se si avverte il bisogno urgente di una nuova edizione del libro *Che il mio nome fiorisca*, che sappia tenere in debita considerazione l'ordine in cui sono presentati i testi nei vari manoscritti risalenti anche a periodi diversi, sono ugualmente disponibili parecchie traduzioni aggiornate e sono stati compiuti sforzi indubbiamente considerevoli per far fronte alla sistematica mutilazione presente in questa raccolta della letteratura funeraria. Thomas George Allen, *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum* (Chicago 1960), rappresenta un lavoro magistrale; anche la traduzione di tutte le formule magiche che poi Allen ha riportato nel suo *Book of the Dead or Going Forth by Day* (Chicago 1974) risulta abbastanza aderente al testo, benché sia priva delle illustrazioni esplicative. La traduzione di Paul Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (Paris 1967), fa ricorso, quando è possibile, ai passi paralleli dei più antichi *Testi dei Sarcofagi*, per fornire versioni meno mutile e una traduzione più leggibile. La versione letterale di Raymond Faulkner, *The Book of the Dead* (New York 1972), è stata ripubblicata da Carol Andrews con il titolo *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (London 1985), accompagnata da numerose illustrazioni e merita forse di diventare l'edizione più diffusa per i lettori di lingua inglese. Il testo di Erik Hornung, *Das Totenbuch* (Zürich 1979), invece, soddisfa l'esigenza di una presentazione aggiornata dell'opera in lingua tedesca.

In seguito alla scoperta dei *Testi delle Piramidi*, Gaston Maspero ha iniziato la loro prima pubblicazione, divisa in cinque articoli (ripartiti in dodici parti) su *Recueil de Travaux* (1882-1893). L'opera di Kurt H. Sethe, intitolata *Die altägyptischen Pyramidentexte*, I-IV (Leipzig 1908-1922), che riporta le versioni parallele stranamente trasposte in righe orizzontali e con testi numerati che procedono dalle stanze interne verso quelle ester-

ne fino a raggiungere le stanze di ingresso, è, nonostante tutte le sue pecche tecniche, un'edizione del testo molto accurata, che continua a essere considerata un testo classico di riferimento. Il contributo di Sethe, intitolato *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, I-VI (Glückstadt-Hamburg 1935-1962), ha notevolmente influenzato tutti gli studi successivi su questo testo. La traduzione inglese di Samuel A.B. Mercer, per esempio, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, I-IV (New York 1952), si basa essenzialmente sul testo tedesco di Sethe, ma i capitoli dedicati ai vari argomenti presentati nel IV volume di questa serie contengono alcuni contributi molti utili. La traduzione letterale dei testi, eseguita da Raymond Faulkner sull'edizione di Sethe, ha visto la luce con il titolo di *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford 1969), subito dopo la pubblicazione da parte di Alexandre Piankoff del testo *Pyramid of Unas* (Princeton 1968) per la Bollingen Foundation Series. Quest'ultima opera comprende fotografie dei testi originali e procede secondo un criterio più logico, perché presenta i testi a partire dall'ingresso nell'anticamera fino alla camera sepolcrale. Però le traduzioni di Piankoff sono più originali, ma spesso meno accurate. Il volume di Thomas George Allen, *Occurrences of the Pyramid Texts* (Chicago 1950), fornisce invece un utilissimo elenco della sequenza di questi testi nei documenti più antichi e presenta molti riferimenti a paralleli più tardi, completi oppure parziali, insieme a opportuni rimandi bibliografici.

Pierre Lacau aveva già cominciato la pubblicazione dei *Testi dei Sarcofagi* presenti nel Museo Egizio del Cairo (*Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, I-II, Al Qāhirah 1904-1906), quando James H. Breasted ha dato vita a un'impresa a carattere internazionale per offrire in tempi rapidi un'edizione di questo *corpus* della letteratura funeraria. La pubblicazione di questi testi, con il titolo *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII (Chicago 1935-1961), è stata curata da Adriaan de Buck, che ha mantenuto le colonne verticali originarie e la numerazione delle righe, ma ha escluso tutti quei testi paralleli che erano già stati pubblicati in precedenza, come per esempio i *Testi delle Piramidi*. L'opera di Louis Speleers, *Textes de cercueils du Moyen Empire égyptien* (Bruxelles 1947), invece, presenta una traduzione dei primi due volumi di Buck, la cui traduzione integrale sarà poi pubblicata da Raymond Faulkner in tre volumi (Oxford 1973-1978). Reinhard Grieshammer, *Die Altägyptischen Sargtexte in der Forschung seit 1936* (Wiesbaden 1974), è un'opera bibliografica in cui sono raccolti gli studi relativi ai *Testi dei Sarcofagi*, mentre Leonard H. Lesko, *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents* (Berkeley 1979), mostra con quale successione si presentino i testi e secondo quale ordine si ritrovino in ciascun documento.

Le numerose opere che E.A. Wallis Budge ha dedicato allo studio dei vari aspetti della religione egizia offrono una tale ricchezza di materiali e di congetture che sicuramente alcune tra le tante ipotesi presentate dovranno pure essere corrette, ma la sua opera richiede una cauta analisi da parte degli specialisti, che usano nei suoi confronti la stessa scrupolosa attenzione critica con cui si accostano alle fonti classiche. Nella seconda parte di questo articolo presenteremo solamente quegli studi che hanno ancora un considerevole merito scientifico oppure che hanno determinato progressi sostanziali nel loro campo: si tratta di contributi e di studi limitati praticamente al XX secolo.

Adolf Erman, *Die Ägyptische Religion* (Berlin 1905; 3ª ed. *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und ihr Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin-Leipzig 1934; trad. it. *Il mondo del Nilo. Civiltà e religione dell'antico Egitto*, Bari 1950), costituisce forse lo studio generale più antico sull'argomento che si possa ancora consultare con profitto. La conoscenza diretta dei testi dimostrata dall'autore e la sua capacità di comprendere la psicologia (se non anche la religiosità) degli Egizi hanno reso la sua opera un prezioso contributo fin dalla sua pubblicazione: essa per molti aspetti rimane ancora oggi insuperata.

James H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York 1912), si dimostra uno studio apprezzabile per il considerevole numero di osservazioni significative avanzate sulla base di una prima lettura dei passi difficili dei *Testi delle Piramidi*, che Sethe aveva appena pubblicato. Inoltre viene proposta una interpretazione di quell'evoluzione che l'autore ha ravvisato nella religione a partire dai tempi più antichi fino al Nuovo Regno. Nell'introduzione alla ristampa di quest'opera (New York 1959), John A. Wilson ha così commentato: «Tutti gli studi successivi relativi alla religione antica e al pensiero degli Egizi sono debitori nei confronti di quest'opera. Alcuni... l'hanno continuata ampliandone oppure modificandone alcuni dettagli. Altri... hanno invece cercato di rimuovere dalla storia il senso di un movimento costantemente protratto in avanti». In realtà, lo schema generale presentato da Breasted, secondo cui testi originariamente scritti per celebrare culti oppure divinità solari avrebbero subito una trasformazione a causa di una forte influenza di Osiride, oggi probabilmente non può più essere condiviso, ma la ricchezza di dati che offre viene ancora oggi considerata notevole. La teoria della «democratizzazione dell'aldilà», avanzata nel corso di questo studio, per esempio, è sostanzialmente

corretta, anche se molti particolari possono sicuramente essere modificati.

Karl Alfred Wiedemann alla voce *Dio (egizio)* da lui curata e A.M. Blackman alla voce *Sacerdote, sacerdozio (egizio)*, contenute rispettivamente nel VI e nel X volume di James Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh 1913, 1919), raccolgono con cura tutti i dati a loro disposizione e, così facendo, hanno portato un notevole ordine all'interno di queste aree di studi della religione egizia per almeno qualche decennio. Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena 1915), fornisce una rassegna aggiornata dei documenti egizi di natura religiosa. Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Leipzig 1926), si occupa invece della letteratura funeraria antica e delle guide per l'aldilà: una trattazione di cui si sentiva un grande bisogno. Questo importante contributo, però, è in qualche modo limitato da alcune traduzioni e integrazioni eccessivamente personali, che peraltro sono state in seguito riviste per una seconda edizione (Berlin 1956). Kurt Sethe, nel suo *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Leipzig 1930), pur presentando molto materiale di prima mano nel testo, nella traduzione e nel commento dei *Testi delle Piramidi*, ha suscitato anche una considerevole controversia per la sua trattazione sulle divinità e sui loro culti nell'Egitto preistorico. Appare ancora più imponente, tuttavia, il suo *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchungen über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkonigs* (Berlin 1929), che raccoglie i dati relativi all'ogdoade ermopolitana di molti siti e di molti periodi e si pone come finalità la ricostruzione di quanto è conosciuto su questa antica cosmogonia e sui suoi rapporti con i centri di culto delle epoche successive. Gustave Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak* (Paris 1929), può essere considerato un testo prezioso più per gli storici dell'Egitto che per quelli della religione, perché descrive con dovizia di particolari come il progressivo aumento della ricchezza e del potere secolare abbiano, alla fine, permesso ai sommi sacerdoti di Tebe di ottenere la dignità regale. Breasted, *Dawn of Conscience* (New York 1933), propone infine una valutazione del tutto soggettiva, secondo la quale gli Egizi vengono considerati i precursori della Bibbia.

Nel 1941 Kees dà alle stampe il suo *Der Götterglaube im alten Ägypten* (2ª ed. Berlin 1956): si tratta di uno studio utile per la sua ampia prospettiva e per gli interessi topografici, che costituisce anche la risposta alla *Urgeschichte* di Sethe. Il lavoro di Gerald A. Wainright, *Sky Religion* (Cambridge 1938), prende indubbiamente una nuova direzione e probabilmente avrebbe dovuto suscitare maggior interesse, ma la sua indagine non è condotta in maniera abbastanza convincente. Jacques Vandier, *La religion égyptienne* (Paris 1944), è invece diventato un classico nel suo genere, in parte anche per la sua bibliografia ricca e aggiornata. Henri Frankfort, *Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946), non costituisce un contributo importante soltanto per le sue osservazioni sul pensiero mitopoietico e per la sua idea di studiare gli egizi servendosi di una «molteplicità di approcci» in alternativa al «sincretismo» utilizzato invece da Breasted. La sua importanza è determinata anche dai capitoli di John A. Wilson (pp. 39-133) in cui vengono descritte la cosmologia e le cosmogonie degli Egizi. Anche H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religions as the Integration of Society and Nature* (Chicago 1948), ha goduto per molti anni di una notevole importanza, ma sarebbe ora opportuno modificare alcuni punti, per fare in modo che, scartando alcune tesi ormai superate, si possa invece salvare quanto c'è ancora di valido. Invece *Ancient Egyptian Religion* (New York 1948; trad. it. *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1991) riflette un punto di vista comparativo, un approccio genericamente antropologico. Il titolo è ambizioso e gran parte dell'opera si fonda su congetture, ma alcuni dei concetti presentati sono tuttora validi.

Nel 1952 Jaroslav Černý pubblica una serie di conferenze da lui tenute con il titolo di *Ancient Egyptian Religion* (London 1952). Contengono molti aspetti personali e generici e non sono perfettamente documentate, ma presentano alcune intuizioni valide e rispondono a una sentita necessità. Anche se questo libro, infatti, risulta inferiore rispetto al ben più importante contributo fornito all'egittologia da questo grande filologo, tuttavia esso continuerà a essere la sua opera più letta e più famosa. In questo stesso anno compare anche un testo di ampio respiro e con importanti finalità pratiche, il *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952), di Hans Bonnet. L'opera considera quasi tutti gli aspetti della religione egizia, presentati in articoli sintetici disposti in ordine alfabetico e corredati dalla bibliografia più recente. L'anno seguente vede invece la pubblicazione di Harold Idris Bell, *Cults and Creeds of Graeco-Roman Egypt* (Liverpool 1953): anche questo libro si fa portavoce della necessità di presentare studi che trattino del periodo del Nuovo Regno. L'argomentazione è condotta essenzialmente su fonti classiche e presenta un materiale piuttosto scarso riguardo al popolo egizio.

L'utile indagine di Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte* (Paris 1957; trad. it. Milano 1961) offre moltissime informazioni che non possono essere facilmente reperite altrove; è stata tradotta anche in inglese, sebbene questa versione sfortunatamente sia pri-

va di apparato critico. Nel 1959, Rudolf Anthes ha pubblicato un articolo di notevole interesse: *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in «Journal of Near Eastern Studies», 18 (1959), pp. 170-212. Il modo in cui si accosta all'argomento è piuttosto originale, estremamente obiettivo e senza preconcetti. Questo atteggiamento gli ha permesso di scoprire molto più di quanto si sapeva allora sulle divinità e sui rapporti interni al pantheon egizio, grazie anche all'attento riesame delle fonti più antiche, i *Testi delle Piramidi*. Si può trovare una versione più divulgativa di questo studio nel capitolo *Mythology in Ancient Egypt* (pp. 15-92) del volume *Mythologies of the Ancient World* (New York 1961) di Samuel Noah Kramer. Anche questo è un contributo assai pregevole, nonostante si apra con una serie di definizioni che possono apparire sconcertanti.

Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960, 2ª ed. 1977), è stato tradotto in inglese con il titolo *Egyptian Religion* (Ithaca/N.Y. 1973) e in italiano (la 2ª ed.) con il titolo *Gli Egizi. Gli dei, gli uomini, la cosmologia, la fede nella sopravvivenza dopo la morte* (Milano 1983). Sicuramente rappresenta la trattazione più completa e aggiornata sull'argomento e risulta particolarmente apprezzabile per la sua chiarezza e per la ricchezza di dettagli che fornisce. Il suo limite principale è ravvisabile nella scelta di un approccio di tipo fenomenologico, piuttosto che sincronico oppure diacronico; da ciò deriva una sua certa predisposizione per le «religioni della parola» rispetto alle «religioni di culto». Jan Zandee, *Death as an Enemy* (Leiden 1960), è invece una dissertazione che unisce insieme fenomeni desunti da un'ampia gamma di documenti egizi, con l'intenzione evidente di presentare gli antecedenti delle credenze cristiane sull'aldilà. I dati raccolti sono in sé interessanti, ma il legame che li unisce risulta piuttosto aleatorio.

Dieter Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches* (Berlin 1962), analizza in maniera sistematica le testimonianze più significative su ciò che avveniva nei templi egizi. M. Heerma van Voss, *De Oudste versie van Dodenboek 17a* (Leiden 1963), contiene invece la traduzione e l'analisi comparativa di uno dei più importanti *Testi dei Sarcofagi* e delle formule del libro *Che il mio nome fiorisca*. Seguendo lo studio preliminare di Alexandre Piankoff, *The Tomb of Ramesses* VI, I-II (Princeton 1954), che descrive le guide del Nuovo Regno trovate nelle tombe reali, Erik Hornung ha pubblicato uno studio dettagliato intitolato *Das Amduat*, I-III (Wiesbaden 1963-1967). Il suo importante lavoro ha avuto un seguito con la traduzione di questi testi in *Ägyptische Unterweltsbücher* (Zürich 1972) e con la stampa di una edizione accuratissima di *Das Buch von den Pforten des Jenseits* (Genève 1979).

L'importante testo di Louis V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Chicago 1968), non si limita soltanto a presentare in modo generico quali fossero per gli Egizi i limiti di quel concetto che spesso traduciamo con «anima», ma enumera anche i significati specifici che tale termine può aver assunto in contesti differenti nel corso di migliaia di anni. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Göttesvorstellungen* (Darmstadt 1971), è stato anche tradotto in inglese con il titolo *Conceptions of God in Ancient Egypt* (Ithaca/N.Y. 1982) e in italiano con il titolo *Gli dei dell'antico Egitto* (Roma 1992). Quest'opera eccezionale fa ricorso a moltissimi dati e presenta una vasta bibliografia per dimostrare che la religione egizia fu, in tutti i periodi, essenzialmente politeistica. Leonard H. Lesko, *Ancient Egyptian Book of Two Ways* (Berkeley 1972), descrive la concatenazione di quell'unico prolisso componimento presente nei *Testi dei Sarcofagi* provenienti da El Bersha. Le due diverse versioni del testo contribuiscono a spiegare la «democratizzazione dell'aldilà» in termini di «solarizzazione» del culto «osiriaco» e non viceversa. Quello che avveniva nelle varie sale di un tempio egizio è presentato in maniera sintetica da A. Rosalie David in *Religious Ritual at Abydos* (Warminster 1981), che utilizza come indizi i testi e i dipinti e considera come tempio tipico il tempio funerario di Seti I ad Abido.

Brigitte Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten* (Wiesbaden 1975), è invece uno studio moderno sul termine sincretismo, usato per lungo tempo per definire la religione egizia; risulta particolarmente utile e necessario perché ci aiuta a capire questo singolare fenomeno dell'antichità. Winfried Barta, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit* (Berlin 1973), discute invece delle difficoltà non ancora risolte quando ci si occupa di religione egizia, per esempio di fronte alla presenza di non meno di ottantaquattro differenti liste di divinità che farebbero parte della grande enneade. Louis V. Zabkar, *Apedemak. Lion God of Meroe* (Warminster 1975), vuole spiegare quanto sia possibile conoscere della religione nubiana e quanto è stato trascurato nelle precedenti trattazioni sulla religione egizia. A parte le considerazioni temporali e geografiche, i legami politici e culturali tra queste popolazioni meritano evidentemente uno studio più approfondito e il lavoro di Zabkar deve essere certamente salutato come un importante passo in avanti. I due testi di Jan Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (Berlin 1969) ed *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich 1975), costituiscono uno studio dettagliato sulle molte versioni degli inni al sole che sorge e al sole che tramonta ritrovati in alcune tombe di nobili.

Gli studi dedicati a singole divinità hanno modifica-

to notevolmente il loro tipo di approccio nel corso degli anni. Alcuni studi sono costituiti da liste di epiteti, altri invece si occupano del culto, altri ancora, invece, raccolgono insieme rappresentazioni artistiche. Sicuramente tutti questi differenti tipi di indagine possono risultare utili per le diverse finalità che si propongono, ma manca una trattazione adeguata per la maggior parte delle divinità, e, peraltro, considerato lo stadio attuale delle nostre conoscenze, non possiamo ancora aspettarcene una. Tra gli studi più utili per questo tipo di sintesi possiamo però annoverare: J. Gwin Griffith, *The Origins of Osiris and His Cult* (Leiden 1980); Maj Sandman-Holmberg, *The God Ptah* (Lund 1946); Herman TeVelde, *Seth. God of Confusion* (Leiden 1967); Patrick Boylan, *Thot* (London 1922); Cl. Jouco Bleeker, *Hathor and Thot* (Leiden 1973); Schafik Allam, *Beiträge zum Hathorkult* (Berlin 1963); Karol Myśli-wiec, *Studien zum Gott Atum* (Hildesheim 1978-1979); e Dieter Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (Berlin 1961).

LEONARD H. LESKO

L'iconografia

Le principali fonti iconografiche per l'antica religione egizia sono le rappresentazioni di scene, sia rituali sia mitologiche, incise sui rilievi o dipinte sulle pareti dei templi e delle tombe egizie, così come le numerose immagini e statue di dei e di faraoni. Ci sono poi molti oggetti di funzione rituale o pratica decorati con motivi religiosi scolpiti o dipinti e, infine, numerosi segni geroglifici appartenenti al sistema di scrittura egizio che sono di fatto rappresentazioni di divinità, simboli religiosi e oggetti rituali. Questi tipi di fonti restano costanti lungo gli oltre 3.000 anni della storia egizia antica, dall'Antico Regno fino al periodo romano (circa 3000 a.C.-395 d.C.).

Gli dei dell'Egitto erano raffigurati sia come esseri umani sia come animali: una forma composita che univa una testa zoomorfa a un corpo umano godeva di particolare popolarità sia nel rilievo che nella statuaria (figura 1). Le rappresentazioni antropomorfiche degli dei egizi si collegano alle loro funzioni mitologiche e rivelano alcuni aspetti narrativi delle relazioni tra loro, laddove altre figure possono essere definite come loro «metamorfosi» o simboli, evidenziando un aspetto o un fatto particolare. Secondo queste modalità simboliche, ciascuna divinità poteva essere rappresentata da vari animali od oggetti: per esempio la vacca, la leonessa, il serpente e il sistro (uno strumento musicale) sono tutte manifestazioni della dea Hathor. Al contrario, un animale poteva incarnare vari dei: perciò il cobra che compare con atteggiamento protettivo sulla fronte di tutti i faraoni poteva essere identificato indifferentemente con quasi tutte le dee. L'identità divina di un animale può differire nei vari pantheon locali. Particolarmente numerose erano le varianti iconografiche del dio del sole, che illustrano le varie fasi del moto perenne del sole. Alcuni dei maschili associati ai poteri generativi (Min, Amun-Ra, Kamutef) sono raffigurati in atteggiamento itifallico. Una forma particolare, quella di un corpo umano mummificato, era attribuita a Osiride, il dio dei morti. Questa immagine si ritrova anche in alcune rappresentazioni di altri dei, specialmente quando questi sono collocati nel regno dei morti. Le diadi e le triadi di divinità, frequenti nella statuaria egizia, così come gruppi più numerosi di esseri divini rappresentati nei rilievi e nelle pitture, sono espressioni visuali dei complessi rapporti che legavano le numerose divinità. Le tendenze sincretistiche della religione egizia, diffuse soprattutto dopo il periodo di Amarna, assumono una forma concreta negli aspetti compositi che uniscono i canoni iconografici delle singole divinità.

Le scene scolpite sulle pareti delle tombe e dei templi e anche sugli arredi e sugli oggetti rituali mostrano assai spesso gli dei in compagnia di un sovrano che fa offerte o svolge altri atti rituali (come bruciare incenso, purificare con acqua o abbracciare il dio). Tutte le rappresen-

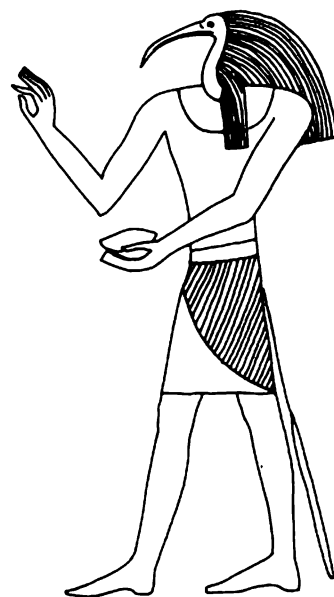



FIGURA 1. *Thot che scrive un nome reale.* Disegno dal basamento di un rilievo proveniente dal santuario della regina Hatshepsut a Karnak; circa 1490-1468.

tazioni del re di fronte a una divinità manifestano il crescente rapporto di reciprocità che intercorre tra loro. In cambio del prezioso oggetto presentato al dio, il faraone riceve i simboli della vita, della forza, della stabilità, molti anni di regno e simili (figura 2).

La statuaria. Numerose statue egizie (fatte di ogni possibile materiale, come pietra, legno, oro, bronzo e ceramica) rappresentano una, due oppure tre divinità spesso accompagnate da un re. Sia gli dei sia il sovrano portano corone e tengono in mano insegne caratteristiche, tra le quali le più frequenti sono il segno della vita (*ankh*) e vari tipi di scettri. Molti elementi dell'abbiglia-

FIGURA 2. *Il re Amenofi III mentre presenta un'offerta a un pilastro Djed, simbolo di Osiride.* Disegno da una pittura murale nella tomba di Kheruef a Tebe; circa 1405-1367.

mento del sovrano sono identici a quelli degli dei, visualizzando in questo modo gli aspetti divini della natura del monarca. La forma delle loro barbe artificiali è comunque particolare: la barba del dio si incurva verso la fine, mentre quella del re è tagliata dritta nella sua parte inferiore.

Le dimensioni delle statue variano secondo la loro funzione. Piccole statuette in bronzo di carattere votivo erano comuni, specialmente nel I millennio a.C. Molte rappresentano animali sacri alle divinità; talvolta queste figure sono poste su casse contenenti le mummie degli animali rappresentati. I corpi mummificati di animali più grandi, come tori, ibis, coccodrilli e gatti, sono stati trovati sepolti in necropoli speciali, collocate vicino a luoghi connessi con i culti di varie divinità.

Grandi statue di pietra servivano da oggetti di culto nei templi. Coppie di effigi colossali del sovrano, di solito seduto, si trovavano di fronte ai pilastri del tempio. La sfinge, col suo corpo di leone e il capo di re, era spesso collocata di fronte al tempio, per simboleggiare l'identità del monarca come dio solare. File di sfingi allineate ai due lati delle strade processionali guidavano alle entrate principali del tempio.

L'arte funeraria. Un'altra importante fonte per le nostre conoscenze sull'antica iconografia egizia è costituita dalla decorazione delle tombe e dei sarcofagi egizi che compongono i grandi «libri» religiosi dell'Egitto: composizioni letterarie che uniscono formule di carattere magico, mitologico e rituale a raffigurazioni che illustrano la visione egizia degli Inferi.

I più antichi di questi «libri» sono i *Testi delle Piramidi*, scolpiti sulle pareti di alcune delle stanze all'interno delle piramidi reali (Antico Regno, circa 3000-2200 a.C.). Le illustrazioni che accompagnano questo tipo di testo compaiono per la prima volta nel *Libro delle Due Vie*, che fa parte dei *Testi dei Sarcofagi* (Medio Regno, 2134-1660 a.C.) dipinti sui fianchi di sarcofagi lignei.

Le successive composizioni letterarie di carattere religioso sono generalmente accompagnate da elaborati quadri plastici, spesso nella forma di vignette disegnate sotto una colonna di testo scritto su papiro. Dal Nuovo Regno (1569-1085 a.C.) in poi il più popolare di questi «libri» fu quello intitolato *Che il mio nome fiorisca* (detto anche *Libro dei Morti*), una copia del quale doveva necessariamente far parte delle offerte funerarie di ogni nobile. Gli aspetti iconografici dell'escatologia reale ci sono soprattutto noti da una composizione chiamata *Amduat* (Ciò che sta negli Inferi), che fu spesso dipinta o scolpita sulle pareti delle tombe reali. Le illustrazioni mostrano il vagare notturno del dio del sole attraverso il mondo sotterraneo. A partire dal Nuovo Regno e poi soprattutto nel periodo romano, frammenti di questi «libri» decorano anche molte tombe, sarcofagi e molti oggetti rituali appartenenti ai nobili.

I templi. In quanto dimora degli dei, i templi egizi erano accessibili soltanto ai re e ai sacerdoti. Il sovrano, considerato il mediatore tra gli dei e il popolo, viene di solito raffigurato di fronte agli dei nelle scene rituali che decorano le pareti del tempio, sebbene in realtà devono essere stati i sacerdoti a celebrare i riti a suo nome.

Il santuario, solitamente situato all'estremità del tempio, lungo il suo asse, conteneva l'immagine sacra del dio. La statua di Amon-Ra, la divinità principale di Tebe e la divinità dello Stato fin dall'epoca del Nuovo Regno, era collocata dentro il santuario, sopra una barca portatile posta su una slitta. Nei templi di Tebe questa immagine è spesso rappresentata in connessione con la festa di Opet (detta anche la Bellissima Festa della Valle), durante la quale essa veniva trasportata lungo o attraverso il Nilo sopra un'imponente barca cerimoniale ornata di statue e di rilievi.

I cicli narrativi. Molte scene templari formano sequenze standardizzate di pitture che mostrano sommariamente, talvolta quasi simbolicamente, episodi successivi di rituali mitizzati, che spesso si riferiscono a importanti eventi storici, come la nascita miracolosa del re, la sua incoronazione, le sue vittorie sui nemici, il suo giubileo e la fondazione del tempio. Queste rappresentazioni compaiono nelle parti interne del tempio, insieme a quadri plastici raffiguranti il rituale quotidiano officiato davanti alla statua della divinità principale e a scene che mostrano le varie offerte che venivano fatte. Spesso il repertorio iconografico della decorazione della sala con pilastri (la parte più interna di molti templi) costituisce una specie di «bacheca», che riassume in forma abbreviata tutti gli elementi importanti della decorazione dell'intero tempio.

L'interno delle pareti che circondano i cortili è spesso decorato con episodi delle feste più importanti, mentre i grandiosi quadri plastici che si trovano sull'esterno delle pareti e sulle porte (frequentemente a pilastri) illustrano in genere le conquiste militari del re. Scene tipiche delle facce dei pilastri mostrano il re che percuote i prigionieri e li presenta al dio e immagini del re che offre alla divinità principale del tempio una immagine della dea Maat, la personificazione della verità, della giustizia e dell'ordine. Un altro modello iconografico che ricorre frequentemente sui pilastri e sullo zoccolo dei troni reali è la rappresentazione simbolica dei popoli sottomessi, i cosiddetti «anelli di nomi», che mostrano figure umane senza gambe, con le mani legate, dietro a un anello contenente i nomi delle province straniere. I lineamenti di queste figure cercavano di riprodurre i tratti fisiognomici di ogni popolo particolare.

Motivi simbolici. In aggiunta a queste scene che si riferivano a eventi particolari, le pareti del tempio erano decorate anche con numerosi motivi di natura simbolica, che attribuivano forma visiva a idee religiose, politiche o geografiche. Le cosiddette processioni geografiche, per esempio, simboleggiavano le province dell'Egitto nella forma di vigorose divinità che personificavano il Nilo, ciascuna delle quali recava offerte nelle mani.

Vari modelli iconografici inventati dagli Egizi davano forma all'idea dell'unificazione dell'Alto e del Basso Egitto. Il motivo centrale di una grande quantità di essi è il simbolo araldico chiamato *sma-tawy*, che è composto da due piante, il papiro (per il Basso Egitto) e una specie di giunco di palude (per l'Alto Egitto), legati insieme intorno alla spina dorsale e ai polmoni di un animale. Due personificazioni divine del Nilo spesso tengono in mano e legano insieme le due piante (figura 3).

Geografico e religioso allo stesso tempo, il concetto della divisione del Paese in due parti appartiene ai principii più importanti dell'iconografia egizia. Essi trovano espressione nelle composizioni simmetriche o antitetiche di molte scene poste nelle stanze assiali dei templi e delle tombe, così come nella disposizione dei vari dei che rappresentano il settentrione e il meridione (ma anche l'oriente e l'occidente), specialmente nella decorazione di architravi, stipiti e pareti di fondo.

Gli Inferi. Il regno dei morti si trova, per gli Egizi, ad occidente. La migliore rappresentazione delle antiche concezioni egizie sugli Inferi si trova nella decorazione delle tombe reali e nobiliari del Nuovo Regno, situate a occidente di Tebe. Questi modelli iconografici rimasero un soggetto favorito e ripetuto fino al periodo romano. Dei due gruppi principali di scene, il primo, solitamente collocato nella prima stanza della tomba, si riferisce a vari episodi della vita terrena del defunto, comprese cerimonie o feste religiose come la Bellissima Festa della Valle, il giubileo reale, la festa del Nuovo Anno o la festa del raccolto. Incluse in queste scene ci sono processioni, offerte (comprese offerte bruciate), fumigazioni d'incenso e rappresentazioni drammatiche, con suoni, canti e danze. Particolarmente importante tra i musicisti egizi

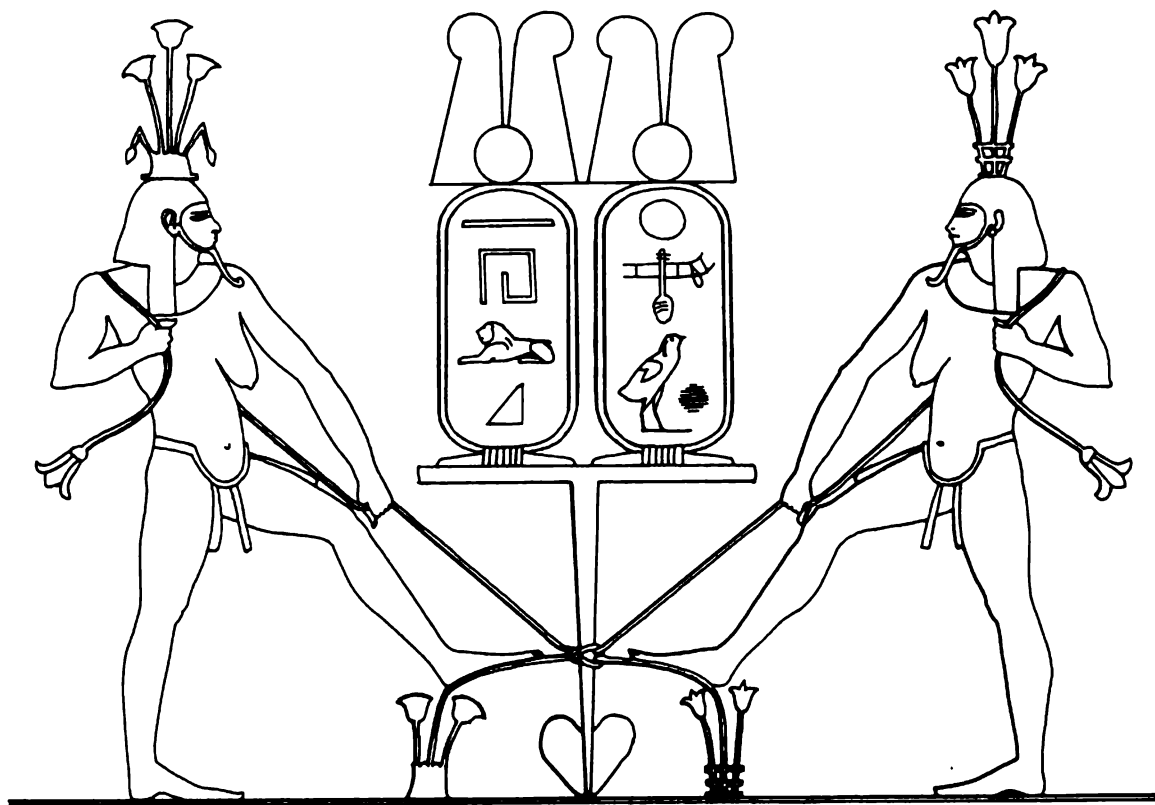



FIGURA 3. *Simbolo araldico dell'Unità.* Due personificazioni divine del Nilo legano insieme le piante del papiro e del giunco di palude, in un gesto simbolico che richiama l'unificazione dell'Alto e del Basso Egitto. Disegno dal rilievo di Taharka; Gebel Barkal, circa 689-664.

era evidentemente l'arpista, che viene rappresentato nella figura accovacciata di un cieco mostrato di profilo.

Il secondo gruppo di scene, collocato in genere nella stanza più interna, illustra invece vari momenti dei riti funerari, come il rituale dell'imbalsamazione, il simbolico «pellegrinaggio ad Abydos», in barca, e varie processioni con la mummia trascinata su slitte. Il rituale dell'«apertura della bocca» era una delle cerimonie più importanti del lungo ciclo funerario. Celebrato sulla statua del defunto oppure sulla sua mummia, esso era composto da varie fasi successive, che comprendevano il bruciare incenso, il versare libazioni, la purificazione e infine l'«apertura della bocca», operata con strumenti speciali: tutto ciò mirava a far rivivere lo spirito del defunto.

Il culto dei morti. Di particolare importanza in ogni tomba erano i posti destinati al culto dei morti. Queste nicchie erano messe in evidenza con statue della persona defunta (e talvolta dei membri della sua famiglia), con stele spesso raffiguranti il morto in venerazione o che fa offerte agli dei o a personaggi reali e, infine, con rappresentazioni di finte porte che costituivano un passaggio simbolico tra il regno dei morti e il regno dei vivi.

Consentire al morto di godere ancora della vista del sole splendente è un'altra idea che domina nelle visioni escatologiche raffigurate e descritte sulle pareti delle tombe reali. Grandi composizioni reali come lo *Amduat*, il *Libro delle porte* e il *Libro delle caverne* raffigurano, tra le altre cose, il viaggio notturno del dio del sole, che spesso è identificato con il sovrano. Al re viene perciò riconosciuta la capacità di ricomparire al mattino, in quanto identificato con la divinità solare.

La camera più importante in ogni tomba era comunque quella della sepoltura, comunemente situata sotto le stanze accessibili, alla fine di un profondo pozzo verticale. Qui era contenuto il sarcofago con la mummia del defunto e tutte le offerte funerarie, comprese le quattro giare canopiche per le viscere del defunto, le figure mummiformi note come *shawabti* (*ushabti*), una copia del libro *Che il mio nome fiorisca* scritto su papiro e vari oggetti rituali.

I sacofagi e le bare, fatte di legno o di pietra, prendevano la forma di casse cubiche o a forma di corpo umano ed erano decorate con motivi religiosi, dipinti o scolpiti. Le quattro giare canopiche erano associate con i quattro figli della divinità reale Horus, con le quattro direzioni cardinali e con le quattro dee protettrici; ciascuna di esse aveva chiusure differenti, che spesso rappresentavano le teste dei quattro figli di Horus o semplicemente teste antropomorfiche. Numerosi *shawabti* che tenevano in mano vari oggetti, come zappe, ceste o simboli religiosi, in genere in ceramica o in pietra, accompagnavano il morto nella tomba, per aiutarlo negli Inferi. In alcune tombe il numero di queste figure era considerevole: più di un migliaio furono scoperte nella tomba del re Taharqa (regnante tra il 689 e il 664 a.C.). Particolarmente ricchi erano i beni tombali delle tombe reali; la versione più completa di tale corredo funerario è stata trovata nella tomba di Tutankhamen (regnante tra il 1361 e il 1352 a.C.) situata nella Valle dei Re, la necropoli del Nuovo Regno ad occidente di Tebe.

L'evoluzione dei modelli iconografici lungo la trimillenaria storia dell'Egitto è parallela ai mutamenti generali nelle concezioni religiose, che sono a loro volta in funzione dei cambiamenti politici e sociali. Una certa «democratizzazione» delle credenze religiose durante il Medio Regno e il secondo periodo intermedio sfociò, da una parte, nella raffigurazione di rapporti diretti tra dei e esseri umani e, dall'altra, nell'identificazione del morto col dio Osiride. I conflitti religiosi durante la XVI dinastia, che probabilmente riflettevano le lotte politiche e culminarono nell'«eresia» di Amenhotep IV-Akhenaton, portarono prima a un'enfasi spropositata sui culti solari e poi allo sviluppo dei concetti religiosi riguardanti il regno dei morti, con una duplice focalizzazione su Osiride e sul dio solare. L'unione di queste due divinità, un tempo in competizione tra loro, ricorre frequentemente dopo il periodo di Amarna e contribuisce allo sviluppo delle concezioni teologiche così come delle loro rese iconografiche. Questo sincretismo cresce ancora durante il terzo periodo intermedio e genera una varietà senza paragoni di forme durante il periodo tolemaico.

[Vedi anche *TEMPIO, NEL VICINO ORIENTE ANTICO E NEL MEDITERRANEO*].

BIBLIOGRAFIA

Il più completo e più aggiornato compendio d'informazioni riguardanti l'iconografia dell'antica religione egizia è *Egypt*, Leiden 1982–, vol. XVI della serie «Iconography of Religions», edita dall'Institute of Religious Iconography di Groningen. Ognuno dei tredici fascicoli di questo volume, organizzato in sequenza cronologica, contiene ricco materiale fotografico e una dettagliata bibliografia. Informazioni enciclopediche su soggetti particolari si possono trovare in H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, München 1971 (2ª ed.); e in H.W. Helck, E. Otto e W. Westendorf (curr.), *Lexikon der Ägyptologie*, I-VI, Wiesbaden 1972. A. Bonnet, *Ägyptische Religion*, Leipzig 1924, può essere consultato come prezioso complemento a queste pubblicazioni. In inglese: M. Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, (rivisto da P.A. Clayton), London 1980.

KAROL MYŚLIWIEC

Le piramidi

Le piramidi in Egitto sono essenzialmente tombe reali. Nel corso dei secoli le loro grandi dimensioni e la loro perfezione architettonica hanno portato a varie spiegazioni alternative circa la loro origine e le loro funzioni (nel Medioevo, per esempio, si pensava che fossero granai costruiti da Giuseppe durante i sette anni buoni di cui si parla nella Bibbia, ma simili teorie sono del tutto fantasiose). C'è tuttavia un nesso tra le origini delle piramidi e la nozione di scala: una scala, che deve avere qualche valore simbolico, è stata trovata incorporata in una tomba a podio di Saqqara, a sud dell'odierna città del Cairo, costruita con mattoni di fango e risalente alla fine della I dinastia (circa 2900 a.C.); non si è affatto sicuri, tuttavia, che si tratti di un monumento reale. La prima piramide, comunque, è la piramide a gradoni, sempre a Saqqara, formata da sei tombe a podio di questo tipo, sistemate una sopra l'altra a mo' di scala (figura 4). Questa è la più antica costruzione monumentale in pietra a noi nota (2700 a.C.) e ha procurato al suo architetto, Imhotep, un posto nella storia, riconosciuto dagli stessi antichi Egizi. Le successive piramidi a gradoni, anche se incompiute, mostrano una crescente dimestichezza con l'uso della pietra e si svilupparono rapidamente, sostituendo le strutture a gradoni con qualche cosa di più simile a una vera e propria piramide geometrica.

FIGURA 4. *Due tra le più grandi piramidi dell'Antico Regno, in sezione.* 1. La piramide a gradoni di Saqqara, con le successive fasi di costruzione. 2. La grande piramide di Giza, con la ricostruzione ipotetica dei percorsi interni.

L'età delle grandi piramidi. L'apogeo nella costruzione delle piramidi fu raggiunto all'inizio della IV dinastia, con le due imponenti piramidi di Dahshur, costruite da Snefru, e con la grande piramide di Giza, opera di suo figlio Cheope (2600 a.C.). Sembra che ogni sovrano successivo abbia almeno progettato una piramide per sé (ne conosciamo oltre ottanta), fino alla fine del Medio Regno (1600 a.C.), quando il modello fu abbandonato a favore di tombe meno vistose. Piramidi reali posteriori ci sono note dal Sudan e imitazioni in scala minore sono comuni nelle tombe private del Nuovo Regno (circa 1569-1085 a.C.), a Tebe. Uno di questi esempi fu scoperto a Menfi nel 1980. Qui la struttura sembra presa a prestito direttamente dal prototipo reale. Le piramidi più antiche mostrano frequenti variazioni della pianta nei corridoi più interni, per motivi religiosi, architettonici o per una combinazione di entrambi. Le piramidi della V e della VI dinastia mostrano una pianta regolare e sono molto uniformi tra loro. Le piramidi del Medio Regno hanno passaggi interni particolarmente labirintici, che assicuravano maggiore protezione dai predatori.

I Testi delle Piramidi. A partire dal regno di Unas, l'ultimo re della V dinastia (2350 a.C.), il sarcofago, la camera sepolcrale, l'anticamera e le parti del corridoio discendente, furono ricoperti di testi geroglifici disposti in colonne verticali. I cosiddetti *Testi delle Piramidi* rappresentano indubbiamente la nostra principale fonte sulle concezioni religiose che stavano a fondamento dell'architettura. Secondo quanto chiariscono i *Testi delle Piramidi*, si credeva che il re defunto, egli stesso un dio, salisse al cielo, o con una scala oppure lungo i raggi del sole; la forma stessa delle piramidi incarna in modo manifesto entrambe queste concezioni. Alcuni testi accennano anche a un tumulo primordiale, luogo della creazione originaria, ed è possibile che una piramide possa anche simboleggiare questa idea. Nei *Testi delle Piramidi* sono prese in considerazione anche altre concezioni dell'oltretomba. La più comune è quella di una fusione del defunto con il dio del sole, al quale si unisce nel suo viaggio attraverso la notte, respinge i nemici, assume la sua identità; questa idea è così diffusa che le piramidi erano in effetti simboli solari per gli antichi Egizi. Una concezione alternativa è di tipo stellare: l'anima del sovrano, o *bai*, si unisce alle «anime imperi-

ture», le stelle circumpolari che non tramontano mai nel cielo settentrionale. La morte del sovrano viene vista come un evento notturno, che ha luogo alla fine di un ciclo temporale, e la sua rinascita viene compendiata nell'alba. L'orientamento delle piramidi riflette questi concetti astronomici: esse furono costruite in modo da fronteggiare i punti cardinali, di solito con notevole precisione, e l'entrata veniva invariabilmente collocata al centro della facciata settentrionale, almeno prima del Medio Regno; il passaggio discendente della grande piramide di Giza era orientato verso il polo nord celeste (figura 4). Nel cielo meridionale, la costellazione di Orione veniva esplicitamente identificata con il sovrano risorto.

Un'analisi molto interessante vede nella posizione dei testi all'interno della piramide una traccia dell'organizzazione delle cerimonie funerarie e nell'utilizzazione delle pareti e dei soffitti una sorta di «mappa» simbolica dell'oltretomba. Anche se questa ipotesi non è improbabile, è importante ricordare che i testi stessi furono pubblicati in un ordine arbitrario e che solamente una piramide è stata effettivamente trattata come un insieme coerente.

Complessi di piramidi. È un errore immaginare le piramidi isolate. Anche la piramide a gradoni di Saqqara fu progettata al centro di un palazzo di pietra, destinato allo spirito del sovrano defunto. Questa idea fu presto abbandonata, ma la tipica piramide del periodo classico aveva di norma un tempio funerario sul lato orientale, per il culto quotidiano del re defunto, e un tempio a compluvio sul bordo estremo, al limitare della pianura delle inondazioni, dove venivano compiuti i riti di imbalsamazione e dove venivano custoditi gli oggetti per il culto del sovrano. Entrambi i templi avevano ricche decorazioni ed erano collegati da un marciapiede coperto, anch'esso decorato, che poteva essere lungo fino a settecento metri. Ornavano il complesso piramidi secondarie e una serie di barche solari o funerarie. Le tre piramidi di Abusir, a sud di Giza, risalenti alla V dinastia (circa 2400 a.C.), mostrano bene queste caratteristiche. Altrettanto lavoro richiedeva verosimilmente la costruzione di queste aggiunte architettoniche che l'erezione della piramide stessa. Le dimensioni di una piramide, in realtà, ci dicono poco riguardo all'ambizione o al potere del suo proprietario. L'esistenza di una popolazione relativamente disoccupata durante i mesi della piena del Nilo rese più facile la progettazione di queste costruzioni; può addirittura averla resa necessaria, come strumento di gratificazione delle aspettative popolari.

Altre strutture piramidali. Strutture simili alle piramidi esistono anche in Mesopotamia; sono conosciute come ziggurat. Non erano assolutamente edifici funerari, ma sembra abbiano avuto una funzione esclusivamente religiosa ed erano oggetto di un culto. In due casi sulla loro sommità sono stati rinvenuti dei templi e si è tentati di pensare che le ziggurat rappresentassero montagne celesti oppure scale celesti poste tra gli dei e gli uomini, ma la loro funzione è sorprendentemente oscura. È possibile che le piramidi egizie abbiano subito una vaga influenza delle ziggurat, o viceversa, ma i loro scopi erano segnatamente differenti. Lo stesso discorso vale a maggior ragione per le strutture piramidali della Mesoamerica, che erano piuttosto differenti nella forma e nella funzione, più simili a giganteschi altari sacrificali. Non c'è motivo di ipotizzare legami con l'Egitto, soprattutto perché le «piramidi» mesoamericane furono costruite due o tremila anni dopo. La convinzione di fondo che il mondo degli dei sia collocato al di sopra di quello degli uomini e che tra i due mondi sia necessario gettare un ponte è probabilmente sufficiente a spiegare le analogie.

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle informazioni essenziali sulle piramidi egizie si trova in una serie di articoli di D. Arnold e H. Altenmüller, in *Lexikon der Ägyptologie*, IV-V (Wiesbaden 1982-1983). W.B. Emery, *Archaic Egypt*, Baltimore 1967, è fondamentale per le origini delle tombe reali. A. Fakhry, *The Pyramids*, 2ª ed. Chicago 1969, è chiaro e ben illustrato; E. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 1961, rist. Harmondsworth 1980, è divulgativo; K. Mendelssohn, *The Riddle of the Pyramids*, London 1974, mette invece in discussione alcune idee comunemente accettate. La migliore edizione dei *Testi delle Piramidi* è quella di R.O. Faulkner, *The Ancient Pyramid Texts*, Oxford 1969; ma l'ordine dei testi si coglie meglio in J. Leclant, *Les Textes des pyramides*, in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, II, Al Qāhirah 1972, pp. 37-52. Testi provenienti da una singola piramide si trovano raccolti in A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*, Princeton 1968. Studi fondamentali sull'interpretazione di questi testi sono W. Barta, *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, München 1981; e H.W. Fairman, in S.H. Hooke (cur.), *Myth, Ritual, and Kingship*, Oxford 1958. Delle ziggurat babilonesi tratta A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris 1949.

J.D. RAY

EL. Si tratta della divinità principale del pantheon dei Cananei, il dio creatore e padre di tutte le altre divinità. Aveva per consorte la dea Athirat e si diceva che avesse posto la sua dimora «all'origine dei due fiumi, alla confluenza dei due mari», dietro alla quale affermazione si deve forse riconoscere l'allusione a una località del Libano centrale. *El* (in cananeo: *ilu*) può anche indicare in modo generico «dio».

Nel corso degli ultimi trent'anni sono state scritte numerose opere monografiche che affrontano quegli aspetti apparentemente contraddittori della figura di El che si trovano attestati nelle due maggiori fonti disponibili. Nella *Storia Fenicia*, scritta nel VI secolo a.C. da Sanchuniathon (e che si è in parte conservata grazie a Filone di Byblos, a sua volta citato da Eusebio nella sua *Praeparatio evangelica*), El appare nelle vesti di un fiero dio guerriero, capace di imporsi in modo assoluto su tutte le altre divinità. Invece nei numerosi testi cultuali e rituali composti intorno al XIII secolo a.C. e provenienti da Ugarit, in Siria, El, pur mantenendo ancora epiteti quali «creatore delle creature», «re» e «padre», sembra svolgere piuttosto un ruolo di secondo piano, mentre la figura del dio guerriero per eccellenza viene incarnata da Baal.

Alcuni dei primi tentativi per comporre questa apparente contraddizione avevano avanzato l'ipotesi che il resoconto di Sanchuniathon e gli epiteti ugaritici fossero retaggi di una fase più antica della religione cananea e che in seguito El fosse stato effettivamente detronizzato da suo figlio Baal. Si poteva allora addurre quale significativo parallelo quanto avveniva nella mitologia greca, dove figurava un passaggio dal regno di Urano a quello di Kronos e poi da quello di Kronos a quello di Zeus.

In questi ultimi anni, invece, gli studiosi hanno messo in risalto piuttosto il fatto che le fonti in esame considerano la realtà da prospettive differenti. Il racconto di Sanchuniathon, infatti, è attento a illustrare il processo teogonico: suo scopo è valutare quale sia l'origine delle varie divinità e quali siano le loro relazioni reciproche e perciò sottolinea il ruolo di primo piano assunto da El. I miti ugaritici, invece, si soffermano sulla cosmogonia: descrivono il processo attraverso il quale si è formato il mondo, e, di conseguenza, ritraggono la figura di Baal mentre combatte contro Yamm (il «mare», cioè il mare e il caos primordiali) e contro Mot (la «morte») per ottenere una supremazia che ha valore sul cosmo, ma non sul pantheon. Anche in questi testi, in realtà, El mantiene il comando supremo e dirige tutto questo «lavoro operoso», mentre Baal deve chiedere a El il permesso per agire quando siano poste in discussione questioni attinenti all'ordine del cosmo e alla sovranità, anche se si tratta di quella propria di Baal.

BIBLIOGRAFIA

Punto di partenza per una discussione sulle tematiche attualmente dibattute su El è M.H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955. Per informazioni sulle successive fasi della ricerca, cfr. rispettivamente: R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge/Mass. 1972 (Harvard Semitic Monographs, 4); P.D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge/Mass. 1973 (Harvard Semitic Monographs, 5); C.E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods*, Cambridge/Mass. 1979 (Harvard Semitic Monographs, 21); e E.T. Mullen, Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Cambridge/Mass. 1980 (Harvard Semitic Monographs, 24).

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ELEUSI, MISTERI DI.

ELEUSI, MISTERI DI. Il più importante culto misterico del mondo antico è quello collegato al santuario di Demetra ad Eleusi, che sorge sul pendio di un colle alla periferia della città, posta a circa quattordici miglia a nord-ovest di Atene.

Origini e storia. Il rituale iniziatico dei misteri di Eleusi conserva il ricordo di una fase precedente, durante la quale i misteri costituivano una forma di iniziazione rituale che consentiva l'ingresso in una comunità politica e, in una fase ancora più antica, in un clan. Si consideri, in particolare, l'iniziazione del *pais aph'hestias*, del «ragazzo del focolare», che era il centro religioso della casa e dello Stato: un ragazzo ateniese, scelto a caso, doveva affrontare una iniziazione a spese e per conto della stessa *polis* di Atene. Ma sono stati conservati anche altri elementi propri del culto di Demetra eleusina, la cui diffusione era notevole in tutta la Grecia. Nell'isola di Taso, per esempio, ancora nel IV secolo a.C. il culto era considerato legato al sistema dei clan; in Laconia, invece, era rivolto in modo particolare all'iniziazione delle donne. Queste varianti locali dimostrano che culti in onore di Demetra eleusina esistevano in Grecia già da un'epoca anteriore a quella in cui il rito locale di Eleusi si trasformò in un culto misterico. Contrariamente a quanto si è ritenuto in passato, comunque, non è possibile dimostrare l'esistenza di antecedenti diretti del culto di Eleusi nell'Età del Bronzo: le mura risalenti all'epoca micenea che sono state scoperte sotto il santuario di età più tarda appartengono in realtà a strutture profane. Il primo santuario, dunque, di cui abbiamo ritrovamenti archeologici mostra tracce di un locale di culto dotato di un'abside a pianta ovale e circondata da un muro, e può essere datato intorno all'VIII secolo a.C. Non è ancora possibile stabilire, invece, l'epoca precisa in cui Atene avrebbe assunto il controllo di questo culto: se ciò sia avvenuto al tempo di Solone (vissuto intorno al 600 a.C.), oppure in un periodo precedente, o, per lo meno, negli anni in cui visse Pisistrato (intorno alla metà del VI secolo a.C.), dal momento che allora il santuario subì una radicale ristrutturazione, tale da dare vita a quella pianta che avrebbe poi mantenuto per il resto della sua esistenza.

In questo periodo venne costruita una nuova entrata monumentale, che guardava non verso Eleusi, ma verso Atene, e fu eretta la sala quadrata dell'iniziazione (il *telesterion*) che incorporava anche la parte più interna (l'*anaktoron*) di un tempio risalente all'epoca di Solone. Nella seconda metà del V secolo a.C., Ictino e altri architetti iniziarono alcuni lavori di ampliamento, che portarono il santuario alla sua struttura definitiva. Fu costruito un nuovo *telesterion*, sufficientemente ampio per accogliere numerose migliaia di iniziandi (i *mystai*) che durante i riti di iniziazione stavano in piedi, disposti sui gradini lungo le quattro mura interne. Al centro del *telesterion* si ergeva l'*anaktoron*, disposto secondo le modalità fissate dalla tradizione.

Dalla seconda metà del V secolo, il periodo classico della cultura greca, la partecipazione ai riti di Eleusi, in precedenza limitata ai soli Ateniesi, fu estesa anche a tutti gli altri Greci. In epoca ellenistica e imperiale i misteri acquisirono un sempre maggiore prestigio: perciò iniziarono ad accogliere i *mystai* che provenivano da tutte le regioni dell'Impero romano. Le speranze escatologiche che venivano prospettate per chi avesse partecipato a questi riti attirarono l'attenzione tanto dei filosofi quanto degli imperatori. Marco Aurelio, che fu al tempo stesso filosofo e imperatore, ordinò nel 170 d.C. la ricostruzione del santuario andato distrutto dopo una incursione barbarica. L'imperatore cristiano Teodosio (che regnò tra il 379 e il 395) vietò invece la partecipazione ai misteri e a tutti i culti pagani e poco dopo, nel 395 d.C., durante una invasione dei Goti, il santuario andò definitivamente distrutto.

Organizzazione. Accanto alla sacerdotessa di Demetra, che viveva nel santuario, il tempio di Eleusi era servito da una schiera di funzionari, religiosi e secolari. La principale figura religiosa era costituita dallo ierofante (greco: *hierophantes*; letteralmente: «colui che mostra le cose sacre»), che veniva designato tra i membri di una famiglia di Eleusi, quella degli Eumolpidi, e rimaneva in carica per tutta la vita. Dalla famiglia dei Kerykes venivano invece nominati il *dadouchos* («colui che porta la torcia») e lo *hierokeryx* («l'araldo sacro»), i due funzionari che, per il loro grado, erano immediatamente inferiori allo ierofante.

Ideologia. L'*Inno omerico a Demetra*, composto in un periodo precedente a quello in cui Atene prese il controllo del santuario (tra il 650 e il 550 a.C.), racconta il modo in cui la figlia di Demetra, Kore («fanciulla»), chiamata anche Persefone, fu rapita da Ade. Dopo aver inutilmente cercato la figlia scomparsa, Demetra assunse sembianze umane e così giunse a Eleusi, dove venne accolta benevolmente. Divenuta la nutrice del piccolo principe Demofonte, la dea cercò di renderlo immortale ponendolo nel fuoco. Una volta scoperta, Demetra rivelò allora la propria identità di dea e ordinò che fosse costruito un tempio. Intanto, dopo avere fatto arrestare la crescita delle messi sulla terra, costrinse Zeus con un ricatto a restituirle la figlia almeno per metà dell'anno, mentre per il resto del tempo Kore sarebbe stata obbligata a vivere negli Inferi in compagnia del marito Ade. [Vedi anche *DEMETRA E PERSEFONE*]. Raggiunto questo compromesso, Demetra restituì la vita alle messi e rivelò i misteri ai sovrani di Eleusi.

Per spiegare le origini del culto eleusino, questa narrazione fa ricorso a un tema tradizionale: quelli del rapimento e della restituzione di una fanciulla sono infatti elementi caratteristici di una tematica della fertilità che si ripresenta in varie mitologie del Vicino Oriente antico. L'*Inno omerico a Demetra* è il testo centrale su cui si fondano i misteri. A coloro «che hanno visto queste cose», Demetra promette un destino migliore dopo la morte (vv. 480ss.). All'epoca di Pisistrato, alcuni mitografi ateniesi introdussero un mutamento importante: si diceva che Demetra avesse donato i cereali agli abitanti di Eleusi, che, fino ad allora, non li avevano mai visti, e che avesse affidato a Trittolemo, uno degli eroi eleusini, il compito di insegnare l'arte dell'agricoltura al genere umano. Pitture vascolari attestano la popolarità di questo mito a partire dal tardo VI secolo. Non molto tempo dopo fu introdotto nel mito un nuovo elemento, che avrebbe dato una forma più concreta a quelle vaghe speranze escatologiche prospettate dai misteri: i *mystai* potevano allora prepararsi a godere di un aldilà felice, mentre ai non iniziati, dopo la loro morte, sarebbe toccata in sorte una punizione. A partire dal V secolo, questi due nuovi elementi successivamente introdotti nel mito trovano un riscontro in alcuni testi poetici attribuiti a Museo (un eroe legato alla figura di Eumolpo, l'antenato degli Eumolpidi) e a Orfeo.

Il rituale. I riti di iniziazione erano segreti. Di conseguenza anche i dati in nostro possesso risultano limitati alle scarse informazioni di quei pochi che osarono divulgare notizie in merito ai riti segreti (in genere si tratta di pagani che si erano successivamente convertiti al Cristianesimo), oppure ai resoconti dei rituali che erano aperti al pubblico.

L'iniziazione costituiva una parte dei festeggiamenti pubblici dei *mysteria*, cioè dei Grandi Misteri, che si svolgevano nel mese di Boedromione (tra settembre e ottobre) del calendario ateniese. L'iniziazione a Eleusi era preceduta da un rituale preliminare che si svolgeva ad Agrai, alla periferia di Atene, nel mese di Antesterione (tra febbraio e marzo). Le fonti pittoriche mostrano che questo rituale, che prendeva il nome di Piccoli Misteri, aveva un carattere prevalentemente purificatorio: prevedeva il sacrificio di un porcellino e una serie di

purificazioni con il fuoco (una torcia ardente) e con l'aria (un ventaglio). Anche l'apertura dei Grandi Misteri era preceduta, ad Atene, da una serie di gesti rituali di preparazione: veniva convocata l'assemblea dei *mystai*, da cui erano esclusi formalmente «gli assassini e i barbari» (il 15 di Boedromione), si svolgeva un bagno rituale nel mare (il 16 di Boedromione) e si proclamavano tre giorni di digiuno. Il 19 di Boedromione, i *mystai* finalmente marciavano in processione da Atene verso Eleusi, guidati dalla statua di Iacco, il dio che impersonava le grida estatiche (*iacchazein*, «gridare») della folla e che in seguito fu identificato con il Dioniso estatico.

Verso il crepuscolo, i *mystai* entravano nel santuario di Eleusi. Una parola d'ordine segreta, che però ci è nota grazie a una fonte cristiana, getta una qualche luce sui riti preliminari (Clemente Alessandrino, *Protrepticon* 21,8): «Ho digiunato; ho bevuto il *kykeon*; ho preso dalla cassa; e, dopo aver fatto ciò che si doveva fare, ho riposto nel cesto e dal cesto nella cassa». Si sa che il *kykeon* era una mistura di acqua, orzo e spezie, che veniva assunta per rompere il digiuno (*Inno omerico a Demetra* 206ss.), ma i dettagli relativi agli altri aspetti del rituale non ci sono noti. Forse i *mystai* prendevano un mortaio dalla cassa sacra e vi deponevano alcuni chicchi di grano. Probabilmente veniva anche messa in scena una rappresentazione drammatica della ricerca di Kore alla luce delle torce (*Ibid.* 47ss.).

La parte centrale del rituale risulta chiara soltanto nelle sue linee generali. Ammassati nel *telesterion* per l'intera notte, i *mystai* erano lasciati nelle tenebre; poi veniva aumentata gradualmente l'illuminazione, fino a «quando veniva aperto l'*anaktoron*» (Plutarco, *Moralia* 81d-e) e veniva acceso un enorme fuoco. (Si noti il parallelo con il motivo dell'immersione nel fuoco per ottenere l'immortalità nell'*Inno omerico a Demetra* 239s.). I dettagli di ciò che seguiva rimangono nel campo delle congetture, fondate in gran parte sul resoconto di Ippolito (vissuto intorno al 170-236). «Sotto un enorme fuoco», egli riferisce, «lo ierofante grida: "La Signora ha partorito un bambino sacro, Brimo a Brimos"» (*Confutatio omnium haeresium* 5,8). Probabilmente «la Signora» è Demetra e il «bambino sacro» è Pluto (*Plutus*), cioè la Ricchezza, il cui simbolo è costituito da una spiga di grano, dal momento che Ippolito, a proposito di un altro rito, lascia questa descrizione: «Lo ierofante mostrava agli iniziati il grande... mistero, una spiga tagliata in silenzio» (*Ibidem*).

Il rito centrale evocava evidentemente speranze escatologiche facendo ricorso agli strumenti propri del rito, e non all'insegnamento (come indica espressamente Aristotele, *framm.* 15). Il simbolismo del chicco di grano porta esso stesso a una spiegazione di questo tenore, così come il simbolismo di una nuova nascita. Un anno dopo la sua iniziazione (*myesis*), il *mystes* poteva aspirare al grado superiore, quello della *epopteia*. I rituali previsti per raggiungere questo secondo livello non ci sono noti; molti studiosi sostengono che, secondo la terminologia utilizzata da Ippolito, l'esposizione della spiga doveva appartenere a questo ulteriore livello di iniziazione.

L'iniziazione ai misteri di Eleusi fu concepita, ancora in epoca storica, come una forma di religiosità legata al singolo individuo, in modo analogo a quanto avveniva per altri culti di mistero di età imperiale. A differenza di questi ultimi, tuttavia, tale iniziazione restò sempre legata a un luogo, quello di Eleusi, e, presumibilmente, si era sviluppata dai culti gentilizi delle famiglie eleusine.

[Vedi anche *MISTERI*].

BIBLIOGRAFIA

Il resoconto archeologico più informato sui misteri di Eleusi (ma meno convincente sul rituale) è G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961. Precisazioni riguardanti l'origine micenea sono presentate in P. Darcque, *Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Eleusis*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», 105 (1981), pp. 593-605. L'inno omerico è stato edito, con ampio commento, da N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demetra*, Oxford 1974; i testi poetici successivi sono ricostruiti in Fr. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974. Le fonti iconografiche sono raccolte in U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976. Intuizioni interessanti, nonostante molte argomentazioni possano essere discutibili, si trovano in K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981), si accosta ai misteri attraverso la fenomenologia del rituale sacrificale; cfr. anche la breve ma magistrale trattazione contenuta in W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983). Br.M. Metzger, *Bibliography of Mystery Religions. A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement 1974-1977*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.3, Berlin-New York 1984, pp. 1259-1423 (cfr. in particolare IV: *The Eleusinian Mysteries*, pp. 1317-29, 1407ss.), copre l'ampio periodo che va dal 1927 al 1977 ed è un elenco praticamente completo, benché privo di annotazioni.

FRITZ GRAF

ELLENISMO, RELIGIONI DELL'. Anche se la religione non è mai soltanto un semplice riflesso delle condizioni politiche, economiche e sociali, in alcune epoche della storia questi fattori hanno esercitato un'influenza particolarmente consistente sul pensiero

religioso. L'età ellenistica fu indubbiamente uno di questi periodi. Nella sua prima fase, che ebbe inizio con le conquiste di Alessandro Magno, nel 334 a.C., e si protrasse per tutto l'arco di tempo in cui dominarono i suoi successori, molte popolazioni subirono sconvolgimenti militari e politici. Quando poi l'imperialismo romano divenne la potenza dominante, si determinò, almeno in apparenza, una maggiore stabilità politica e si andò rafforzando la convinzione che ormai il mondo si fosse unificato, grazie anche alle vittorie di Alessandro. Pensare di appartenere tutti a un unico mondo, peraltro, non implicava necessariamente la volontà di accogliere l'idea di un Dio unico, anche se tale nuova realtà avrebbe potuto suscitare degli interrogativi su una possibile unità spirituale, al di là delle molteplici manifestazioni dell'esperienza religiosa.

Per quanto concerne la cultura, invece, si diede maggiore importanza alla lingua greca e Alessandro stesso, nonostante fosse di origine macedone, divenne un fervido divulgatore della cultura greca. Nell'Impero di Alessandro continuò a fiorire una cultura che si esprimeva anche in altre lingue, tra cui l'aramaico, l'ebraico, l'egizio, il babilonese e il latino, ma era il greco che portava il sigillo ufficiale delle potenze dominanti. Fu allora che Alessandria veramente si dimostrò capace di prendere il posto di Atene come nuova capitale del mondo culturale, mentre nell'Asia Minore nordoccidentale si faceva strada, quale sua splendida rivale, Pergamo. Alessandria si servì del greco per trasmettere il suo brillante progresso artistico e intellettuale, anche se al suo interno accolse diversi altri gruppi religiosi e culturali, non ultimo quello giudaico. Nella filosofia, tuttavia, Atene mantenne parte del suo antico vigore, poiché fu proprio in questa città che cominciarono a svilupparsi le nuove scuole dell'Epicureismo e dello Stoicismo. Pur seguendo strade diverse, sia Epicuro che Zenone, fondatori rispettivamente di queste due scuole, rappresentavano una reazione contro l'ampliamento degli orizzonti determinato dalle conquiste di Alessandro. Ma in realtà anche prima di questo ampiamento di orizzonti il mondo greco non era affatto costituito da un territorio eccessivamente angusto, tanto è vero che le colonie greche si erano da tempo diffuse in Asia Minore e nella regione del mar Nero, in Egitto e nell'Africa settentrionale, nell'Italia meridionale, in Sicilia, in Spagna e persino nella Gallia. Di conseguenza, se il mondo greco ora assunse un nuovo assetto in seguito alle conquiste di Alessandro, ciò dipese dal fatto che questa spinta espansionistica si muoveva in direzione dell'Oriente, verso la Siria e la Palestina, la Persia e Babilonia e, attraverso l'Asia centrale, fino a interessare alcune regioni dell'India settentrionale. Sulla scia di tale espansione militare, si fondarono insediamenti e città greche in molte regioni non greche. Alla fine, la forza dell'impatto sulla popolazione si indebolì, anche se i successori di Alessandro continuarono a regnare su tali territori per diversi secoli. Ne conseguì che regioni culturali molto diverse tra loro ebbero modo di incontrarsi e anche la tradizionale distinzione tra Greci e barbari fu oggetto di una revisione radicale. Ma sul piano propriamente religioso avvenne invece, per reazione, che i Greci ricevettero dalle tradizioni orientali molto più di quanto loro stessi avrebbero potuto dare.

Tale cambiamento non fu determinato semplicemente dal potere brutale dell'aggressione militare. Nel suo *Alexander the Great* (Cambridge 1948), Sir William Tarn sostiene che Alessandro stesso sognò l'unità e la riconciliazione tra tutti i popoli. Una interpretazione delle fonti più rispondente al vero porta invece a concludere che Alessandro auspicò soltanto che Greci e Persiani, in quanto potenze imperiali dominanti, potessero collaborare tra loro. Ad ogni buon conto, le vittorie di Alessandro portarono di fatto alla realizzazione di una unità fra Oriente e Occidente.

Nuove tendenze nella religione patrocinata dallo Stato. Nonostante si fosse profondamente modificato il modo di concepire il mondo, tuttavia il vecchio ordine non fu eliminato con semplicità e rapidità. Nella stessa Grecia, infatti, anche dopo le conquiste macedoni, le *poleis* continuarono a esercitare le loro funzioni e ciò significava che i culti ufficiali da loro sovvenzionati erano ancora mantenuti in vita. Tuttavia, dal punto di vista politico, i membri delle *poleis* erano consapevoli del fatto che le loro attività erano ormai poste sotto il controllo dell'imperialismo macedone e che la sostanza del loro potere politico, soprattutto per quel che concerneva i rapporti con l'estero, era di molto diminuita. Questo senso di limitazione deve aver svilito la qualità del loro culto religioso. Gli Ateniesi continuarono a onorare la loro dea protettrice, Atena, specialmente con l'appellativo di *Promachos* («protettrice»), ma sapevano perfettamente che ora erano soggetti a qualsiasi dinasta macedone avesse regnato sulla loro regione. Una simile situazione spinse i cittadini a ripiegarsi sulle loro proprie risorse spirituali, in modo tale da assegnare un peso sempre maggiore ai loro interessi personali. In epoche successive una tale attenzione rivolta all'individuo avrebbe finito per costituire il cuore stesso della religione, come risulta dalla celebre definizione di A.N. Whitehead: «La religione è ciò che l'uomo fa con la sua solitudine». Il mondo antico, al contrario, considerava la religione una realtà essenzialmente comunitaria, che si realizzava soprattutto in attività pubbliche organizzate dallo Stato. Durante l'epoca ellenistica, invece, per un certo verso queste attività continuarono ancora, ma, sotto altri punti di vista, si registrò piuttosto una marcata accentuazione degli interessi individuali.

Con questo non si vuole dire che allora le esigenze della vita sociale fossero del tutto atrofizzate: anzi, una caratteristica comune della vita religiosa di questo periodo consiste proprio nella grande vitalità delle associazioni e dei circoli formati dai seguaci dei vari culti, indipendentemente dal fatto che avessero ricevuto un riconoscimento dallo Stato. Anche se a queste associazioni era spesso concesso l'uso di edifici sacri, le loro attività principali erano solitamente conviviali e caritatevoli. Essi infatti fornivano un valido conforto con vino e banchetti e anche con aiuti materiali ai membri bisognosi. Naturalmente non si ignorava la componente religiosa e in genere nei documenti relativi alle loro sedute compariva il nome della loro divinità protettrice. Testimonianze di queste realtà si rintracciano in gran parte dal mondo greco, specialmente nelle città sedi di centri commerciali e pertanto dalle caratteristiche più cosmopolitiche, come Rodi, Delo e il Pireo (il porto di Atene). Numerose testimonianze provengono anche dai centri dei vari culti originari dell'Egitto, culti che, specialmente quelli relativi a Iside, in quei periodi godevano di un'ampia diffusione anche negli altri Paesi, tanto che, alla fine del I secolo d.C., si poteva trovare addirittura a Londra un'associazione di questo tipo legata a un tempio di Iside.

Questa enfasi sull'importanza del singolo proveniva da un ambiente che a prima vista potrebbe sembrare sorprendente: la fede nell'astrologia, allora tanto di moda. [Vedi *ASTROLOGIA*, vol. 1]. Questa disciplina, infatti, ha avuto la sua origine a Babilonia, dove si praticava anche l'astronomia. I Babilonesi avevano dimostrato che i corpi celesti si muovevano secondo un ordine ben preciso, che poteva essere previsto scientificamente. I loro astrologi, quindi, che erano anche astronomi (le due competenze non si erano ancora separate), furono i primi a sostenere che gli eventi del mondo fossero in qualche modo collegati a quelli delle stelle. Di conseguenza, dal momento che anche tali avvenimenti erano stabiliti in anticipo, si sarebbe potuto prevedere anche quello che sarebbe avvenuto sulla terra. Sotto l'Impero romano, gli astrologi furono più volte cacciati e banditi; eppure molti imperatori in prima persona vi avevano fatto ricorso. Quando si giunse ad applicare l'astrologia alla vita dell'uomo, si sostenne che ogni cosa dipendeva dall'oroscopo personale, il quale, a sua volta, era costruito sull'esatta data e ora di nascita, sul pianeta che in quel momento si trovava nel suo ascendente e sul suo rapporto con lo zodiaco. L'effetto di tale previsione poteva essere sconfortante, persino terrificante. In un papiro magico greco (raccolto nel *Corpus* di Preisendanz 13, 708ss.), l'astrologo redarguisce il suo ansioso cliente con tali consigli:

> Tu devi chiedere: «Signore, che cosa è stabilito per me?», e lui ti indicherà la tua stella e la natura del tuo demone [lo spirito guida] e il tuo oroscopo e dove tu vivrai e dove tu morirai. Ma se senti qualche cosa di brutto, non prorompere in grida e in lacrime. Chiedigli piuttosto che lui stesso te lo annulli oppure che te ne modifichi il corso. Questa divinità, infatti, ha il potere di fare ogni cosa.

In questo testo l'astrologo invoca l'aiuto della religione nel momento in cui fa riferimento a una divinità capace di cambiare quanto è stato previsto. Ma più spesso, invece, si trova espressa un'accettazione fatalistica. Quel che appare chiaro, in ogni caso, è il fatto che l'oroscopo personale costituisce la base della procedura. Il destino del singolo uomo si trova al centro dell'attenzione.

Si può riconoscere un ulteriore sviluppo apportatore di fresca vitalità, per quanto di dubbia sincerità, al culto ufficiale dello Stato, nella graduale affermazione della venerazione della figura del sovrano, re oppure imperatore. La prima evidente testimonianza di tale culto riguarda la figura di Alessandro Magno, venerato come se fosse un dio. In questo caso si trattava evidentemente di una conseguenza derivata dalle pratiche religiose che erano da molto tempo diffuse nei paesi orientali da lui conquistati. Nella Mesopotamia, infatti, il sovrano veniva regolarmente posto in relazione con le divinità. Dal punto di vista teologico, però, non veniva definito un dio, ma nonostante ciò si creava intorno a lui un'aura di divinità. [Vedi *REGALITÀ, NELL'ANTICO MONDO MEDITERRANEO*]. Una stele che raffigura una vittoria di Naram-Sin in territorio accadico mostra il sovrano in atteggiamento imponente nei confronti del suo seguito, lasciando chiaramente trasparire un'allusione al suo rango, superiore a quello di tutti gli altri uomini. In Egitto, invece, al faraone veniva attribuito lo *status* ufficiale di divinità. Finché era in vita, egli veniva posto sullo stesso piano del dio Horus, mentre da morto diventava il dio Osiride, padre di Horus. Era anche chiamato «il figlio di Ra» (il dio sole). Tutte queste distinzioni si trovano ben delineate da Henri Frankfort nel suo *Kingship and the Gods* (Chicago 1948).

Risulta significativo anche il fatto che in un primo momento la divinizzazione di Alessandro era stata associata all'Egitto. Secondo gli storici antichi, infatti, Alessandro visitò l'oracolo di Amon a Siwa, nel deserto libico, a circa 400 miglia a sud-ovest di quella che sarebbe poi diventata Alessandria. In quella località, nel 331 a.C., un sacerdote egizio si rivolse a lui salutandolo con il titolo di «figlio di Amon», seguendo in questo una prassi egizia tradizionale. Ma essere considerato figlio di una divinità doveva essere piaciuto ad Alessandro il quale, da quel momento in poi, pare che abbia imposto

questa sua convinzione in maniera premeditata e cosciente, pretendendo obbedienza e culto in tutti i Paesi. Benché Greci e Macedoni non fossero propensi ad accettare questa nuova concezione, tuttavia anche nell'ambito della tradizione greca si poteva rintracciare un filone al cui interno si ammetteva la divinizzazione degli eroi defunti e anche di governanti viventi. Questa tradizione contribuì intanto a diffondere in Egitto il culto di Alessandro, dopo la sua morte, e in seguito, all'epoca dei suoi successori, diede vita a una forma di culto rivolto al re e alla regina ancora vivi; una pratica iniziata da Tolemeo II e dalla moglie Arsinoe, che assunsero il titolo di *theoi adelphoi*, «gli dei fratello e sorella». (I re tolemaici sposavano regolarmente le proprie sorelle). Forme meno assolute di culto del sovrano si affermarono nelle altre regioni dell'Impero di Alessandro. Tali pratiche poco per volta presero piede anche tra i Seleucidi di Siria e tra gli Attalidi di Pergamo, anche se a questi ultimi si attribuiva la piena divinità solamente dopo la morte. I Macedoni accettarono invece queste usanze più lentamente, forse perché vi si opposero per il loro atteggiamento piuttosto scettico.

Risulta allora difficile valutare quale fosse la profondità e la sincerità della pratica del culto del sovrano, perché questa divenne ben presto una prova di fedeltà politica. Nel 307 a.C. gli Ateniesi tributarono onori divini a Demetrio Poliorcete, l'ambizioso re che aveva iniziato la sua carriera come soldato nell'esercito macedone. L'inno di lode cantato ad Atene presenta questa figura insieme a quella della dea Demetra e lo definisce figlio di Poseidone, dio del mare, e di Afrodite, dea dell'amore. Mette quindi in contrasto la sua vicinanza con la lontananza delle divinità tradizionali: «Gli altri dei sono lontanissimi oppure non ci ascoltano: o non esistono, oppure non badano affatto a noi. Ma tu sei con noi; noi possiamo contemplarti, non scolpito nel legno oppure nella pietra, ma qui di persona. E così noi ti preghiamo». Nonostante i suoi successi militari, Demetrio era un libertino e uno scapestrato. Possiamo pertanto supporre che l'esagerato linguaggio dell'inno mascherava in realtà una buona dose di disgusto.

Quando i Romani adottarono il culto del sovrano, in un primo momento si fece di nuovo sentire l'influenza dell'Egitto e si poté parlare di una sorta di tradizione continuata; tuttavia c'erano stati alcuni precedenti nella stessa Roma, per esempio con il «divino Giulio» (Giulio Cesare). [Vedi *CULTO DELL'IMPERATORE*]. Nella fase iniziale di questo processo, soltanto le province furono interessate a tributare all'imperatore una forma di culto vero e proprio, ma alla fine si finì col considerare tale atto una prova di fedeltà. Per i seguaci delle numerose religioni politeistiche, questa richiesta non costituiva affatto un problema, perché significava semplicemente che si sarebbe dovuto inserire il nuovo imperatore appena divinizzato nel variegato pantheon già esistente. Anche i seguaci delle religioni misteriche non si sentivano messi in imbarazzo dalla richiesta, poiché le esigenze di queste religioni non erano assolutamente tali da precludere la strada all'inserimento di una nuova divinità. In seria difficoltà, invece, si vennero a trovare i seguaci del Giudaismo e del Cristianesimo, due religioni intransigenti nel loro monoteismo. Il comandamento «Non avrai altro dio al di fuori di me» poteva non implicare un rigido monoteismo, perché questa affermazione non nega necessariamente l'esistenza di altri dei, ma piuttosto esige che vi sia un culto esclusivo rivolto a Jahvè. Nell'età ellenistica, tuttavia, il Giudaismo era diventato inequivocabilmente monoteistico e il Cristianesimo ereditò questa sua rigida posizione. Agli occhi dei sostenitori della tradizione politeistica, invece, questa posizione sembrava una forma di fanatica intolleranza e provocò talvolta reazioni molto aspre.

Ma un aspetto del culto del sovrano che suscitò un'attenzione molto più seria rispetto alla questione superficiale relativa al fatto di esprimere o meno una qualche forma di obbedienza politica all'imperatore è sicuramente rappresentato dall'intera questione circa la possibilità dell'incarnazione di una divinità. È possibile che il divino assuma una forma umana? [Vedi *INCARNAZIONE*, vol. 7]. Nel pensiero dell'antica Grecia si trovava talvolta espresso il concetto che in fondo l'abisso tra l'uomo e la divinità non è poi così profondo e che anzi tra loro esiste una certa affinità. All'inizio del V secolo a.C., Pindaro lo esprime così: «Gli uomini e gli dei appartengono a una sola stirpe, e da una sola madre noi traiamo il respiro» (*Nemea* 6,1). Alcuni eroi della mitologia greca furono considerati prole di unioni miste, figli di un padre divino e di una madre mortale. Eracle, per esempio, appartiene a questa categoria, poiché si diceva che suo padre fosse Zeus e sua madre la mortale Alcmena, figlia del re di Micene. Zeus non riuscì a unirsi a lei finché non si travestì da guerriero vittorioso.

Piuttosto diverso è il processo attraverso il quale gli eroi storici giunsero a essere venerati dopo la loro morte. Non si può sempre dimostrare la storicità della loro figura, ma la probabile evoluzione derivò da una vivida memoria delle loro gesta. Si potrebbe citare Shakespeare per illustrare questa divisione: «Alcuni uomini nascono divini, altri acquisiscono la divinità e altri ancora hanno sopra di sé la forza divina». Il culto degli eroi che si sviluppò tra i Greci al di fuori della mitologia è affine alla seconda categoria: riguarda quegli eminenti individui che, grazie ai loro meriti e alla loro fama, arrivarono, dopo la morte, a godere di particolari onori. [Vedi *EROE*, vol. 1]. Il generale trionfante che «liberava» oppure «salvava» una città si rendeva naturalmente

adatto a ricevere onori speciali, simili a quelli tributati a una divinità. Uno dei primi candidati che riuscì a ottenere un tale trattamento fu il comandante spartano Lisandro, le cui gesta gli procurarono questo tipo di apoteosi già in vita. [Vedi *APOTEOSI*]. Ma Alessandro riuscì a far passare totalmente in ombra eroi di questo calibro, perché le sue gesta abbracciavano non soltanto il mondo greco, ma anche gran parte del resto del mondo. Indipendentemente, dunque, dalla sua esperienza a Siwa, che gli diede comunque un passaporto egizio per il riconoscimento della sua divinità, si mostrò perfettamente idoneo a ricevere onori divini, secondo i criteri del culto eroico greco. Quando fu istituito il suo culto in Egitto, seguito da quello dei Tolemei, diverse nuove divinità regali si rivelarono, invece, poco adatte a ispirare un vero e proprio culto. Si potrebbe allora forse dire che in questi casi la divinizzazione era un privilegio semplicemente automatico.

Dietro a questi sviluppi, in Egitto si collocava l'antichissimo dogma del dio-uomo e la sua influenza nel mondo ellenistico condizionò nettamente i casi particolari legati alla dinastia divina. Questo dogma assunse una certa importanza nel corso del Nuovo Regno (1551-1070 a.C.), quando si affermò che il faraone aveva una madre mortale, ma un padre divino. La sua procreazione veniva descritta in maniera esplicita, anche se elegante, come una visita del dio Amon alla regina. Secondo questo racconto, il dio avrebbe assunto le sembianze del faraone vivente, in modo tale da fornire un'interpretazione soprannaturale a quel che in apparenza era soltanto un processo naturale.

Era molto conosciuto anche un racconto relativo a Nectanebo, l'ultimo faraone egizio, con cui si dava risalto proprio a questa dottrina. L'opera greca intitolata il *Romanzo di Alessandro* riferisce infatti come Nectanebo, nonostante il suo millantato potere magico, fosse stato sconfitto dai Persiani e come fosse fuggito a Pella, in Macedonia, dopo aver mutato sembianze. Una profezia di Menfi annunciava che sarebbe ritornato in Egitto con l'aspetto di un giovane che avrebbe abbattuto i suoi nemici e che avrebbe conquistato il mondo (un riferimento, naturalmente, ad Alessandro). Si diceva inoltre che la madre di Alessandro, la regina Olimpia, aveva accolto Nectanebo in Macedonia per la sua fama di mago e che immediatamente lui si era innamorato di lei. Quando la regina gli fece sapere che circolava voce che suo marito Filippo, allora lontano in guerra, era stato sedotto da una altra donna, Nectanebo confermò la diceria e le disse che un dio l'avrebbe visitata in sogno e che avrebbe avuto un rapporto con lei e che da quella unione sarebbe nato un figlio che l'avrebbe vendicata di Filippo. Il dio doveva essere il libico Amon, con capelli d'oro e corna di ariete. Olimpia sperimentò davvero la visita divina in sogno, ma dichiarò poi di desiderare il fatto reale, non soltanto il sogno, e pertanto Nectanebo rappresentò il dio ed ebbe un rapporto con lei. Si riteneva naturalmente che il figlio nato da quella unione fosse Alessandro, che si distinse pertanto per la sua origine divina. Nonostante circolasse la voce che Alessandro avesse provocato la morte di Nectanebo, si riferiva altresì che Alessandro l'avesse riconosciuto come padre e che l'avesse sepolto con onore. Benché l'autore greco di questo racconto narri la vicenda con una certa scettica ironia, tuttavia l'episodio illustra opportunamente quanto gli uomini di quel periodo fossero influenzati dal concetto di un dio dalle fattezze umane e dalla possibilità che il divino potesse irrompere nella sfera della vita umana attraverso una sua incarnazione.

Magia, mito e miracolo. Se si presta fede a quanto dice Paolo, erano soprattutto i Giudei che domandavano dei segni (prodigi oppure miracoli), mentre i Greci cercavano piuttosto la sapienza. In realtà, non erano soltanto i Giudei a domandare miracoli: anche la maggior parte dei Greci lo faceva, così come la maggior parte degli altri popoli. Da tempi immemorabili, infatti, si mescolava la religione con la magia e si considerava il potere di produrre eventi miracolosi come un segno della divinità che agiva intervenendo direttamente oppure attraverso opportuni intermediari.

Quando si vuole presentare la magia antica, si deve evitare di pensare a una qualsiasi nozione di prestidigitazione, resa possibile da giochi di prestigio oppure da procedimenti illusionistici. Sicuramente alcuni ciarlatani fecero ricorso a tali stratagemmi, ma il vero mediatore del potere divino non portava a termine il proprio compito in questo modo. Nei miti di molti popoli, per esempio, la creazione stessa del mondo era presentata come il risultato di azioni divine miracolose e l'assillante pensiero di che cosa potesse stare all'origine del principio delle cose faceva spesso evocare l'immagine di un dio creatore, che fosse ingenerato e che potesse dare vita a un processo di creazione senza l'aiuto di una sposa. Gli antichi Greci che seguivano la dottrina orfica credevano che la sorgente di ogni cosa fosse rappresentata da un uovo cosmico. Potrebbe sembrare che questa idea derivi da un simbolo naturale, ma probabilmente giunse ai Greci dall'Egitto, anche se gli Egizi conoscevano parecchie altre varianti sul tema della creazione. Durante l'epoca ellenistica, alcuni Greci dimostrarono di conoscere bene una dottrina analoga, che si era diffusa a partire dall'Iran.

È allora piuttosto curioso notare come i Greci non abbiano attribuito la qualifica di creatore a Zeus, che pure era il loro dio supremo, benché i miti greci relativi a Zeus facessero sovente menzione dei miracoli da lui compiuti, soprattutto durante le narrazioni delle sue re-

lazioni con donne mortali. Per esempio quando Zeus si innamorò di Io, una sacerdotessa di Argo, la trasformò in una giovenca per nasconderla alla moglie Hera. La metamorfosi divenne un espediente frequente, attraverso il quale le divinità mettevano in atto il loro intervento miracoloso. [Vedi *METAMORFOSI*, vol. 4]. All'inizio del I secolo d.C., il poeta romano Ovidio dedicò un intero ciclo poetico a questo tema e nel secolo successivo diventò il motivo centrale delle *Metamorfosi* di Apuleio, un romanzo di intrattenimento, spesso licenzioso, che nondimeno esprimeva una visione profondamente religiosa della realtà.

Questo testo narra la storia di Lucio di Corinto, un greco che viene trasformato in asino a causa di un errore commesso durante una pratica magica. Dopo aver subito molte strane avventure sotto le sembianze di un asino, il protagonista assume nuovamente l'aspetto umano grazie alla dea Iside. Tale nuova trasformazione avviene mentre Lucio si trova a Cenchreae, il porto di Corinto, durante il rito primaverile della Nave di Iside. L'ultima parte del romanzo, infine, presenta con toni commossi la devozione di Lucio a questa sua nuova religione.

A differenza delle divinità immortali, tuttavia, gli eroi non erano solitamente investiti di poteri miracolosi, nonostante i loro legami con il mondo degli dei. Eracle, per esempio, compie le sue grandi gesta con le sue proprie forze e Prometeo, anche se a volte dispiega una sorta di bassa astuzia, è in realtà un eroe culturale che si interessa del benessere dell'umanità.

La figura dell'uomo capace di compiere magia e miracoli era invece distinta dalla categoria delle divinità e degli eroi. Nel migliore dei casi si doveva trattare di una persona ben informata. L'astrologia spesso rientrava nelle sue presunte competenze e i segreti dell'astrologia non erano alla portata di qualsiasi ignorante. Sembra che l'atteggiamento del mago nei confronti delle divinità si modificasse di volta in volta. Agiva con rispetto e con devota obbedienza quando veniva scelto dalle divinità come loro strumento. A volte, invece, ci si aspettava che il mago costringesse le divinità ad agire in un determinato modo e ci sono giunte varie formule magiche attraverso le quali gli dei, nel caso in cui non si fossero mostrati accondiscendenti, erano minacciati con ferocia. Ma in questo caso era importante utilizzare la formula corretta e conoscere precisamente le funzioni e la mitologia relative alla divinità in questione. Durante l'epoca ellenistica, comunque, la magia veniva impiegata soprattutto per curare le malattie.

Per ottenere tale obiettivo, di solito appariva di fondamentale importanza conoscere la dottrina dei demoni. Considerati intermediari fra l'uomo e il dio, i demoni (gli spiriti) si dividevano nelle categorie dei buoni e dei malvagi, e si prospettava la possibilità per i demoni buoni di essere innalzati al rango di dei. Grazie all'influenza esercitata dall'Iran, questo sistema talvolta si andò strutturando sotto la forma di un netto dualismo, che contemplava al suo interno una gerarchia sia di angeli che di diavoli: e i diavoli a loro volta erano guidati da una figura maligna suprema. Nell'ambito di tale concezione, tutti i mali venivano considerati creazione dei demoni malvagi. Per vincere il male, era pertanto necessario sconfiggere ed espellere lo spirito funesto che aveva preso possesso della vittima. Il demone buono di una persona, d'altro canto, ricopriva le funzioni di una specie di angelo custode. Tuttavia il demone buono non veniva di solito considerato abbastanza potente per fronteggiare un demone malvagio entrato in quella persona. Si sentiva il bisogno di invocare un potere spirituale esterno, ma la prima esigenza era quella di una diagnosi, ovvero di una corretta identificazione del demone invasore. Dal mago ci si aspettava che annunciasse il nome della potenza ostile e che intimasse la sua espulsione nel nome di una potenza superiore e benefica; esempi ben conosciuti si possono ritrovare anche nel Nuovo Testamento. Spesso, dunque, la cura della malattia, sia nel mondo giudaico che in quello pagano, si accompagnava a questi concetti.

Questa, tuttavia, non era la sola tecnica praticata da maghi e sacerdoti. Invece di attaccare frontalmente il demone, talvolta si adottava un approccio più dolce, come quando si curava la pazzia ricorrendo al suono di una musica dolce. Ci sono giunti numerosi incantesimi di tipo medico, che combinano insieme medicina popolare e riti magici. Molto spesso in questi testi risulta fondamentale il potere della parola pronunciata del mago stesso, le cui formule sono trascritte per essere lette, oppure imitate, nei papiri magici greci ed egizi. Spesso, inoltre, sono richiesti gli interventi diretti degli dei della guarigione, in particolare di Asclepio, di Iside e di Serapide.

In origine Asclepio era forse un eroe; in seguito, però, fu innalzato al rango di divinità e divenne il più importante dio della guarigione nel mondo ellenistico, cui vennero dedicati templi a Epidauro, nel Peloponneso, ad Atene, a Roma e a Pergamo; il più famoso dei suoi templi si trovava sull'isola di Kos, a nord-ovest di Rodi, sede di una famosa scuola medica. Numerose iscrizioni nei templi di Asclepio testimoniano la gratitudine dei fedeli per le guarigioni ottenute, che spesso venivano considerate del tutto miracolose. Alcune delle tecniche utilizzate, tuttavia, facevano semplicemente parte della pratica medica dell'epoca, tra cui, per esempio, la prescrizione di regole dietetiche, di bagni caldi e freddi e di vari generi di esercizi. Si faceva anche un uso particolare dell'incubazione: il fedele dormiva nel tem-

pio del dio per ricevere una sua visita in sogno oppure attraverso una visione; tale visita poteva portare sia alla guarigione dalla malattia (ovvero a un consiglio su come si sarebbe potuto ottenere la guarigione), sia a una rivelazione di natura spirituale. Le testimonianze di gratitudine non fanno in genere riferimento a prescrizioni mediche oppure a particolari diete che venivano prescritte: per questo motivo si ritiene che si mettessero in atto soprattutto processi di tipo psicologico, come autosuggestione, esperienze di illuminazione spirituale e un senso di serenità che derivava da un rapporto di amore. L'espressione *guarigione di fede* risulta perciò appropriata per descrivere questi procedimenti. Ciò che in particolare colpisce e che risulta perfettamente conforme alla temperie spirituale dell'Ellenismo è il fervido rapporto personale con la divinità che ne derivava e il senso di fiducia e di devozione del fedele. Abbiamo la fortuna di possedere una testimonianza diretta di queste esperienze grazie agli *Hieroi Logoi* (Discorsi sacri) di Publio Elio Aristide, un retore del II secolo d.C.

La magia viene abitualmente divisa nelle due categorie di «nera» e «bianca», una divisione che si può sicuramente applicare alla pratica magica dei Greci. Negli esempi più antichi, come quelli di Circe e di Medea, si trovano attestati entrambi gli aspetti. La Circe omerica, di origine semidivina, è una maga potente che fa uso di pozioni, guarisce e insegna a Odisseo a evocare gli spiriti dei defunti. Medea, invece, era la più importante incantantrice che troviamo nei miti cui fa ricorso la tragedia greca. Diede agli Argonauti la possibilità di ottenere il vello d'oro facendo addormentare il drago della Colchide; aveva inoltre la capacità di gettare il malocchio e poteva rendere invulnerabili i guerrieri. Orfeo era un altro signore della magia. Figlio della musa Calliope, ammaliava le bestie selvatiche con la sua musica.

I due termini più spesso impiegati per indicare il «miracolo» erano *thauma* («prodigio») e *semeion* («segno»), ma naturalmente i due aspetti (quello positivo e quello negativo) potevano essere compresi in entrambi i termini. Un evento miracoloso che stupisce gli uomini può avere un intento benefico oppure punitivo e può essere un segno, un presagio che proviene dalle divinità per indicare la loro potenza, ma può anche indicare contemporaneamente un duplice fine. La religione nei tempi antichi manifesta una certa propensione per la magia benefica e le sue preghiere sono normalmente espressioni di devozione e richieste di aiuto. Ma la domanda poteva riguardare anche la distruzione di un nemico e poteva in questo caso implicare un terribile intervento miracoloso da parte degli dei. Al tempo stesso, però, l'intervento di una divinità poteva infliggere ai singoli uomini una punizione di ordine morale. Anche la mite Iside, la cui magia era prevalentemente benigna, a volte infliggeva ai peccatori la pena della cecità.

Quando un miracolo benefico avveniva in pubblico, esso era regolarmente seguito da una manifestazione di benedizione o di felicità, il macarismo. Così quando Iside reintegra Lucio dalle sue sembianze di asino a quelle di uomo, nelle *Metamorfosi* di Apuleio (chiamate anche *L'asino d'oro* e scritte intorno al 170 d.C.), la folla che assiste all'evento proclama:

> Questo è l'uomo che oggi è stato reintegrato nel suo aspetto umano grazie alla splendida divinità della onnipotente dea. Beato è lui, per il cielo, e tre volte benedetto, per aver chiaramente meritato, con la purezza della sua precedente vita e la sua pia devozione, una grazia tanto meravigliosa dal cielo da rinascere di nuovo com'era e da impegnarsi subito nel servizio dei riti sacri (11,16).

Anche se i sacerdoti di Iside avevano contribuito al miracolo, fornendo per esempio la ghirlanda di rose che l'uomo-asino doveva mangiare, è la dea in persona che direttamente è la destinataria dell'acclamazione.

A volte, tuttavia, gli uomini che avevano contribuito al miracolo non erano alieni dal rivendicare un po' di gloria per sé. Tra i retori professionisti della seconda Sofistica, un movimento che fiorì nel I e nel II secolo d.C., soprattutto ad Atene, Smirne ed Efeso, ci furono alcuni letterati che univano le loro doti oratorie e filosofiche, ostentate nelle conferenze peripatetiche, a un vivace interesse per la magia. Uno di questi fu Apuleio, il cui interesse per la magia appare evidente in molte delle sue opere, soprattutto nelle *Metamorfosi*. All'inizio della sua carriera, tuttavia, fu accusato di aver usato la magia per ottenere l'amore di una ricca vedova. Anche se fu assolto, da allora in poi fu riluttante a praticare l'arte magica in qualsiasi sua forma.

Nell'ambito della magia e del miracolo, il rappresentante più significativo del movimento della seconda Sofistica fu indubbiamente Apollonio di Tiana, originario della Cappodocia, in Asia Minore, e vissuto nel II secolo d.C. Un resoconto della sua vita, scritto intorno al 217 d.C. da un altro sofista, Filostrato, lo presenta come un saggio errante, che viaggiò da Babilonia all'India, all'Egitto e all'Etiopia. Nonostante la sua fama, condusse una vita ascetica e disciplinata, conforme agli ideali pitagorici. Inoltre spesso compiva miracoli: provocava guarigioni, sparizioni magiche e risuscitava persino i morti, atti questi che ricordano quanto si narra di Gesù di Nazaret.

La credibilità di Filostrato, tuttavia, è stata messa seriamente in dubbio. Egli infatti presenta la vita di Apollonio secondo la forma e la struttura del romanzo di viaggi greco, fatto questo che lascerebbe pensare che

nel testo sia presente una certa componente fittizia. Inoltre egli scrisse questo testo dietro richiesta di Giulia Domna, la seconda moglie dell'imperatore Settimio Severo, cosicché non si può escludere che nel testo si possano trovare una certa intenzionalità e la volontà di compiere una parodia in chiave anticristiana. È forse probabile, allora, che alla base di questo resoconto estremamente esagerato si trovino in realtà imprese assai più modeste di quelle attribuite ad Apollonio. Il semplice ascetismo del suo stile di vita, per esempio, deve aver colpito la gente, ma Filostrato esagera anche in questo caso, per esempio quando dice che Apollonio era «un discepolo della sapienza più ispirato di Pitagora» (1,2).

Una delle facoltà attribuite ad Apollonio era la chiaroveggenza. Si dice che a Efeso, nel 96 d.C., ebbe una visione miracolosa dell'assassinio dell'imperatore Domiziano nella lontana Roma, una visione la cui veridicità venne in seguito confermata. L'evento è riferito sia da Filostrato che dallo storico Cassio Dione, in modo tale che non si può dubitare della sua autenticità. Si pensava che anche il meno raffinato dei maghi si dedicasse a pratiche di divinazione, che gli consentivano di prevedere il futuro. Ciò di solito non implicava poteri profetici in senso generale, ma piuttosto l'abilità di giudicare e di prevedere l'esito di un particolare problema oppure di una particolare questione. Tra i metodi di divinazione vi erano i sogni, l'incubazione (dormire in un tempio), i pronostici fondati sull'osservazione degli uccelli, l'epatoscopia (soprattutto l'esame dei visceri di animali appositamente uccisi) e l'interpretazione dei fenomeni atmosferici, per non dire dell'intero campo dell'astrologia. Molti di questi metodi si svilupparono originariamente a Babilonia e in Egitto. [Vedi *DIVINAZIONE*, vol. 2].

Un altro importante mezzo di divinazione era costituito dagli oracoli. Nella tradizione greca, il portavoce del dio dell'oracolo era il *prophetes*, che poteva essere un uomo oppure una donna. Si pensava che fosse posseduto da un potere divino, fenomeno questo paragonato da Platone all'ispirazione poetica. Il *medium* diventava *entheos* («ripieno del dio») e si trovava in uno stato di *ekstasis* («uscita fuori da se stesso»). Negli oracoli, il potere della profezia era legato a luoghi e a divinità particolari. Proprio relativamente a questo aspetto emerge un singolare paradosso: i Greci sono celebri per il loro razionalismo e sono considerati i pionieri dell'indagine intellettuale e del pensiero scientifico, ma la loro fede negli oracoli smentisce tale valutazione. In una certa misura, piuttosto, si può spiegare questa incoerenza richiamando l'esistenza di una divisione all'interno della società: la maggioranza della popolazione aveva fiducia negli oracoli, mentre l'*élite* colta si dimostrava scettica. Questo atteggiamento di scetticismo diventò ancora più evidente durante l'età ellenistica, come dimostra, ad esempio, Plutarco, tra il I e il II secolo d.C.

Questo paradosso risulta in una certa misura particolarmente evidente nella figura stessa di Apollo. Egli infatti è il dio della luce e della ragione, ma è anche il dio più importante di Delfi, sede del più celebre oracolo. Nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche contrappone Apollo a Dioniso: il primo rappresenta la fredda attitudine del razionalismo, l'altro, invece, quella dell'appassionato abbandono all'estasi. Indubbiamente questa antitesi risulta centrale nel pensiero greco.

Una caratteristica particolarmente degna di nota degli oracoli greci era quella rappresentata dall'ambiguità dei loro responsi, spesso costituiti da affermazioni interpretabili in più modi. Tra le questioni relative all'interesse pubblico, molte riguardano problemi politici, e ciò significa che alcuni oracoli, in particolare quello di Delfi, poterono esercitare una considerevole influenza sulla politica delle *poleis*. In età ellenistica, tuttavia, si assistette al declino di Delfi e al crescente prestigio di altri oracoli, come quello di Asclepio a Epidauro e a Roma e quello di Trofonio nella Grecia centrale.

Anche gli oracoli di altri paesi erano molto frequentati, come quello di Zeus Amon a Siwa, in Libia, dove Alessandro ebbe una significativa esperienza personale. A volte i quesiti proposti riguardavano singoli uomini e riflettevano i problemi privati di persone comuni: un uomo è ansioso di sapere se la moglie gli darà un figlio, una donna vuole guarire da una malattia, qualcuno pone una questione di tipo commerciale sull'uso migliore di una proprietà, un uomo chiede se il bambino che la moglie porta in grembo è davvero suo.

Nella sua opera *Sul declino degli oracoli*, Plutarco (vissuto probabilmente tra il 46 e il 125 d.C.) si sofferma ad analizzare i motivi per cui tanti oracoli in Grecia abbiano cessato di funzionare. Nella discussione, presentata in forma di dialogo, vengono fornite varie risposte. La popolazione è diminuita, dice Plutarco, e c'è una sorta di atrofia della fede. Ma si presenta anche la teoria, apparentemente condivisa dallo stesso Plutarco, secondo la quale negli oracoli non sono le divinità ad agire, ma dei demoni benigni.

Un altro autore che descrive un quadro particolarmente significativo di ciò che accade in un oracolo è Pausania, vissuto intorno al 150 d.C. Nella sua *Guida della Grecia* (9,39), infatti, ci ha lasciato una descrizione dettagliata relativa alle procedure dell'oracolo di Trofonio a Lebadea (l'attuale Levadhia) in Beozia. Posto in genere in relazione al culto degli eroi, Trofonio era forse in origine un dio della fertilità legato ad alcuni aspetti ctonii: il suo santuario era costruito sopra uno dei

tanti presunti ingressi agli Inferi. Chi desiderava consultare l'oracolo doveva innanzi tutto attendere pazientemente nella dimora dell'*agathos daimon* («demone benigno»), dove si praticavano vari rituali di purificazione e di osservava un preciso regime dietetico. Seguivano poi flagellazioni, varie offerte e sacrifici, un'unzione con l'olio, l'immersione in un fiume, la somministrazione di una speciale bevanda e la recita di una preghiera, dopo la quale il soggetto veniva rivestito con una tunica di lino e spinto in uno stretto cunicolo che portava a una grotta sotterranea, dove veniva spaventato da serpenti, che però poteva ammansire con certi dolci al miele. Solamente allora vedeva oppure udiva Trofonio e veniva illuminato sul proprio futuro; in seguito i sacerdoti gli spiegavano le sue esperienze. Si diceva che l'individuo uscisse sempre debilitato e pallido dalla grotta di Trofonio. Questa procedura risultava particolarmente rigorosa e severa dal punto di vista psicologico; tanto che si potrebbero rinvenire alcuni paralleli in quei trattamenti moderni che fanno ricorso contemporaneamente a droghe leggere, come la metedrina, e a severe imposizioni. Nei tempi antichi il parallelo più immediato si ravvisa nelle iniziazioni misteriche.

Universalismo e sincretismo. Anche se Alessandro non fondò uno Stato dalle dimensioni mondiali nel senso di una inclusione di tutto il mondo allora conosciuto, tuttavia il suo Impero trascendeva gli Stati nazionali e fu tale da creare un senso di coesione e di interdipendenza. Fu in quest'epoca che il termine *kosmopolites* («cittadino del mondo») divenne di moda. L'idea era già comparsa occasionalmente in precedenza. Democrito di Abdera, per esempio, diceva già nel V secolo a.C.: «Per il saggio ogni terra è aperta; l'anima buona guarda al mondo intero come al proprio paese». Questo concetto trovò un'espressione più pregnante e vigorosa con Diogene il Cinico (vissuto intorno al 400-325 a.C.), fondatore della setta cinica. Diogene era originario di Sinope, sulla sponda meridionale del mar Nero, ma trascorse gran parte della sua vita ad Atene. Fu soprannominato «il cane», mentre i suoi seguaci furono di conseguenza chiamati «filosofi cani» oppure Cinici, per il modo «ringhioso» con cui condannavano le convenzioni dei loro tempi e sfidavano la società civile, abbracciando uno stile di vita di estrema povertà, di semplicità e di privazioni. Tra le convenzioni che Diogene rifiutava andava annoverato anche l'attaccamento alla *polis*. Questo suo rifiuto era tradotto in termini pratici, in quanto vagava di Paese in Paese senza una cittadinanza accreditata o una fissa dimora (ad Atene viveva in una botte). In linea di principio era una specie di anarchico. Si definiva «cittadino del mondo», ma ciò non implicava per lui l'adesione a una qualche ideologia politica ben definita. In realtà si trattava semplicemente di una rivendicazione in senso negativo, con cui voleva soprattutto negare ogni valore alla *polis*.

Furono proprio gli Stoici, tuttavia, che riuscirono a offrire a questo approccio un fondamento più positivo e significativo. Inizialmente essi erano intellettualmente in debito con i Cinici, ma Zenone di Cizio (335-263 a.C.), nell'isola di Cipro, si spinse molto oltre e nel suo ideale cosmopolita introdusse anche una interpretazione religiosa. Secondo Zenone, dunque, l'intero universo è governato dalla ragione divina e gli uomini dovrebbero pertanto vivere in conformità con essa e con l'ordine naturale da essa stabilito. Un detto di Zenone riportato da Plutarco esprime la concezione che gli uomini non dovrebbero vivere in uno stato di divisione, con città e popoli separati e secondo diverse norme di giustizia; piuttosto, tutti gli uomini dovrebbero essere considerati come membri di un unico Stato e di una unica comunità, partecipi di uno stesso tipo di vita e di uno stesso ordine. Plutarco aggiunge che quando Zenone si espresse in questi termini nella sua apprezzata opera *Lo Stato*, egli presentava semplicemente il sogno o l'ideale di un mondo filosofico ben ordinato.

In effetti questo periodo fu caratterizzato proprio dalla proposizione di molte «utopie». Platone con la sua *Repubblica* aveva offerto un primo esempio, ma coloro che dopo di lui si cimentarono in questo genere letterario vi profusero molta più fantasia; un esempio può essere costituito da un certo Giambulo, che, all'inizio del II secolo a.C., scrisse di un suo viaggio nei mari meridionali, dove dimorò per sette anni nelle sette «Isole del Sole». Egli ci ha lasciato un quadro idilliaco di queste isole: il loro clima è perfetto e la loro terra sempre ferace; gli abitanti sono tutti superuomini e non c'è distinzione fra schiavi e liberi; la proprietà è in comune e così le donne e i figli; non esiste alcun tipo di contesa e le divinità sono le potenze della natura: il sole, i corpi celesti e il cielo.

Si cercò addirittura di mettere in pratica questo idealismo utopistico. Alessarco, fratello del re Cassandro di Macedonia, per esempio, dopo aver ottenuto alcune terre sulla penisola dell'Athos, vi costruì una grande città che chiamò Uranopoli («città del cielo»): i suoi cittadini si chiamavano Uranidi («figli del cielo»), mentre le monete erano decorate con le immagini del sole, della luna e delle stelle. Abbastanza simile fu l'ideale che Aristonico di Pergamo (nel 133-130 a.C.) riuscì per breve tempo a realizzare, mettendosi a capo di una rivolta popolare contro Roma. Egli progettò uno Stato chiamato Eliopoli («città del sole»), i cui abitanti egli chiamò Eliopoliti («cittadini del sole»); ma dopo alcuni successi iniziali, fu catturato e ucciso dai Romani. Il greco Luciano, uno scrittore satirico del II secolo d.C., scrisse un'arguta parodia delle utopie letterarie, intito-

lata *La storia vera*, un romanzo di viaggi pieno di ironia e di farsa, di cui *I viaggi di Gulliver* di Swift sono un moderno erede.

Nell'ambito della filosofia stoica, la dottrina della cittadinanza del mondo venne rielaborata da Crisippo (vissuto intorno al 280-207 a.C.), il quale osservò che al termine *polis* si potevano attribuire due distinti significati: la città in cui uno viveva; oppure i cittadini e l'organizzazione statale. In maniera analoga, affermava, l'universo intero è una *polis* che abbraccia divinità e uomini: i primi detengono la sovranità, mentre i secondi obbediscono; tuttavia divinità e uomini, nonostante le differenze relative alla loro condizione, possiedono uno strumento attraverso cui avere un contatto anche spirituale, dal momento che entrambi fanno uso della ragione, che è «legge di natura». Con quest'ultima asserzione, Crisippo opera un capovolgimento del contrasto presente nel pensiero politico precedente. Uno stoico di epoca più tarda, Panezio (vissuto intorno al 185-109 a.C.) presentò la questione in termini ancora più pragmatici. Se da una parte sembrava che non si potesse più realizzare uno Stato dalle dimensioni mondiali, tuttavia egli continuava a credere che tutta l'umanità potesse essere unita. Ma nel momento stesso in cui restituiva alla *polis* un certo ruolo, seppur secondario, ammettendo che realisticamente essa era utile, d'altro canto negava la pretesa della *polis* di poter emettere una qualsiasi sentenza decisiva su questioni relative a ciò che è giusto e sbagliato; tali decisioni, infatti, dovevano rimanere sotto il controllo della ragione e della natura.

In questo modo sembra che l'idea di essere cittadino del mondo, inizialmente presentata spesso in maniera piuttosto vaga e poco definita, sia giunta a comprendere, sotto l'ispirazione stoica, il concetto religioso di una ragione divina sovrana. Anche se mancava la realtà di uno Stato universale, comunque l'idea che l'umanità fosse una comunità unica sortì un potente effetto spirituale. Anche se non possiamo pensare che tutti, o almeno la maggioranza, abbiano abbracciato una tale concezione dimostrandole piena adesione e fervore, ci rimangono tuttavia numerose testimonianze del fatto che essa venne accolta dagli uomini di cultura. In passato si era registrata una netta separazione tra gli atteggiamenti assunti verso le altre nazioni: orgoglio e pregiudizio erano chiaramente presenti negli atteggiamenti dei Greci nei confronti dei barbari oppure dei Giudei verso i Gentili. Alcune nazioni godettero di maggior potere rispetto alle altre, perché, nell'Impero lasciato da Alessandro, i Macedoni, i Greci e i Persiani esercitarono una maggiore influenza, finché Roma non prese il potere. Anche per quel che riguarda il campo religioso, spesso si riteneva che la presenza di tradizioni nazionali molto diverse tra loro fosse un patrimonio comune dell'umanità. Questo è l'atteggiamento assunto da Plutarco quando afferma, indubbiamente sotto l'influsso dello Stoicismo, che gli dei dell'Egitto dovrebbero essere preservati come «nostro patrimonio comune» e non considerati come proprietà privata degli Egizi. Nel *De Iside et Osiride* 67, egli manifesta la propria convinzione che le divinità delle varie nazioni, nonostante la diversità dei loro nomi, siano essenzialmente le stesse e che dietro le loro molteplici forme si trovino una ragione e una provvidenza universali:

> Non pensiamo che siano diverse tra loro le divinità venerate dai differenti popoli, greci oppure barbari, meridionali oppure settentrionali. Ma proprio come il sole, la luna, il cielo, la terra e il mare sono comuni a tutti quanti, anche se ogni popolo attribuisce loro nomi diversi, in questo stesso modo avviene anche per quell'unica ragione [*logos*] che ordina queste cose e per quell'unica provvidenza che si prende cura di loro e per quelle potenze ausiliarie che vengono assegnate a ogni cosa: i diversi popoli tributano loro onori diversi e a loro si rivolgono con diverse modalità a seconda delle varie usanze; si usano simboli sacri, alcuni dei quali sono oscuri, mentre altri sono chiari, per rivolgere il proprio pensiero al divino, non senza pericolo. Alcuni, infatti, completamente traviati, sono scivolati nella superstizione, mentre altri, scansandola come una palude, sono precipitati nel baratro dell'ateismo.

Al tempo stesso, nella medesima opera, di quando in quando Plutarco si mostra disposto ad accettare la dottrina iranica sulla fine felice del mondo, quando Areimanius (Angra Mainyu), il dio del male, sarà completamente annientato dagli dei che seguono Horomazes (Ahura Mazdā), signore della luce e del bene. Questa condizione finale di felicità rifletterà la beata unità del genere umano: «La terra sarà piana e uniforme e un unico stile di vita e un unico governo sorgerà tra tutti gli uomini, che saranno felici e parleranno la stessa lingua» (cap. 47). L'universalismo descritto con questa affermazione appare in un certo senso incolore e deprimente; infatti è conforme a quello delle fonti iraniche, una delle quali (*Bundahishn* 30,33) dichiara che quando l'universo sarà rinnovato, «questa terra diventerà una pianura senza ghiaccio, senza forma». Secondo questa dottrina, dunque, le montagne sono state create dallo Spirito del Male e scompariranno con la sua disfatta; anche Is 40,4 riflette lo stesso punto di vista quando il profeta annuncia, quale parte di una serena visione, che «ogni monte e ogni colle saranno abbassati» e «ogni valle sarà colmata», ottenendo così quella piattezza uniforme di cui parla la dottrina iranica ripresa anche da Plutarco.

L'unione e la solidarietà tra gli uomini si ritrovano anche negli insegnamenti provenienti dal mondo iranico, dal momento che il *Dēnkard* (9-18), un testo pahla-

vi del IX o del X secolo d.C. che probabilmente tramanda dottrine più antiche, prevede che l'esito finale risulti in questi termini: «Alla Riabilitazione finale tutta quanta l'umanità sarà fermamente e indissolubilmente legata in un vincolo di amore reciproco e ciò significherà che i demoni perderanno completamente la speranza che ci possa essere di nuovo un essere capace di nuocere all'uomo... Allora si proverà dovunque una grande gioia, che durerà per tutta l'eternità, verso l'intera creazione; e non ci sarà più paura» (trad. in R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, pp. 280ss.)

Anche lo Stoicismo può aver contribuito alla formazione di questo concetto di «un governo unico degli uomini», ma le fonti stoiche non fanno esplicita menzione dell'uso di un'unica lingua come di un requisito proprio per la realizzazione di questo cosmopolitismo. Le tradizioni del passato presentano posizioni differenti riguardo alla questione della lingua. In Gn 11 il racconto della torre di Babele fa riferimento a uno stato originario di felicità, in cui tutti gli uomini parlavano una lingua comune, mentre anche una leggenda babilonese considera la moltiplicazione delle lingue un motivo di discordia. Nella tradizione egizia, invece, si celebra Thot come il creatore delle lingue e si considera questo suo atto come un contributo generale alla grande varietà della creazione, caratterizzata dalle sue numerose razze e dalle varie specie di esseri viventi. La tradizione cristiana, in testi quali Ap 7,9, in cui si allude a «una moltitudine immensa di ogni nazione, razza, popolo e lingua», certamente si immaginava una forma di universalismo in cui la diversità è presente nell'unità e in cui l'umanità è una «comunità fatta di diverse comunità».

Indipendentemente dalla varietà delle tradizioni così liberamente trasmesse nell'età ellenistica, in materia di religione solitamente si trovava una certa disponibilità a riconoscere e a rispettare tipi diversi di fede, di culto e di rito. Un fenomeno più estremo era quello del sincretismo, termine questo spesso considerato come il contrassegno di quell'epoca. Si tratta infatti di un vocabolo di origine greca, che però non veniva propriamente impiegato dai Greci nell'accezione odierna. [Vedi *SINCRETISMO*, vol. 5]. Il termine deriva dal verbo *sygkretizo*, che a sua volta deriva da *Kres*, «Cretese»: tale verbo si usava in ambito politico in riferimento a due parti che si univano contro un nemico comune, mentre il sostantivo *sygkretismos* indicava invece una federazione oppure un'unione di comunità cretesi.

Nelle lingue moderne, il sostantivo indica il tentativo di unire oppure di conciliare insieme dottrine o pratiche tra loro diverse o addirittura opposte, soprattutto nell'ambito della filosofia della religione. Spesso l'uso viene esteso fino a comprendere una forma di uguaglianza oppure di identificazione tra diverse divinità e una sorta di combinazione oppure di fusione dei loro culti, pratica questa che costituisce un'evoluzione specifica dell'epoca ellenistica. Nell'epoca precedente, invece, si faceva molto più spesso ricorso a una sorta di equiparazione di divinità.

Tra le religioni antiche, il fenomeno più notevole di sincretismo inteso in questo senso si trova nella fase evoluta della religione romana, quando le divinità romane vennero identificate con le loro corrispondenti greche: Giove con Zeus, Giunone con Hera, Venere con Afrodite, Cerere con Demetra, Marte con Ares e così via. In alcuni casi, però, questa operazione consapevole non riuscì a trovare facilmente un suo corrispondente: Giano, il dio della porta, per esempio, rappresentava un concetto tipicamente romano. In altri casi, invece, una divinità greca veniva adottava senza che neppure si tentasse una sua assimilazione. Questo avvenne, per esempio, per il dio greco Apollo, venerato in Italia dagli Etruschi e in seguito assai onorato anche dai Romani, che diventò infine uno degli dei favoriti dell'imperatore Augusto. Un semplice atto di comparazione poteva portare a un sincretismo di questo tipo: una comunità mette a confronto le proprie divinità con quelle di un'altra; quando vengono individuati alcuni poteri oppure alcune funzioni analoghe, la comparazione può portare a una identificazione. Naturalmente questo fenomeno è possibile solamente nelle comunità politeistiche, dal momento che il monoteismo rifiuta ogni confronto. Il processo non si può verificare quando mancano i contatti tra le comunità e non c'è pertanto necessità di confronto, fatta eccezione per quei casi in cui diverse divinità venerate da comunità appartenenti alla medesima cultura invitano esplicitamente a formulare una corrispondenza tra le loro funzioni. Ciò può portare a una assimilazione e all'uso di un solo nome per indicare quella certa divinità. Sembra per esempio che nelle comunità greche siano attestate diverse forme di madri del grano, ma alla fine il nome di Demetra, la più famosa, fu attribuito alla maggior parte di esse. Nonostante questo, però, in molti culti rimasero vive alcune varietà locali. La Demetra «Nera» di Phigalia, una città dell'Arcadia, per esempio, era molto diversa dalla Demetra di Eleusi. A Phigalia si diceva che la Demetra Nera fosse la consorte di un Poseidone dall'aspetto equino.

Nel V secolo a.C. lo storico greco Erodoto indulgeva con una certa libertà a servirsi di un genere di sincretismo che comportava l'identificazione tra divinità di nazioni diverse. Nel suo secondo libro, che tratta dell'Egitto, con molta coerenza identifica l'egizio Osiride con il greco Dioniso e l'egizia Iside con la greca Demetra. Probabilmente tale procedimento gli veniva suggerito

solamente dal fatto che aveva individuato alcune analogie tra le loro rispettive funzioni, anche se nel testo Erodoto fa riferimento piuttosto alle cerimonie festive. In seguito, tuttavia, in epoca ellenistica, i culti di queste divinità si influenzarono reciprocamente. Iside, per esempio, veniva spesso raffigurata con le spighe di grano sull'acconciatura ed era dunque presentata con la foggia tradizionalmente associata a Demetra, mentre l'edera, la pianta di Dioniso, compariva nei riti di Osiride. In Egitto, inoltre, durante i riti di Osiride si portava spesso in processione il fallo, come avveniva regolarmente nei riti di Dioniso presso i Greci: la tradizione egizia in precedenza non aveva mai conosciuto niente del genere. Un altro esempio significativo di reale sincretismo era costituito dal dio Serapide, venerato in Egitto e in altre località all'epoca dei Tolemei. Egli derivava dal dio egizio Osir-Api (Osiride-Api), ma ora veniva raffigurato secondo uno stile greco, in una forma piuttosto simile a quella di Zeus (ma con il *modius*, un recipiente per la misurazione, sul capo). Egli veniva identificato con Zeus e con Helios. Non era, tuttavia, una nuova creazione: la sua apparizione indica piuttosto una sorta di amalgamazione e un adattamento.

In età ellenistica furono introdotti in numero sempre maggiore nelle città del mondo greco e dell'Italia i culti delle divinità orientali. Tale procedura era stata molto difficoltosa e addirittura pericolosa, in epoche precedenti, dal momento che la natura orgiastica di alcuni di questi culti era molto temuta e tutti i culti pubblici erano rigorosamente controllati dallo Stato. Ma nell'età ellenistica si verificò un mutamento radicale di atteggiamento. Lo Stato continuava a controllare tutti gli aspetti del culto, ma spesso ora si appoggiava attivamente sui culti stranieri, come per esempio il culto di Dioniso nell'Egitto tolemaico. Quando Stratonice, la moglie di Seleuco Nicatore di Siria, rifondò la città di Bambyce con il nome di Hierapolis, intorno al 300 a.C., una caratteristica del culto decretato in questo luogo fu la fusione della grande dea siriaca Atagartis con le divinità elleniche di Artemide, di Hera e di Afrodite. In Egitto questo tipo di sincretismo cultuale venne favorito dal sistema dei *synnaoi theoi* («dei che condividono un tempio»). Si faceva ricorso a questo espediente principalmente per appoggiare le pretese che avanzavano i re e le regine dell'epoca tolemaica di essere considerati come divinità nei templi di tutto l'Egitto, a partire dal regno di Tolemeo Filadelfo in poi: i nomi delle divinità reali venivano aggiunti come dei che condividevano il tempio con la divinità principale venerata in quel luogo. I sovrani tolemaici e le loro consorti venivano così elevati a una posizione onorata alla pari di quella delle divinità tradizionalmente accettate.

Solitamente i Greci erigevano un tempio in onore di una particolare divinità: Atena, per esempio, veniva onorata nel Partenone di Atene, Zeus nel grande tempio di Olimpia e Apollo nei suoi templi di Delfi e di Delo. Era tuttavia normale che alcune divinità associate, specialmente quelle collegate nel mito, nella leggenda e nel culto, venissero raffigurate e venerate nel medesimo tempio. Così Artemide veniva onorata insieme ad Apollo come sua sorella gemella, proprio come Hadad veniva onorato con la dea siriaca Atargatis, sua consorte.

Questa pratica nell'epoca ellenistica si spinse molto più lontano nel proporre una mescolanza di divinità, che i Greci chiamavano *theokrasia*. Di primo acchito si resta stupiti nel leggere nelle *Metamorfosi* di Apuleio, quando si descrivono le preparazioni per l'iniziazione di Lucio al culto di Iside, che il sommo sacerdote addetto ai riti viene chiamato Mithra e che è legato all'iniziando «da una certa associazione divina di costellazioni». Risulta chiaramente espressa, in questo caso, un'intima propensione per il Mitraismo e si trova dispiegata apertamente la scienza astrologica. Quando W.F. Grimes, nel 1954, scoprì il tempio di Mithra nell'area di Walbrook, a Londra, la più raffinata opera di scultura che venne alla luce fu quella del dio egizio Serapide. E le testimonianze epigrafiche e letterarie non lasciano pensare a niente altro se non a un atteggiamento di cooperazione simpatetica tra questi e altri culti.

Non c'era, naturalmente, alcuna pretesa di esclusivismo capace di evitare tale atteggiamento, come nel caso del Giudaismo e del Cristianesimo. Esempi famosi dimostrano che perfino le cariche sacerdotali di culti diversi potevano essere ricoperte dalla stessa persona. L'amica di Plutarco, Clea, alla quale lo scrittore dedicò il suo studio sui culti egizi, era una sacerdotessa di Dioniso e contemporaneamente anche di Iside e di Osiride. Analogamente, nel IV secolo d.C., Vettio Agorio Pretestato fu iniziato ai misteri dionisiaci, ma insieme a quelli eleusini e a quelli mitraici.

La pratica e la fede religiosa popolare trovano indubbiamente la più fedele testimonianza nelle iscrizioni, sia nei templi che sulle pietre tombali oppure su amuleti e nelle formule magiche. Spesso gli dei di Paesi diversi vengono nominati in dediche ed espressioni formulari di ringraziamento. Ciò avviene anche nelle iscrizioni di carattere ufficiale e pubblico. Così, in una iscrizione datata tra il 50 e il 35 a.C., Antioco I di Commagene, un piccolo regno a nord della Siria, ci offre un'esposizione della sua religione. Comincia con il definirsi «il Dio, il Dio giusto» e «amico dei Romani e dei Greci» e dichiara poi di aver fatto del suo regno «la dimora comune di tutti gli dei». Fa riferimento all'antica dottrina dei Persiani e dei Greci e allude con riverenza a Zeus-Oromasdes, ad Apollo-Mithra-Helios-Hermes e ad Artagnes-

Eracle-Ares. Questo manifesto di una fede sincretistica contiene un elemento di opportunismo politico: il sovrano si mostra desideroso di accattivarsi la benevolenza sia dei Romani che dei Greci (i sovrani seleucidi); perciò la sua religione è fondamentalente quella iranica, ma presenta numerosi abbellimenti greci.

Per contrasto, le facili e fluide permutazioni dei testi magici popolari indicano invece una generale disponibilità a mescolare molto liberamente varie tradizioni religiose. Due nomi ricorrenti sono quelli dello *Zeus* greco e dell'ebraico *Iao (Jahvè)*. Nel caso di *Zeus* non si può essere sempre sicuri se il nome nasconde una divinità mesopotamica oppure egizia, poiché queste brevi formule raramente rivelano la doppia personalità espressa nel *Zeus-Oromasdes*, dove il secondo elemento risulta evidentemente più importante del primo. A volte, invece, l'ebraico *Iao* si trova identificato con Zeus oppure con Dioniso.

Alla situazione che consegue da questo genere di unioni non sempre è estranea una fusione di miti. Così un papiro magico ora a Oslo (*Papyrus Oslo* 1,105-109) si rivolge al dio Seth-Typhon, il cui nome presenta unite insieme divinità greche ed egizie. Il papiro prosegue dicendo che la madre del dio è una scrofa bianca, allusione questa a un mito egizio su Seth e sulla dea Nut. Si rivolge poi al dio con l'espressione «tu che a Eliopoli tieni un bastone di ferro con cui ostruisci il mare e li rendi capaci di passarvi attraverso». Eliopoli è in questo caso la città del dio del sole in Egitto, ma il «bastone di ferro» è manifestamente quello di Sal 2,9: «Tu li abbatterai con una verga di ferro», mentre le parole che seguono alludono al passaggio degli Ebrei attraverso il mar Rosso. Il dio invocato è pertanto una fusione delle divinità di tre popoli, compreso l'ebraico Jahvè, ed è proprio quest'ultimo che domina la parte finale dell'invocazione.

Una delle conseguenze del sincretismo religioso fu rappresentata da un senso di tolleranza e di comprensione. Chi è pronto ad accogliere prestiti da altre religioni non è chiaramente incline a condannarle. L'Ebraismo e il Cristianesimo rappresentano ancora una volta delle eccezioni e la loro accesa intolleranza fu un motivo di forza nella lotta per la sopravvivenza. Solamente molto di rado tra i seguaci delle religioni pagane compare un senso di conflitto e di ostilità. Plutarco a volte inveisce contro le crudeltà primitive svelate da alcuni particolari della mitologia: il suo metodo è abbastanza radicale, in quanto egli è pronto a rifiutare tali elementi come indegni degli dei.

Nel suo romanzo sull'uomo-asino salvato da Iside, Apuleio mostra apprezzamento e rispetto nei suoi riferimenti alla maggior parte delle altre religioni. In questo caso entrava in gioco quasi un imperativo logico, dal momento che Iside, come egli spesso sottolinea, riuniva in sé gli attributi di tutte le altre dee. Vi sono tuttavia due evidenti eccezioni al suo atteggiamento di tolleranza. Una è il ritratto della moglie del fornaio (9,14), che viene descritta come una pettegola che critica tutti i vizi e che «disprezza e sdegna tutti gli esseri divini e invece di accettare una fede definita... in modo falso e blasfemo professa una fede in un dio che considerava come il solo e unico dio». La descrizione può adattarsi sia alla fede ebraica che a quella cristiana, ma l'elenco dei vizi corrisponde in modo abbastanza preciso a quello di 1 Cor 5,11, cosicché sembra più probabile un'allusione al Cristianesimo. Ancora più ostile è la presentazione (8,24ss. e 9,3ss.) dei sacerdoti della dea siriaca Atargatis. Si dice che essi sono dediti a pratiche omosessuali, a miserabile accattonaggio, al furto flagrante (rubano anche la coppa d'oro dal tempio della Madre degli dei) e alla manipolazione senza scrupoli degli oracoli. Indubbiamente l'elogio di Iside veniva accentuato da questo attacco e per una volta, almeno, quest'epoca sembra essere caratterizzata da un conflitto tra religioni in competizione tra loro.

In generale, il sincretismo tendeva a favorire una fede nel panteismo. La libera mescolanza di molte divinità diverse suggeriva a certe menti che il mondo fosse pieno di Dio, in una forma oppure nell'altra. Arato di Soli (vissuto intorno al 315-240 a.C.), nel poema astronomico *Fenomeni*, diceva che «tutte le strade sono piene di Dio e tutti i luoghi in cui gli uomini si incontrano, il mare e i porti; e ognuno di noi ha bisogno di Dio, poiché noi tutti siamo imparentati con lui» (i Greci hanno *Zeus* per *Dio*). L'ultima affermazione venne citata da Paolo nel suo discorso ad Atene (At 17,28): «Come qualcuno dei vostri poeti ha detto, "Poiché di lui stirpe noi siamo"». Al tempo stesso, questo sincretismo favorì l'esigenza dell'unità del divino. Gli antichi filosofi greci si erano interessati all'idea che dietro i molti nomi e le molte forme ci fosse un unico dio. Ora che le divinità di tradizioni nazionali diverse venivano attivamente equiparate e fuse insieme, l'idea di una realtà divina unica diventava sempre più diffusa.

Il rifiuto della religione. Può sembrare un paradosso che, nonostante le tendenze religiose sopra delineate, anche il rifiuto, in maniera diretta o indiretta, della religione fosse una caratteristica del pensiero ellenistico. Il ripudio esplicito della religione era un atteggiamento circoscritto a una ristretta minoranza di filosofi, ma la sua vitalità intellettuale appare evidente, anche se non costituì uno sviluppo completamente nuovo. Diversi Sofisti del V secolo a.C. avevano diffuso una dottrina che metteva in dubbio le credenze religiose comunemente accettate. Prima dei Sofisti, già Anassagora aveva assunto un atteggiamento analogo. Anche se probabil-

mente egli non ha esplicitamente negato l'esistenza di un dio o degli dei, comunque la sua opinione secondo cui sarebbero esistite leggi meccanicistiche che controllavano tutte le operazioni dell'universo escludeva di fatto ogni causalità e ogni attività da parte delle divinità, tanto da considerare l'Intelligenza (il *Nous*) l'iniziatrice del movimento cosmico.

Tra i Sofisti, in linea di massima anche Protagora apparteneva a questa medesima categoria. Egli infatti affermò, a proposito degli dei: «Io non sono in grado di sapere se essi esistano o no e nemmeno posso dire quale forma abbiano; molti infatti sono gli elementi che ne impediscono la conoscenza: l'oscurità del soggetto e la brevità della vita umana». Anche l'atteggiamento relativistico che Protagora aveva assunto lo portava in questa direzione; infatti fu lui a dichiarare che «Misura di tutte le cose è l'uomo». Se Protagora può così essere classificato come un agnostico, Diagora di Melo, anch'egli vissuto nel V secolo a.C., era un vero e proprio ateo; fu infatti chiamato *ho Atheos*. Come Protagora, fu condannato per empietà, ma i processi e le condanne per empietà non sempre costituiscono una chiara testimonianza di un atteggiamento veramente propenso a negare l'esistenza degli dei. Diagora scrisse un libro in cui attaccava i misteri eleusini e con tali critiche provocò indubbiamente grande scandalo. La tesi principale di quest'opera si spingeva molto oltre, come risulta dalla sua affermazione che gli dei non esistevano affatto. Tale asserzione si fondava appunto sulla constatazione che nella sua vita l'uomo non viene mai punito dalla divinità in maniera evidente. Perciò Diagora è di fatto il primo ateo intransigente nella storia del pensiero europeo.

Nell'età ellenistica, anche Evemero di Messene, che per un certo periodo (311-298 a.C.) fu al servizio di Cassandro, re di Macedonia, può essere annoverato fra i sostenitori dell'ateismo, anche se i suoi attacchi alla religione tradizionale consistevano piuttosto in un riduzionismo razionalistico che in veri e propri assalti frontali. Nel suo romanzo di avventure intitolato *Storia sacra*, in cui idealizzava la vita sull'isola di Panchaea, nell'oceano Indiano, egli allude a una testimonianza scritta delle gesta degli dei Urano, Zeus e Kronos. Secondo tale documentazione, queste potenti divinità erano state in origine semplici sovrani umani che i sudditi, in segno di stima, elevarono al rango di divinità. Naturalmente un approccio di questo tipo poteva anche essere interpretato semplicemente come una difesa del contemporaneo culto dei sovrani, ma, inteso in modo più generalizzato e posto in rapporto con le divinità dei vari luoghi, stava a indicare che la divinità stessa perdeva ogni sua consistenza, perché veniva ricondotta a origini umane. Anche i culti greci degli eroi si adattavano a questa teoria. Risulta perciò facile comprendere per quale motivo l'«evemerismo» sia ancora un atteggiamento diffuso nello studio delle religioni.

Non sorprende che i Cinici, che tendevano a contrastare tutti i valori stabiliti, includessero talvolta anche la religione nelle loro invettive. Diogene di Sinope manifestò apertamente il suo disprezzo per i misteri eleusini. Un uomo che era capace di difendere il furto nei templi, il cannibalismo e l'incesto ovviamente si compiaceva di ogni sorta di critica provocatoria. D'altro canto il suo maestro, Antistene, che pure attaccava tutte le convenzioni religiose e la fede politeistica, ammetteva tranquillamente l'esistenza di un unico Dio al di là dei fenomeni visibili. I Cinici dell'epoca ellenistica svilupparono quella forma di discorso popolare e corrosivo chiamato *diatribe*, che mescolava sapientemente gli effetti comici con una satira spesso ingiuriosa. Ma, nonostante i loro continui attacchi alle convenzioni religiose, si dubita del fatto che si debba attribuire ai Cinici una forma assoluta di ateismo.

Alcune caratteristiche della tradizione cinica si possono individuare anche nelle opere di Luciano (120-180 d.C.), che mise in ridicolo sia la religione che la filosofia: tra i filosofi attaccò soprattutto i Cinici, per quanto fosse con loro indebitato. I suoi attacchi alla religione, invece, sono ben illustrati dal suo modo di ritrarre comicamente Zeus, che si affanna in una sorta di ufficio reclami celeste per far fronte alle innumerevoli preghiere dell'umanità. Neppure il Cristianesimo sfugge alla sua frusta. Egli dice dei cristiani che «i poveri accattoni si sono persuasi che saranno assolutamente immortali e vivranno in eterno e per questo motivo disprezzano la morte e si arrendono volontariamente quando vengo-no arrestati» (*Peregrinus* 13); si tratta di «gente dalla mente semplice», che – egli aggiunge – si lascia facilmente ingannare da qualsiasi ciarlatano o da qualsiasi imbroglione.

Una certa critica della religione emerge anche dalle opere dei filosofi scettici. Il loro principale interesse riguardava la cosiddetta sospensione del giudizio; atteggiamento questo che veniva applicato in senso generale anche alla validità delle percezioni sensoriali e quindi alla dubbia pretesa che si potesse raggiungere la conoscenza della realtà. Alcune problematiche specificamente attinenti alla religione furono invece discusse da Sesto Empirico (vissuto intorno al 160-210 d.C.), il quale rilevava il notevole disaccordo allora esistente sulla materia. L'esistenza in se stessa degli dei o di un Dio, l'opportunità di celebrare sacrifici animali e di seguire regole dietetiche precise, il problema di come si debbano trattare i morti, quale sia l'atteggiamento corretto da assumere di fronte alla morte stessa: tutte queste questioni suscitavano dispute e opinioni radicalmente differenti. Sesto Empirico sostiene che in questi

campi vige il relativismo: «Sono tutte controversie relative al costume». Pertanto, egli conclude, il giudizio sui problemi relativi alla fede e alla pratica religiosa deve essere sospeso.

Filosofia e religione. Le due scuole filosofiche più popolari e più influenti dei tempi ellenistici furono quella epicurea e quella stoica, ciascuna delle quali ebbe origine nel periodo immediatamente successivo alle conquiste di Alessandro. Entrambe furono influenzate, anche se in modi molto diversi, dai radicali mutamenti politici dell'epoca, oltre che dai nuovi orizzonti internazionali. In una certa misura, entrambe assunsero un atteggiamento critico nei confronti delle credenze religiose tradizionali. Qualcuno in effetti potrebbe attribuire loro, soprattutto all'Epicureismo, un rifiuto della religione, ma ciò sarebbe fuorviante.

Epicuro (341-270 a.C.) nacque a Samo, ma trascorse gran parte della sua vita ad Atene, dove acquistò una casa con giardino (la sua scuola alla fine fu chiamata «il Giardino»). Per Epicuro il fine della filosofia è quello di assicurare una vita felice: «il piacere è l'inizio e la fine di una vita felice». Il piacere dell'anima è considerato superiore a quello del corpo e l'ideale è quello della *ataraxia*, la «libertà dal turbamento».

Gli Epicurei furono spesso accusati di libertinaggio, ma in realtà vivevano una vita appartata, modesta e semplice. L'ingresso nel Giardino era consentito anche alle donne e agli schiavi e tra le donne si contavano numerose cortigiane (*hetairai*), il che ovviamente costituì il pretesto su cui si fondavano alcune delle accuse mosse contro gli Epicurei: di coltivare una rozza immoralità sessuale e di indulgere a eccessi nel bere e nel mangiare. Tali accuse, però, provenivano principalmente da seguaci che avevano abbandonato la scuola.

Nella sua dottrina morale e nella sua disposizione spirituale, Epicuro prestò grande attenzione alla concezione dell'amicizia (*philia*, per la quale Lucrezio, l'epicureo romano, impiegò il termine *amicitia*); e abbiamo fondati motivi per credere che egli si sforzò di mettere in pratica questo suo nobile ideale. Egli dice dell'amicizia: «Tra tutte le cose che la saggezza predispone per rendere interamente felice la vita, di gran lunga la più grande è il possesso dell'amicizia». Ancora: «L'amicizia deve sempre essere ricercata per se stessa, anche se ha origine nel bisogno di aiuto». E ancora: «Anche questo è molto bello, la vista di coloro che ci sono cari e vicini, quando al vincolo di parentela si aggiunge l'unione dei cuori». Nel suo libro *The Faith of Epicurus* (London 1967), Benjamin Farrington propone (p. 23) un opportuno paragone con il detto di William Blake: «Per l'uccello un nido, per il ragno una tela, per l'uomo l'amicizia»; e, in maniera ancora più adeguata, dal momento che il contesto non è lontano nel tempo, cita (p. 29) il detto di Aristotele: «Sembra inoltre che l'amicizia [*philia*] tenga uniti gli Stati e che i legislatori si interessino maggiormente dell'amicizia che non della giustizia. Pare infatti che la concordia sia simile all'amicizia..., e quando gli uomini sono amici non c'è bisogno di giustizia» (*Etica Nicomachea* 1155a). L'amicizia viene presentata non solamente come un legame personale tra individui, ma anche come la forza dominante di ogni società sana.

Se dunque queste sono le idee che caratterizzano il temperamento spirituale di Epicuro, il nostro compito è tuttavia quello di analizzare il suo atteggiamento preciso nei confronti della religione. Tale atteggiamento risulta ben espresso nella *Lettera a Meneceo*, un testo dedicato a un discepolo a cui voleva spiegare i principi fondamentali del suo credo. Prima di tutto si deve credere che «Dio è un essere immortale e beato»; un po' oltre Epicuro afferma che «gli dei esistono sicuramente, dal momento che la percezione che noi abbiamo di loro è chiara». L'apparente contraddizione presente in questi passi tra «Dio» e «dei» risulta familiare già alla letteratura greca delle epoche precedenti, soprattutto se si richiamano alla mente le opere di Platone, il quale suggerisce una sorta di concertazione tra il monoteismo e il politeismo tradizionale.

Epicuro prosegue nel suo discorso affermando che vi sono molte false concezioni sugli dei, in particolare il concetto popolare relativo a una ricompensa e a una punizione, per cui i mali subiti dai malvagi e le fortune godute dai buoni sono assegnati direttamente da Dio. Egli passa poi a discutere della morte, un tema che spesso si presenta in connessione con quello della religione. Egli dice a Meneceo che è importante rendersi conto che la morte non significa nulla per noi, dal momento che ci priva di tutte le sensazioni. Rendersi conto di questo rende la vita mortale più piacevole, in quanto il desiderio di immortalità viene eliminato. Il timore della morte e di quanto può far seguito a essa è privo di fondamento: l'uomo saggio penserà agli dei con rispetto e sarà completamente privo del timore della morte. Egli preserverà così la pace della sua mente e «vivrà come un dio tra gli uomini». La vita degli dei, come emerge chiaramente da altri scritti epicurei, è considerata un'esistenza caratterizzata da calma beatitudine. Essi godono di una vita felice, lontana dal tumulto del mondo umano, liberi dal dolore e dal pericolo. Non si interessano delle vicende umane e sono appagati dalla loro immortalità e dalla suprema beatitudine che è loro propria.

È forse Lucrezio (94-55 a.C.), l'esponente romano dell'Epicureismo, che ha espresso queste idee nella maniera più affascinante, sia nella raffigurazione della beatitudine goduta dagli dei nel loro remoto paradiso, sia

nei suoi caustici attacchi alle credenze popolari della punizione dopo la morte, associate con il controllo divino di Ade. Alcuni degli attacchi sferrati da Lucrezio contro questi erronei concetti popolari possono apparire molto simili a condanne radicali e totali della religione. Dopo un trepido e commovente ritratto di Agamennone che sacrifica la figlia Ifigenia per soddisfare le pretese della religione, il poeta dichiara: «A tanti mali poté istigare la religione» (*De rerum natura* 1,101).

Epicuro stesso, d'altro canto, si preoccupa di dichiarare che egli segue regolarmente le pratiche religiose tradizionali. «Basti affermare ora che il divino non ha bisogno di nessun segno di onore, ma che è naturale per noi onorarlo, specialmente nutrendo una religiosa concezione di lui e in secondo luogo offrendo a tutti gli dei, a turno, i sacrifici tradizionali» (Filodemo, *De musica* 4,6, che cita Epicuro). A prima vista in questa sede si presenta un evidente contrasto. Se gli dei non si interessano della vita umana, perché gli uomini dovrebbero onorarli con preghiere e sacrifici? Questi atti religiosi non implicano un interesse costante da ambo le parti? Per risolvere questo dilemma, sembra, si dovrebbe attribuire a Epicuro la più alta forma di culto, una venerazione del tutto disinteressata del divino, che non si aspetta niente in cambio, ma gode semplicemente di partecipare alla felicità divina. La preghiera e il sacrificio offrono a colui che pratica un siffatto culto la possibilità di prendere parte alla beatitudine degli dei. Si è detto di Epicuro: «Egli fa appello alla felicità totale in modo da accrescere la propria beatitudine». Ma si potrebbe anche affermare che Epicuro stesso riceve qualche cosa dagli dei, anche se il loro dono è di carattere puramente spirituale, e che gli dei sono disposti a concederlo, smentendo così la concezione che li dipinge come una comunità di esseri lontani e che non si prende affatto cura né si interessa dell'umanità.

Epicuro raccomandava la preghiera anche perché essa permette di partecipare alla vita religiosa del proprio Paese: lo considerava un fatto naturale e conveniente. Ciò appare in netto contrasto con il suo costante monito di ritirarsi completamente dall'attività politica e pubblica. Ma se c'è una certa incoerenza nella sua approvazione dei riti religiosi tradizionali, la sua condanna della religione astrale propugnata da Platone nei suoi ultimi anni risulta perfettamente consona con la nobile concezione del divino che Epicuro cercò sempre di mantenere. Il suo credo trova un'adeguata sintesi nel detto di Diogene di Enoanda, in Asia Minore, che visse nel II secolo d.C.: «Niente da temere da Dio. Niente da sentire nella morte».

Sotto un certo aspetto, gli Stoici si differenziavano nettamente da Epicuro: essi raccomandavano un'attiva partecipazione alla vita pubblica, non il ritiro da essa. Pur caldeggiando l'idea di uno Stato dai confini coincidenti con quelli del mondo, non rifiutavano di servire il proprio Stato particolare. Anche le loro dottrine fondamentali erano diverse. Per gli Stoici era la virtù, non il piacere, il valore supremo della vita; la conoscenza era importante nella ricerca della virtù, ma la cosa essenziale era vivere in accordo con la natura, poiché la natura conduce alla virtù. Nel linguaggio odierno, «seguire la natura» può spesso implicare una ricerca disinibita di appagare gli istinti naturali e i loro piaceri, ma l'interpretazione stoica è assai diversa. Secondo loro, il principio guida nella natura è la ragione (*logos*), che viene identificata con Dio stesso e che si dice si manifesti come fato oppure come necessità e come provvidenza. Un'altra manifestazione particolare di tale principio è costituita dalla ragione umana, alla cui direzione dobbiamo obbedire. Per gli esseri razionali, come l'uomo, solamente la virtù è il possesso essenziale e solamente dalla virtù proviene la felicità. Il piacere, d'altro canto, è considerato come un semplice sottoprodotto della vita virtuosa e non come un vero e proprio fine in sé. Come gli Epicurei, anche gli Stoici ritenevano che la «libertà dal turbamento» (*ataraxia*), la «libertà dall'emozione» (*apatheia*) e l'«indipendenza interiore» (*autarkeia*) fossero condizioni grandemente desiderabili. Il fondatore dello Stoicismo, Zenone di Cizio (335-263 a.C.), era assai stimato per la sua integrità e si diceva di lui che «fece della sua vita un modello per tutti, poiché mise in pratica i suoi insegnamenti». A capo della scuola gli succedette Cleante (331-232 a.C.), a sua volta seguito da Crisippo (280-207 a.C.). Questi filosofi nelle loro dottrine seguirono tendenze diverse, molto più di quanto non fecero i seguaci di Epicuro, che aderirono invece rigidamente ai precetti del loro maestro fondatore e lo elevarono a un rango quasi divino.

Tra gli Stoici, Cleante fu il più interessato alla religione. Egli è famoso per il suo *Inno a Zeus*, in cui si rivolge a questa divinità invocandola come creatore del mondo e dell'universo, uno spirito sovrano che continua a dimorare in ogni parte della sua creazione. Quando confrontiamo questo inno con le precedenti celebrazioni greche del dio, restiamo colpiti dall'assenza di qualsiasi allusione specifica alla mitologia o al culto di Zeus, e ricordiamo che parte di quella mitologia era piuttosto scandalosa. Zeus, invece, agli occhi di Cleante è diventato una figura astratta che simboleggia la creatività divina, la ragione, la legge e la provvidenza. Cleante fa riferimento al fulmine di Zeus, ma lo collega alla dottrina stoica della conflagrazione che porrà fine al mondo: «Il movimento della natura stessa porta tutte le cose alla loro fine». Attribuisce a Zeus anche una forza morale e lo esorta a usarla per disperdere la tenebra dalle anime degli uomini.

Sia Cleante sia Crisippo cercarono di raccogliere argomenti per provare l'esistenza di Dio, assegnando maggiore importanza all'argomento del disegno progettuale: l'ordine e la regolarità dei corpi celesti non possono essere prodotti dall'uomo, si afferma; devono essere, dunque, prodotti da qualche cosa di superiore all'uomo. «E quale nome se non quello di Dio si dovrebbe attribuire a questo?» (Cicerone, *De natura deorum* 2,16, che cita Crisippo). Come abbiamo visto, lo Stoicismo antico attribuisce alla religione un'importanza fondamentale nel contesto della sua visione complessiva della natura e dell'uomo. Anche negli scritti degli Stoici di età imperiale risulta evidente una notevole serietà morale, specialmente nelle opere di Seneca (5 a.C.-65 d.C.) e di Epitteto (55-135 d.C.), la cui idea di Dio è praticamente monoteistica. Nel loro atteggiamento verso gli dei della tradizione, gli Stoici furono spesso accusati di un certo riduzionismo, perché tendevano a far coincidere gli dei con le funzioni a essi associate. All'inizio del II secolo d.C., Plutarco, un medioplatonico non ostile allo Stoicismo, si lamentava della facilità con cui le divinità venivano classificate a seconda delle loro associazioni fisiche: Osiride veniva collegato alla fertilità naturale, mentre Dioniso veniva presentato come se fosse il vino e Demetra come il grano. Gli Stoici fecero ricorso a un altro tipo di riduzionismo per spiegare quei racconti mitologici la cui primitiva crudezza li offendeva, introducendo l'uso su larga scala dell'allegoria. Plutarco stesso era disposto a utilizzare liberamente questo metodo. La scuola platonica, di cui era seguace, continuava a svilupparsi, ma egli aveva abbandonato la posizione ortodossa per adottare invece un aperto eclettismo.

Queste dottrine filosofiche, che si caratterizzavano proprio per la mescolanza di molte e varie componenti religiose, facevano appello, naturalmente, solamente a una *élite* colta. I loro tranquilli colonnati erano assai lontani dalla mischia della piazza, come fu per il Giardino epicureo. Nelle piazze spesso l'uomo comune era al centro di molte grida confuse e perciò sovente trovava assai più gratificante, per quanto riguardava la religione, seguire la sollecitazione emozionale e l'offerta di salvezza presentata dalle religioni misteriche e dal Cristianesimo.

[Vedi anche *GNOSTICISMO*; *MANICHEISMO*; *MISTERI*].

BIBLIOGRAFIA

H.I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool 1953, Chicago 1975. Quest'opera tratta degli sviluppi religiosi in Egitto, che furono, in vari casi, influenti anche nel mondo greco in generale.

J.F. Borghouts (trad.), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978. Presenta molte formule magiche di età ellenistica.

B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967. Un ottimo studio che mostra il debito di Epicuro verso Aristotele.

A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954. Un'acuta analisi degli aspetti devozionali del culto di Asclepio e di Iside.

A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946 (trad. it. *Epicuro e gli dei*, Brescia 1952). Ricco e accurato studio che spiega lo spirito della dottrina e dell'apologetica epicuree.

P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972. Un'opera autorevole che mostra grande attenzione ai temi religiosi.

Fr.C. Grant (cur.), *Hellenistic Religions. The Age of Syncretism*, New York 1953. Una preziosa collezione di testi tradotti.

J. Gwyn Griffiths (trad. e cur.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970. Un'edizione con traduzione e commento. Esempio della cultura e della religione greca nei primi secoli della Roma imperiale, Plutarco offre molte osservazioni sulle religioni dell'Iran e della Grecia, oltre a una completa analisi dei culti egizi.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London 1974. Uno studio particolarmente dotto e lucido.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Cambridge/Mass. 1972. Di stile rigorosamente accademico, questa raccolta di saggi è l'opera di un eminente studioso che ha dedicato la sua attenzione soprattutto all'età ellenistica e a quella romana.

Th.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1952. Una buona indagine con tre capitoli sull'età di Alessandro e su quelle successive.

M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977. Un insigne studioso olandese delinea l'impatto di questo culto originario dell'Asia Minore sul mondo greco-romano.

F.W. Walbank, *The Ellenistic World*, Atlantic Highlands/N.J. 1981. Erudito e gradevole alla lettura.

R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971. Uno studio assai ampio e ben illustrato.

J. GWYN GRIFFITHS

ENKI. Si tratta del nome sumerico del dio della sapienza, della magia e delle acque freatiche, venerato in Mesopotamia; il suo nome in lingua accadica è Ea. Enki era una delle quattro grandi divinità cosmiche, insieme al dio del cielo, An; a quello della terra, Enlil; e, infine, alla dea madre Ninhursaga (Ninmah). Enki era ritenuto il signore non solamente delle acque fresche che scorrono sulla terra, ma anche di quelle sotterranee. Per questo motivo lo si considerava anche il dio delle sorgenti che dispensano l'acqua fresca e la fertilità che da essa deriva. Era giudicato anche un abile artigiano e per questo anche protettore di tutte le arti e di tutti i mestieri e dotato di una saggezza e di una astuzia che i miti, gli inni e le preghiere non si stancavano mai di lodare.

Originariamente Enki era la divinità locale di Eridu (l'attuale Abu Shahrein), una città situata nella regione meridionale della Mesopotamia, mentre il tempio principale a lui dedicato era chiamato Eabzu («casa dell'acqua profonda»). Tuttavia veniva venerato in tutta la regione. La sua sposa era conosciuta con differenti nomi, tra i quali Ninki, Ninhursaga e Damkina. Il dio della città di Babilonia, Marduk, che aveva molti attributi in comune con Enki, in un'epoca posteriore venne riconosciuto come suo figlio. Secondo alcuni miti (basti pensare a *Enki e l'ordine del mondo*), Enki era considerato un dio della creazione e un riflesso di ciò si trova in uno dei suoi epiteti, quello di Nindimmud («padre del genere umano»). A quanto riferisce, invece, il mito *Enki e Ninmah*, Enki ricevette dalla dea madre il segreto grazie al quale si sarebbe potuto ricavare dalla creta il primo uomo. Il mito dell'*Enuma elish*, invece, attribuisce la creazione dell'uomo a Enki stesso, probabilmente, in una prima versione, secondo le direttive di Enlil.

In quanto dio della sapienza, Enki era conosciuto con l'attributo di Ninigiku («signore dell'occhio splendente [dell'intelligenza]» oppure con quello di *bel nemeqi* («signore della saggezza»), ed è proprio in virtù di questa sua capacità che dei e uomini si rivolgevano a lui per ottenere aiuto e consiglio nelle situazioni difficili. In genere Enki assumeva un atteggiamento molto favorevole e disponibile nei confronti degli uomini. Nella versione sumerica e in quella accadica del racconto del diluvio, per esempio, è lui a informare gli eroi Ziusudra, Atrahasis e Utanapishtim del diluvio ormai imminente. Nel mito di *Adapa*, invece, Enki assume il ruolo di un dio ingannatore, perché consiglia Adapa, il protagonista del racconto, di non accettare nessun cibo e nessuna bevanda che avrebbero potuto offrirgli alla corte celeste. Enki, infatti, sa bene che il cibo degli dei conferisce l'immortalità, e con quel falso consiglio di fatto impedisce ad Adapa di diventare immortale.

Dal momento che l'acqua riveste una grande importanza nel rituale magico ed Enki era il dio dell'acqua, si capisce perché egli sia considerato anche dio della magia e degli incantesimi. L'acqua sacra che sgorgava dal suo tempio di Eridu era molto ricercata per essere utilizzata nei rituali magici, sia di natura terapeutica che profilattica. Si riteneva, infatti, che la sua «acqua di vita» (*me balati*) avesse il potere di curare le malattie e le infermità, come avviene per Ishtar nel mito della *Discesa di Ishtar*. In un antico sigillo accadico si trova raffigurato Enki seduto sul suo trono e circondato da zampilli d'acqua: la divinità rappresentava una sorgente d'acqua talmente potente che essa sgorgava persino dalle sue spalle. Il suo emblema, come si addice a un dio delle acque, è un pesce, probabilmente una triglia.

[Vedi anche *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

Manca ancora una monografia complessiva dedicata alla figura di Enki. Gli studi migliori sono: E. Ebeling, *Enki*, in E. Ebeling e Br. Meissner (curr.), *Reallexikon der Assyriologie*, II, Berlin-Leipzig 1938, coll. 374-79; Éd. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 31-38, 50s.; D.O. Edzard, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965, pp. 56s.

DAVID MARCUS

ENLIL. Insieme ad An, a Enki e, talvolta, anche a Ninhursaga, Enlil (sumerico: «signore, raffica di vento») era una delle principali divinità cosmiche venerate in Mesopotamia; proveniva dall'atmosfera e dalla terra. Enlil era la divinità tutelare di Nippur, il centro religioso degli antichi Sumeri. Si riteneva che il suo tempio, Ekur («la casa della montagna»), rappresentasse il legame che univa il cielo e la terra. La sua consorte era Ninlil e il racconto della nascita di quattro dei loro figli, compreso il dio della luna, Nanna (Sin), si trova narrato nel mito di *Enlil e Ninlil*. Altri figli attribuiti a Enlil erano gli dei Nergal, Shamash, Ninurta (Ningirsu) e Adad.

Enlil era il più potente e il più dinamico dio dell'intero pantheon mesopotamico. Spesso subentrava a quella che nominalmente era la divinità principale, cioè An, come vero capo degli dei. Tra i suoi epiteti si ricordano quello di «padre degli dei», di «re degli dei» e di «colui la cui sovranità tra gli dei è suprema». Quando si aggiunse al suo nome il suffisso *utu*, con cui si designano i nomi astratti nella lingua accadica, la forma che ne risultò (*enlil* + *utu* = *ellilutu*) assunse il significato di «potere supremo». Nel prologo al suo Codice delle leggi, Hammurabi richiama il fatto che An ed Enlil hanno esteso a Marduk, il dio della città di Babilonia, il potere supremo. Uno dei titoli di Marduk era «Enlil degli dei», con cui si voleva dire che era il dio dal rango più elevato; allo stesso modo, in Assiria, Ashur era chiamato «Enlil» l'assiro, e anche a lui veniva attribuito il titolo di «Enlil degli dei». Oltre al potere che esercitava sugli dei e sugli uomini, Enlil possedeva anche le tavolette del destino, grazie alle quali, durante il primo mese dell'anno, si stabilivano i destini degli uomini e degli dei. Secondo l'*Epopea di Anzu*, queste tavolette furono rubate a Enlil dall'uccello della tempesta Anzu, e il figlio di Enlil, Ninurta, venne mandato a recuperarle.

Normalmente Enlil veniva considerato la divinità più benefica e paterna. Era il destinatario di numerosi inni e preghiere, e si credeva che ottenere la sua approvazione fosse un requisito senza il quale non fosse possibile vivere una buona vita sulla terra. Anche gli dei deside-

ravano guadagnarsi la sua benedizione. Diverse divinità avevano l'abitudine di fare ogni anno un viaggio a Nippur per chiedere la benedizione di Enlil per il sovrano delle loro città e per la prosperità di tutto il loro Paese. Uno dei viaggi più famosi si trova raccontato nel mito del *Viaggio di Nanna a Nippur*. In questo testo si racconta di come il dio della luna, Nanna, avesse fatto un viaggio verso Nippur a bordo di una nave carica di molti doni per ottenere la benedizione di suo padre Enlil. Enlil accolse la richiesta di suo figlio: «Nel fiume gli ha dato una inondazione, nel campo gli ha dato molto grano... Nel palmeto e nella vigna gli ha dato miele e vino, nel palazzo gli ha dato lunga vita».

Enlil veniva celebrato negli inni come un dio della natura che porta abbondanza e prosperità, «che possiede le piogge del cielo e le acque della terra» e «che fa crescere l'orzo e la vite». Il grande *Inno a Enlil* è un peana in suo onore: senza Enlil «non si può costruire nessuna città, stanziare nessuna popolazione, costruire nessun recinto per il bestiame, nessun ovile, e nessun re potrebbe assumere l'incarico». Nulla, infatti, può esistere oppure funzionare senza Enlil: egli era necessario per l'uomo e per la natura.

Eppure Enlil non è sempre del tutto ben disposto nei confronti degli uomini. Infatti, la tempesta, che è rappresentata da lui, è potenzialmente distruttiva. Nel *Lamento per Ur* la distruzione della città di Ur viene attribuita alla tempesta di Enlil, «che annichilì il territorio». Un uomo con fare supplichevole si lamenta in una preghiera per il fatto che Enlil sia «la tempesta che distrugge il recinto del bestiame, sradica l'ovile; le mie radici sono capovolte, le mie foreste spogliate». Nell'*Epopea di Atrahasis* Enlil viene soprattutto rappresentato per questa sua capacità distruttiva: allarmato per la rapida crescita della razza umana (il cui rumore disturba il suo sonno), tenta di ridurre e alla fine di distruggere il genere umano, dapprima con una pestilenza, poi con la siccità e infine con il diluvio.

Fin dal periodo paleobabilonese, Enlil occupò una posizione meno evidente nel pantheon. Molti dei suoi attributi furono assunti da Marduk in Babilonia e da Ashur in Assiria. Peraltro è verosimile che il ruolo di primaria importanza assunto da Marduk e da Ashur all'interno del grande poema epico dell'*Enuma elish* (rispettivamente nelle due versioni rimaste, quella babilonese e quella assira), nel testo originale fosse invece appartenuto a Enlil.

L'emblema con cui era raffigurato Enlil sulle pietre di confine risalenti al periodo mediobabilonese era identico a quello di An: una tiara decorata da corna. Tuttavia, in riconoscimento del fatto che in realtà il rango di Enlil era più basso di quello di An, il numero simbolico a lui attribuito era soltanto il cinquanta, mentre quello di An era il sessanta, il numero più alto secondo il sistema sessagesimale adottato in Mesopotamia.

[Vedi anche *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

Manca una monografica complessiva su Enlil prima di Fr. Nötscher, *Ellil in Sumer und Akkad*, Hannover 1927 (di cui cfr. una sintesi in E. Ebeling e Br. Meissner, curr., *Reallexikon der Assyriologie*, II, Berlin 1938, pp. 382-87). Gli studi migliori che sono stati pubblicati in seguito sono: D.O. Edzard, *Enlil*, in H.W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie*, I: *Götter und Mythen in Vorden Orient*, Stuttgart 1965, pp. 59ss.; W.H.P. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, in Cl.J. Bleeker e G. Widengren, *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, I: *Religions of the Past*, Leiden 1969, pp. 128s.; Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 98-104.

DAVID MARCUS

ENUMA ELISH. Si tratta di uno dei più importanti racconti mitologici della letteratura babilonese. Suddiviso in sette tavolette, racconta gli eventi primordiali relativi alle divinità, ossia la nascita del dio Marduk, la battaglia tra Marduk e Tiamat e, infine, la creazione dell'universo e del genere umano. L'*Enuma elish* rappresenta una delle creazioni letterarie più antiche che si siano mai scoperte in Mesopotamia e, dall'epoca della sua prima pubblicazione, nel 1876, fino ad oggi, si è continuato a lavorare a nuove edizioni, a nuove traduzioni e si sono scoperti anche nuovi documenti.

Il testo viene spesso indicato anche con il titolo di «Il poema della creazione», ma risulterebbe più appropriato intitolarlo «L'esaltazione di Marduk». Lo scopo del testo, infatti, è quello di raccontare come Marduk sia diventato il re degli dei e, in fondo, l'epilogo stesso del testo dà all'opera il titolo di «Il canto di Marduk [che] sconfisse Ti[amat] e ottenne la sovranità». Il testo fu probabilmente composto nel periodo in cui Marduk diventò il dio supremo del pantheon e, dunque, intorno alla seconda metà del II millennio a.C. Più precisamente, è stato forse redatto durante il regno di Nebuchadrezzar I (XX secolo a.C.), quando a Babilonia si verificò una risveglio dei sentimenti nazionalistici e per questo motivo la statua cultuale di Marduk venne riportata dall'Assiria a Babilonia.

La trama. L'*Enuma elish* («quando nell'alto») fa risalire l'inizio della sua narrazione a un'epoca in cui nel mondo non esisteva ancora nulla, se non le acque primordiali, Apsu (l'abisso di acqua dolce) e Tiamat, le acque salate dei mari. Dal mescolamento di queste nac-

quero dapprima Lahmu e Lahamu, poi Anshar e Kishar, e, infine, Anu (An), il primo a essere chiamato «nato». Il figlio di Anu, Nudimmud (un altro nome di Ea), fu generato a sua immagine e contrassegnò l'ultima fase dell'evoluzione degli dei. La laboriosità di Anu e dei suoi figli, però, spinse Apsu a tentare di restaurare l'antica quiete. In questa sua impresa fu incoraggiato dal suo assistente, Mummu («forma»?), ma non dalla materna Tiamat, la quale non voleva affatto distruggere quello che ella stessa aveva creato. Quando sopraggiunse Apsu per combattere contro gli dei, Ea lo uccise e legò Mummu. Per questo motivo Ea diventò il «Signore dell'Apsu», fissò la sua dimora nelle acque dolci, ormai prive di personalità, e in quel luogo generò Marduk, un giovane dio eccezionale sotto tutti gli aspetti.

Anu allora creò i venti, che disturbarono ulteriormente l'oceano, e gli dei «non Anu», probabilmente divinità oceaniche, che fecero ricorso a Tiamat perché garantisse loro il riposo e perché vendicasse Apsu. Tiamat, quindi, creò undici mostri, formò un esercito ed elevò Kingu a suo consorte e capo dell'esercito. Quando gli dei vennero a sapere del piano di Tiamat, ne furono spaventati: Anshar si rivolse ad Ea e poi ad Anu, ma nessuno dei due osò affrontare Tiamat. Allora, su consiglio di Ea, Marduk si offrì di combattere Tiamat, ma a condizione che gli dei lo riconoscessero loro re e accettassero che fosse la sua parola, e non la loro, a determinare i destini. Gli dei accettarono e ne diedero prova indicando una costellazione che la parola creatrice di Marduk avrebbe potuto far scomparire e riapparire, fatto questo che segnalava la presenza in Marduk di un potere riservato soltanto agli dei che sono in grado di determinare il destino. Marduk allora andò a combattere contro Tiamat, con un abbigliamento confacente a un dio della tempesta, ossia con un arco (di folgori) e con le nubi. Sfidò Tiamat a singolare tenzone e la sconfisse soffiando i venti dentro di lei quando essa aprì la bocca per inghiottirlo: in questo modo potè trapassarle il ventre disteso. Quindi catturò l'esercito di Tiamat che si era volto alla fuga e portò via le tavolette del destino a Kingu, dopo averlo catturato.

Dopo la sua vittoria militare, Marduk tornò indietro per schiacciare Tiamat e per creare l'universo. Divise in due il corpo di Tiamat, separando le due metà del cielo e in questa maniera creò i corpi celesti, le montagne e le sorgenti. Poi riportò i mostri di Tiamat e le tavolette del destino agli dei, i quali nuovamente lo dichiararono re. Marduk allora propose di costruire la città di Babilonia per avere un luogo in cui gli dei si potessero riunire in assemblea e le altre divinità si offrirono di costruire l'edificio secondo le sue indicazioni. A sua volta, Marduk concesse che dal sangue di Kingu ormai morto Ea creasse l'uomo, in modo che fosse quest'ultimo a svolgere il lavoro che spettava agli dei: così organizzò il mondo divino, assegnando a ciascuna divinità una sua funzione. Gli dei costruirono il tempio di Marduk a Babilonia e poi si riunirono per celebrare la sua sovranità. Essi gli riconobbero cinquanta grandi nomi, ciascuno dei quali produceva distinti poteri, in modo tale da «rendere suprema la sua via». Il poema, infine, termina con l'ordine che tutti raccontino questa storia e che si rallegrino per Marduk.

L'interpretazione. Il testo può essere oggetto di una interpretazione a diversi livelli. Il primo, e probabilmente il più importante, è costituito da una rilettura in chiave politica, perché l'*Enuma elish* è fondamentalmente un documento politico. Esso infatti non descrive soltanto come Marduk sia riuscito a raggiungere la sua posizione di sovranità sugli dei, ma considera anche il mondo alla stregua di una organizzazione politica. Il testo inizia in una atmosfera dominata dal caos delle acque primordiali e descrive la nascita dei primi esseri viventi come se essi si fossero «formati» all'interno di queste acque. L'inizio di una attività da parte di Anu e dei suoi figli determinò un motivo di tensione e diventò il pretesto per invocare la restaurazione della condizione precedente; in questo primo momento, comunque, sia la minaccia di Apsu sia la sua sconfitta da parte di Ea furono portate a termine grazie all'intervento di un solo dio. Il successivo passaggio di questa evoluzione politica è segnato dall'attacco di Tiamat, che organizzò un esercito e nominò un generale. La minaccia rappresentata da tale atto non poteva più essere fronteggiata per troppo tempo da un unico dio, neppure da Ea, e perciò gli dei dovettero nominare una sorta di re-capo supremo che sapesse affrontare l'emergenza, proprio nello stesso stile con cui i Greci e i Romani eleggevano in tempo di guerra i loro «tiranni» e i loro «dittatori». Così, a combattere contro Tiamat venne inviato Marduk nella sua veste di campione del concilio degli dei, i quali, quindi, marciarono al suo seguito. Dopo la sconfitta di Tiamat, perciò, si sarebbe potuto considerare concluso il suo mandato. Tuttavia Marduk mantenne il potere acquisito, senza servirsi della forza bruta, ma piuttosto mostrando, grazie alla creazione da parte sua del mondo, che la sua egemonia avrebbe avuto un valore positivo, anche in tempo di pace. Poi, quando portò al consiglio le tavolette del destino e i mostri di Tiamat, gli dei sostennero nuovamente la sua regalità e gli offrirono la loro obbedienza. Marduk allora propose che si costruisse la città di Babilonia perché divenisse un centro in cui si potessero recare tutti gli dei. Quando questi si offrirono per costruire un tale edificio, Marduk allora sviluppò ulteriormente i benefici che venivano dal suo governo: fu lui stesso a creare gli uomini affinché svolgessero loro il lavoro manuale richiesto dall'univer-

so, e, inoltre, assicurò agli dei delle «porzioni» nell'universo, assegnando a ciascuno funzioni sue proprie. Grazie a queste sue azioni proprie di un re, Marduk potè consolidare il suo governo e diventare il vero signore degli dei e dell'universo. La sovranità sugli dei e il suo riflesso, ossia la sua regalità sugli uomini, si fondarono, quindi, non solamente sulla capacità dimostrata da Marduk di ottenere una vittoria militare, ma soprattutto sui benefici che il popolo avrebbe ricevuto in ricompensa per avere obbedito al re.

Il senso politico di questo mito era avvertito in maniera molto chiara dai Babilonesi. Questa storia, infatti, veniva letta pubblicamente durante la festa annuale dell'Akitu, che celebrava il governo di Marduk e durante la quale il re svolgeva un ruolo di primo piano «prendendo la mano» di Marduk e forse identificando la sua regalità con quella del dio. Tuttavia si possono individuare ulteriori livelli di interpretazione di questo testo. Un ulteriore aspetto importante può essere costituito dalla teomachia, giacché le due divinità ancestrali di Apsu e Tiamat vengono entrambe uccise. Questo motivo, ben noto soprattutto dalla mitologia classica, si trova attestato in Mesopotamia solamente nella teogonia di Dumnu, una città peraltro sconosciuta. La teomachia dell'*Enuma elish*, inoltre, viene inserita in una trama più generale, il cui interesse principale è rivolto ad altri temi. Il parricidio di Apsu apre a Ea la strada per diventare signore dell'Apsu; il matricidio di Tiamat, invece, risulta più complesso perché il mondo viene creato proprio dal corpo della madre. Se dunque l'abisso rappresenta il corpo privo di personalità di Apsu, allora il nostro universo è il corpo privo di personalità di Tiamat. Tuttavia questa composizione mette in primo piano non tanto l'uccisione di Apsu e di Tiamat, quanto piuttosto la loro sconfitta, una sconfitta peraltro necessaria, sia per la sopravvivenza degli dei, sia per il destino di Marduk stesso. È anche degno di nota il fatto che l'unico ruolo svolto da personaggi femminili nell'*Enuma elish* sia quello rappresentato dalla madre, in quanto persona che deve essere sconfitta prima che il figlio possa realizzare il proprio destino. In un mondo organizzato come se fosse uno Stato, le figure femminili non assumono alcun ruolo centrale.

La sconfitta di Tiamat viene descritta nei termini di una battaglia tra la tempesta e il mare primigenio. Tematica questa presente anche in altri contesti sempre nell'ambito del Vicino Oriente antico (si veda anche più oltre). Questo tema, tuttavia, non si ritrova nelle fonti mesopotamiche più antiche, e non sembra che sia originario della Mesopotamia, dove il mare non costituisce una presenza e una minaccia così immediata come avviene piuttosto lungo il litorale mediterraneo. Se ne deduce, perciò, che questo tema potrebbe essere giunto in Mesopotamia in concomitanza con le immigrazioni particolarmente consistenti di popolazioni semitiche occidentali, avvenute tra il 2000 e il 1850 a.C. Perciò potrebbe suscitare meraviglia che tale tematica costituisca il fulcro intorno al quale si snoda tutto il mito su cui si fonda lo Stato babilonese. Thorkild Jacobsen (1976) ha avanzato l'ipotesi che l'accresciuta importanza di tale tema debba essere ricercata nell'identificazione di Tiamat con Mat Tamtin, la «Terra del Mare», che era uno Stato indipendente a valle di Babilonia sul sito della antico Paese di Sumer. Questo Stato rappresentò una minaccia e un antagonista per la città di Babilonia, a partire dal periodo paleobabilonese fino al momento in cui venne sconfitto e quindi annesso al regno di Babilonia, in epoca cassita. La Terra del Mare si considerava la legittima erede culturale della terra madre del Paese di Sumer e perciò poteva ben rappresentare la figura della madre Tiamat. Il mito della sconfitta del mare, perciò, poteva ben servire per descrivere in termini mitologici la sconfitta della Terra del Mare e l'unificazione della terra sumerica con Babilonia: in questa prospettiva si può allora rileggere l'*Enuma elish* come una spiegazione in chiave mitologica del dominio di Marduk e, di conseguenza, di quello babilonese su una Babilonia finalmente unificata.

L'*Enuma elish* e la Bibbia. Fin dalla prima pubblicazione del testo di quest'opera, sono stati tentati paragoni con la Bibbia, in particolare con il primo capitolo del *Genesi*. Si è attirata l'attenzione sul parallelismo che poteva intercorrere tra le sette tavolette dell'*Enuma elish* e i sette giorni della creazione secondo il racconto biblico. Entrambi i racconti si aprono con l'immagine dell'acqua primordiale, che la Bibbia chiama con il nome di *tehom*, termine ebraico analogo a Tiamat; lo spirito (o vento) di Dio che aleggia sulle acque, di cui parla il *Genesi*, presenta una certa somiglianza con i venti di Anu che intorbidarono Tiamat. Entrambe le narrazioni, poi, contengono la nozione di un'azione creatrice; nella Bibbia il cielo divide le acque superiori dalle acque inferiori e, in maniera analoga, nell'*Enuma elish* la parte superiore del corpo di Tiamat viene separata dalla sua metà inferiore; entrambi i racconti, infine, presentano nello stesso modo l'origine e la funzione del sole e della luna. Ciononostante, le differenze che intercorrono tra il *Genesi* e l'*Enuma elish* sono talmente ampie che non c'è ragione di parlare di somiglianze mitologiche oppure di dipendenza letteraria. Gli elementi di analogia che sono stati riscontrati, infatti, pongono in evidenza semplicemente la presenza di una concezione cosmologica comune, una «sapienza» condivisa che riteneva che il nostro mondo avesse avuto origine nell'acqua e che si trovasse circondato da essa, un concetto peraltro che si ritrova anche nella Grecia antica.

L'importanza dell'*Enuma elish* per lo studio di Gn 1 risiede dunque nel fatto che, in primo luogo, il testo babilonese dimostra che questi concetti erano di fatto comuni (e quasi certamente venivano percepiti in questi termini) nelle tradizioni popolari dell'intero Vicino Oriente antico, più di quanto non fossero un prodotto della rivelazione di Israele, e, secondariamente, che Israele si servì di queste tradizioni popolari per trasmettere il proprio messaggio, sviluppato però in maniera indipendente da quello.

Peraltro i paralleli più stretti tra l'*Enuma elish* e la Bibbia non riguardano tanto il libro del *Genesi*, ma piuttosto alcuni passi poetici presenti in diversi libri delle Scritture, passi che fanno allusione a un'epoca primordiale nella quale il Signore avrebbe sconfitto il mare. Questa sconfitta del mare è spesso accompagnata anche dall'affermazione della regalità di Dio, della creazione del mondo e talvolta anche del Tempio. Tali tematiche costituiscono un complesso di concetti di fondamentale importanza per il testo biblico, che sicuramente presentano evidenti somiglianze anche con le concezioni espresse nell'*Enuma elish*. Questo non significa, però, che questi temi abbiano un'origine babilonese. La sconfitta del mare, la regalità della divinità e la costruzione del palazzo per il dio (ma non il tema della creazione) si trovano attestati insieme anche nel poema ugaritico di Baal, scritto intorno al 1500 a.C. e perciò (crediamo) risalente ad un'epoca anteriore a quella della stesura dello stesso *Enuma elish*. Questo complesso di concetti non si trova nelle fonti mesopotamiche più antiche e perciò molto probabilmente si deve trattare di un'antica raccolta di concezioni provenienti dalle regioni semitiche occidentali, idee che trovarono poi espressione nelle opere letterarie di Ugarit e nella Bibbia e che, in un certo periodo della storia, vennero introdotte anche in Mesopotamia.

BIBLIOGRAFIA

L'*Enuma elish* fu pubblicato per la prima volta da G. Smith, *The Chaldean Account of Genesis*, London 1876. Le traduzioni inglesi più recenti sono: A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1942; e E.A. Speiser, *The Creation Epic*, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near East Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 60-72 (A.K. Grayson ha inserito alcune aggiunte alle pp. 501ss.). Un testo cuneiforme composito è stato edito in W.G. Lambert e S. Parker, *Enuma Elis*, Oxford 1966.

Per uno studio a carattere monografico sull'*Enuma elish*, cfr. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, cit.; e Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 167-91. L'origine semitica orientale della battaglia con Tiamat è discussa in Th. Jacobsen, *The Battle between Marduk and Tiamat*, in «Journal of the American Oriental Society», 88 (1968), pp. 104-8. Per le allusioni bibliche alla sconfitta del mare, cfr. B.W. Anderson, *Creation versus Chaos. The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, New York 1967; e B.W. Anderson, *Creation in the Old Testament*, Philadelphia 1984.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ERA. Vedi *HERA*.

ERMES. Vedi *HERMES*.

ERMETE TRISMEGISTO. Identificato da Erodoto (V secolo a.C.) con l'Hermes greco, il dio egizio Thot fu talvolta chiamato anche *aa aa ur* (o *paa paa paa*). Nell'Egitto dei Tolemei, all'inizio del II secolo a.C., tale epiteto rendeva approssimativamente l'idea di *megistos kai megistos theos, megas Hermes*, vale a dire «grandissimo e grandissimo dio, grande Hermes» o, più succintamente, «Hermes tre volte grandissimo», cioè, appunto, Ermete Trismegisto (cfr. Mahé, 1978-1982, I, p. 1; e II, p. 469).

Essendo ben presto l'appellativo diventato oscuro, esso venne reinterpretato in più modi. Secondo il cronologista dell'VIII secolo Giorgio Sincello, in parte confermato da Agostino (354-430 d.C.), il sacerdote Manetone, nel III secolo a.C., insegnava forse che *Trismegistos* era il soprannome del secondo Hermes, figlio di Agatodemo (o *Agathos daimon*, nome ellenizzato del dio Khnum o Kneph) e padre di Tat (altra versione del nome Thot), al quale è attribuita la trascrizione degli insegnamenti di Thot, il primo Hermes, e la loro custodia nei santuari egizi (cfr. Nock-Festugière, 1945-1954, III, p. 163). Tali insegnamenti, incisi su tavolette dal nonno di costui, Hermes, prima del Diluvio, vennero probabilmente scoperti e divulgati in greco per intervento di Tolemeo II Filadelfo (308-246 a.C.). Più tardi, secondo una tradizione conservata soprattutto da Ermia di Alessandria (V secolo d.C.) il titolo di *Trismegistos* si sarebbe giustificato in base al fatto che Hermes, dopo tre successive incarnazioni in Egitto, aveva «ricordato se stesso» e si era «riconosciuto» (Mahé, 1978-1982, II, pp. 474s.), fatto che può essere ricollegato alla dottrina ermetica della rinascita (cioè *palingenesia*; cfr. *Corpus Hermeticum* 13 e Codice 6,57-59 di Nag Hammadi). Va notato, inoltre, che lo stesso titolo è attribuito anche a Osiride da Agatodemo (cfr. *Fragmenta Hermetica* 32 B).

Quella letteratura in greco, tradotta probabilmente dall'egizio (*Corpus Herm.* 16,2), che afferma di essere la dottrina del dio Thot, il primo Hermes, e dei suoi di-

scepoli e discendenti, viene pertanto chiamata ermetica. In aggiunta ai nomi già citati, Ermete Trismegisto conversa con il suo maestro Poimandres-Nous («intelletto»: cfr. *Corpus Herm.* 1,11) nonché con i propri discepoli Ammon e Asclepio (cfr. *Asclepius* 1) nipote di Asclepio-Imouthes (*Asclepius* 37), figlio a sua volta di Ptah-Efesto (cfr. gli *Excerpta* ermetici di Stobeo 23,6). Inoltre Iside discute con il proprio figlio Horus di una rivelazione del primo Hermes trasmessale dal nonno Kamephis (*Ibid.* 23,33), il quale è probabilmente una entità distinta da Kneph-Agatodemo (cfr. Nock-Festugière, 1945-1954, III, p. 164).

Repertorio e cronologia della letteratura ermetica. A Thot, inventore della scrittura, gli antichi Egizi attribuirono ogni sorta di testi, specialmente scritti magici, tecniche segrete impiegate nelle officine dei templi (come la doratura delle statue o la tintura di manufatti) e scritti teologici ricopiati o composti da sacerdoti nella «casa della vita» (*pransh*: Nag Hammadi 6,61,20). In tal modo i testi ermetici greci giunti fino a noi si possono suddividere in due gruppi: quello relativo alle scienze occulte e quello relativo agli scritti filosofici.

1. Tra i lavori di scienze occulte, Festugière (1944-1954, I, pp. 77, 240, 283) individua tre tipi: a) scritti di astrologia, risalenti agli inizi del III o II secolo a.C.; b) scritti di alchimia, risalenti al II o I secolo a.C.; c) scritti magici, registrati in papiri dal IV al VII secolo d.C. e che certamente riproducono fonti molto più antiche. Il lettore interessato a tali argomenti può rivolgersi agli studi del già citato Festugière per una esauriente esposizione di tale letteratura occulta in tutta la sua abbondanza e complessità.

2. Le opere filosofiche erano originariamente raccolte come insieme dei discorsi di Hermes ai suoi discepoli o di questi ultimi tra loro. Di questa letteratura, in origine così abbondante, sono ora conservati alcuni frammenti e i testi di pochi discorsi giunti fino a noi attraverso intermediari successivi. Cronologicamente essi sono raggruppabili in questo modo:

1. *Fragmenta Hermetica* 1-36 (Nock-Festugière, 1945-1954, IV): raccolta di vari frammenti in greco, latino o siriaco riferiti da diversi autori che vanno da Tertulliano (II-III secolo d.C.) a Bar Ebreo (1226-1286). A tali frammenti vanno aggiunti quelli contenuti nei *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r (Oellacher 1951; Mahé, 1984) oltre a un frammento armeno (Mahé, 1978-1982, II, p. 346, parallelo a un passo di Giovanni Malalas in Scott, 1924-1936, IV, p. 233) e a vari frammenti siriaci (Brock, 1983, 1984, con vari paralleli greci).
2. *Asclepius* 1-41 (Nock-Festugière, 1945-1954, II), adattamento latino del greco *Logos Teleios*, terminato probabilmente dopo il 320 e prima del 410 d.C.
3. Codice 6 di Nag Hammadi (Mahé, 1978-1982), risalente agli anni 340-370 d.C., contenente le traduzioni copte di tre trattati:
   a. Cod. Nag Hammadi 6,6, pervenuto senza titolo e chiamato solitamente *Discorso sull'Ogdoade e sull'Enneade*;
   b. Cod. Nag Hammadi 6,7, *La preghiera che essi dissero*, parallela ad *Asclepius* 41 e al Papiro Mimaut (greco) di Parigi;
   c. Cod. Nag Hammadi 6,8, senza titolo: frammento del *Logos Teleios* parallelo ad *Asclepius* 21-29 e a tre passi greci citati da Lattanzio intorno al 320, da Cirillo di Alessandria intorno al 435 e da Giovanni Stobeo intorno al 500 d.C. Le allusioni di Giovanni Lido (VI secolo d.C.) a questo stesso testo non possono essere considerate semplici citazioni.
4. *Stobei Hermetica* 1-29 (Nock-Festugière, 1945-1954, III e IV): sono frammenti o trattati riportati, in greco, da Giovanni Stobeo nel suo *Florilegium*, compilato intorno al 500 ad uso del figlio.
5. *Definizioni di Hermes per Asclepio* (Mahé, 1978-1982, II), testo tradotto dal greco in armeno probabilmente nella seconda metà del VI secolo d.C. Il passo 10,7 del testo riprende il passo 19,1 di Stobeo citato al punto precedente, mentre il passo 11 è un'interpolazione derivata da Nemesio (390 d.C.).
6. *Corpus Hermeticum* 1-14 e 16-18 (Nock-Festugière, 1945-1954, I e II): compilazione di trattati ermetici da collocarsi dopo l'opera di Stobeo e prima di quella di Michele Psello (XI secolo). Discussa è la connessione all'Ermetismo del trattato 18.

Gli scritti ermetici in lingua araba descritti da Louis Massignon (in Festugière, 1944-1954, I, pp. 384-400) sono prevalentemente composizioni originali senza alcun legame diretto con i testi ermetici greci.

All'infuori dell'*Asclepius*, il Medioevo non conosceva nulla degli scritti filosofici di Ermete, eccettuati alcuni frammenti: è il caso di *Corpus Hermeticum* 1-14, che Marsilio Ficino tradusse in latino nel 1463, di *Corpus Hermeticum* 16-18 e di una parte degli *Excerpta* di Stobeo, pubblicati poco dopo, nel '500. Nel 1945 sono stati scoperti i tre testi del Codice 6 di Nag Hammadi, che tuttavia non sono stati disponibili per gli studiosi fino al 1970; le *Definizioni di Hermes per Asclepio*, infine, sono state pubblicate per la prima volta a Erevan nel 1956.

Quanto alla datazione dei vari trattati, il *Logos Teleios (Asclepius*, Codici 6,7 e 6,8 di Nag Hammadi) è appena più antico del III secolo d.C., mentre molti testi sembrano essere stati composti nel II secolo a.C., pur rifacendosi a fonti più antiche. Vi è inoltre il caso di testi

che non possediamo più, come i *Discorsi di Agatodemo* (*Corpus Herm.* 10,25; 12,1; 12,8), i *Discorsi generali* (*Corpus Herm.* 10,1; 10,7; 13,1; *Stobei Hermetica* 4a.1 e 6,1; Codice 6,63,2 di Nag Hammadi; *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r), i *Diexodica (Fragmenta Herm.* 30; *Ascl.* 1; Cod. 6,63,3 di Nag Hammadi). I sopracitati papiri viennesi, copiati alla fine del II secolo d.C., ci informano inoltre che a quell'epoca una collezione di *logoi* di Hermes a Tat, comprendente circa dieci trattati, era stata già composta. Inoltre Strabone, durante una visita in Egitto tra il 24 e il 20 a.C., menziona alcuni testi ermetici di contenuto non soltanto astrologico ma anche filosofico (Festugière, 1944-1954, I, p. 78). *Corpus Herm.* 1,31, infine, che contiene precise allusioni a una liturgia giudaica, precede sicuramente la cacciata degli Ebrei dall'Egitto, dopo la rivolta del 115-117. Poiché, inoltre, il testo delle *Definizioni di Hermes per Asclepio* 9,4 costitui-sce la fonte di *Corpus Herm.* 1,18, esso risale al più tardi al I secolo d.C., anche se potrebbe essere più antico (Mahé, 1978-1982, II, p. 278).

Origini e orientamenti degli scritti filosofici di Ermete Trismegisto. Benché la distinzione tra scritti ermetici di scienze occulte e scritti filosofici sia facilmente percepibile tanto nel tono che nel contenuto, non vi è tuttavia una frattura totale tra i due ambiti. La preghiera di *Asclepius* 41 (Cod. 6,7 di Nag Hammadi) compare ad esempio anche alla fine di una formula magica per l'unione con il sole (Mahé, 1978-1982, I, p. 141) e i papiri magici contengono sovente miti o invocazioni paragonabili a quelli inclusi negli scritti filosofici (cfr. Festugière, 1944-1954, I, pp. 296-308), da paragonare con le preghiere di *Corpus Herm.* 5,13, il Codice 6,6 di Nag Hammadi e i miti di *Corpus Herm.* 1, di *Asclepius* e di *Stobei Herm.* 23). Gli scritti alchemici, inoltre, contengono espressioni che si ritrovano nei testi filosofici (Mahé, 1978-1982, II, pp. 309s.). Alcuni trattati filosofici, infine, contengono parole o simboli magici (cfr. Cod. 6,56,17ss.; 6,61,10ss.; 6,62,10ss. di Nag Hammadi), mentre *Stobei Herm.* 6 (a Tat, a proposito dei decani) è difficilmente distinguibile, salvo che per l'epilogo parenetico, da un testo astrologico.

Le opere filosofiche dell'Ermetismo, composte in epoche diverse, non contengono una dottrina organica e consistente. Esse si possono suddividere sulla base di due orientamenti: il primo, quello numericamente più documentato, di tipo ottimistico, l'altro piuttosto incline a un pessimismo accostabile a un dualismo di stampo gnostico (cfr. *Corpus. Herm.* 1,4,13 o qualche passo dell'*Asclepius*). La stessa origine di tale letteratura è problematica. Non è possibile che si tratti di traduzioni di antichi scritti egizi, poiché nulla è stato trovato di affine nella letteratura egizia, sia demotica che geroglifica, cosicché ciò che la studiosa Eve A.E. Reymond chiama «antichi scritti ermetici egizi» (1977) può definire soltanto scritti segreti che non hanno alcun parallelo verbale e lessicale con il *corpus* degli scritti ermetici greci (Mahé, 1978-1982, II, pp. 478-81).

Si aggiunga il fatto che il contenuto degli scritti greci denuncia un'origine composita, in cui l'ispirazione egizia si combina con influssi greci ed ebraici. Festugière ha dimostrato che il declino del razionalismo greco portò a un camuffamento degli insegnamenti filosofici tradizionali sotto la forma di rivelazioni divine attribuite a saggi egizi oppure orientali. La filosofia di Ermete Trismegisto rifletterebbe, dunque, temi fondamentali dell'Ellenismo alessandrino relativi all'antropogonia, all'origine e alla sorte finale delle anime (Festugière, 1944-1954, III), e all'opposizione tra un dio cosmico (*Ibid.*, II) e il dio sconosciuto della gnosi (*Ibid.*, IV). Molti argomenti trattati derivano, poi, dalla filosofia greca. In *Stobei Herm.* 1 è, per esempio, riportata la massima di Protagora (V secolo a.C.) ripresa da Platone (*Timeo* 28c) secondo la quale è impossibile dire qualche cosa sull'essenza divina. Nella medesima opera (*Stobei Herm.* 2A) viene interpretato con l'ausilio della dottrina dei quattro elementi il dogma platonico secondo cui nulla esiste di per se stesso sulla terra, mentre in *Stobei Herm.* 3,1 vi è una citazione dal *Fedro* platonico (245c) e l'elaborazione, con l'aiuto di *Stobei Herm.* 4-5, di una teoria delle forze e del moto di chiaro stampo ellenistico.

Altrettanto certo è l'influsso esercitato dal Giudaismo, che si rivela nell'impiego di una terminologia caratteristica della versione greca della Bibbia cosicché, per esempio, in *Corpus Herm.* 5,2; 13,21, *Asclepius* 26, Cod. 6,73,24 di Nag Hammadi e *Fragmenta Hermetica* 23, Dio è detto *kyrios kai pater* («Signore e Padre»). Questi influssi giudaici sono però distribuiti in modo ineguale, risultando molto presenti in qualche trattato e sporadici o del tutto assenti in altri. Accade così che, ad esempio nel primo trattato del *Corpus Hermeticum*, intitolato *Poimandres,* si incontra non soltanto un racconto cosmogonico ispirato a quello del *Genesi* biblico (analogamente accade in *Corpus Herm.* 3), ma anche uno schema apocalittico paragonabile a quello dell'*Apocalisse* dell'Enoch slavo (*2 Enoch*). Nel medesimo testo sono contenute, inoltre, alcune allusioni alle Diciotto Benedizioni della liturgia giudaica nonché alla Shema' (*Deuteronomio* 6,4-9). A un'analoga tradizione sembrano appartenere anche *Corpus Herm.* 13 e il Cod. 6,6 di Nag Hammadi. Si possono operare, inoltre, alcuni raffronti tra il mito della caduta delle anime in *Stobei Herm.* 23 *(Kore Kosmou)* e quello degli angeli caduti nell'*Apocalisse* dell'Enoch etiopico (*1 Enoch*), che può aver influenzato anche *Asclepius* 25 (Cod. 6,73,1ss. di Nag Hammadi). Tutti questi indizi inducono a pensare a un influsso

tanto dei testi canonici della Bibbia quanto degli apocrifi, certamente assai diffusi nei circoli giudaici eterodossi; in alcuni testi si ravvisano, inoltre, tendenze gnostiche, almeno a giudicare dal *Poimandres*, mentre in altri prevalgono sfumature vicine all'Essenismo (posto che si possa vedere un legame tra *Stobei Herm.* 23 e *1 Enoch*). I già citati Papiri di Vienna, inoltre, recano sul fronte il *Discorso di Hermes a Tat* e sul retro il *Libro di Jannes e Jambres*, testo apocrifo o pseudepigrafo dell'Antico Testamento.

Le analogie tra gli insegnamenti di Ermete e quelli dell'esegeta ebreo Filone di Alessandria (45-50 d.C.) si potrebbero spiegare con l'influsso della scuola alessandrina piuttosto che con la teoria dei reciproci influssi, dal momento che l'orientamento dei due autori è alquanto diverso, poiché Filone non può approvare il panteismo, la sconfinata considerazione per l'astrologia, la teurgia oppure la venerazione delle statue e l'idolatria sovente espressa, invece, negli scritti ermetici (Mahé, 1978-1982, II, pp. 318-20). Eccezion fatta per alcune allusioni alla grazia presenti in *Corpus Herm.* 13,3; 13,8 e 13,10 (cfr. *Ad Titum* 3,5), un trattato assai influenzato dal Giudaismo, il dio ermetico, «innocente» come quello platonico, provvede talvolta alla punizione dei colpevoli ma, a differenza del Dio della Bibbia, difficilmente pensa di perdonarli.

La sottolineatura degli influssi ebraici e greci non deve portare a escludere, però, l'ispirazione egizia. Al contrario di quanto afferma Festugière (1944-1954, II, pp. 30ss.), non è il modello del dialogo platonico a costituire l'origine del *logos* ermetico, bensì l'insieme dei detti (*mtrw*) dell'antica sapienza egizia (*sbayt*), formulati secondo la struttura di insegnamenti di un «padre» al «figlio», modello perfettamente giustificabile dal momento che la funzione di scriba, come altre funzioni intellettuali, in Egitto era ereditaria. Analogamente, alcuni dei più antichi scritti ermetici (*Stobei Herm.* 6 o *Definizioni di Hermes per Asclepio*) sono delle sequenze di tipo gnomico, le cui sentenze (collegabili l'una all'altra per semplici congiunzioni, oppure corredate da commenti, o accompagnate da miti, o integrate da preghiere) danno origine, di conseguenza, ai *logoi* ermetici nei quali il discepolo (spesso chiamato «figlio mio») interrompe talora timidamente il maestro, che chiama «padre mio» (il trattato *La Sapienza di Any*, del XIII secolo a.C., contiene già l'impostazione di un dialogo siffatto).

Come in molti inni egizi, il dio ermetico è contemporaneamente «Uno e Tutto» nonché (come alcune entità da esso derivate) «il proprio padre» e «la propria madre». Egli è colui che plasma artisticamente il corpo umano (*Corpus Herm.* 5,6s.), con la stessa cura riservata a quello di Khnum nei testi di Esna (Mahé, 1978-1982, II, pp. 291-94). In *Stobei Herm.* 23,32 Iside riceve da Kamephis, il dio primordiale, il dono del «nero perfetto» (*to teleion melan*), cioè l'Egitto (*Kah nkeme*, «terra nera»); in *Stobei Herm.* 23,42, i leoni sono definiti «insonni», secondo un'antica tradizione egizia (Nock-Festugière, 1945-1954, III, p. CCVI).

Nuovi scritti scoperti a Nag Hammadi. Accanto agli influssi giudaici e greci, numerosi passaggi dei testi scoperti a Nag Hammadi recano l'impronta di un'autentica ispirazione egizia. Il Codice 6,8, parallelo ad *Asclepius* 21-29, si apre con una evocazione della congiunzione carnale tra uomo e donna, presentata, in accordo con il paganesimo egizio, come un'immagine vera e propria della divinità; inoltre il rifiuto da parte di Ermete di chiamare «statue» gli dei davvero viventi fabbricati dall'uomo richiama la credenza in *ba*, l'anima attribuita agli idoli. C'è poi la celebre predizione di Ermete ad Asclepio: un giorno, sotto la spinta di invasori stranieri, gli Egizi cesseranno di adorare i loro dei, che li abbandoneranno: in tal modo la regione, precedentemente immagine di venerazione, si trasformerà, una volta divenuta piena di barbari e svuotata dei suoi antichi abitatori, soltanto in un'immagine di corruzione. La terra e le acque dell'Egitto non potranno nulla contro simili sciagure e, dal momento che l'Egitto è «immagine del cielo» e «tempio dell'universo», quei disordini umani porteranno a una catastrofe cosmica, per cui gli uomini smetteranno di adorare il mondo e di rispettare l'anima e capovolgeranno il proprio sistema di valori, alleandosi con gli angeli cattivi; la bilancia penderà così a favore degli elementi malvagi e il male trionferà fino alla punizione dei colpevoli da parte del Demiurgo e alla creazione di un mondo rinnovato che riproduce quello dei «primi tempi». Allora, tornando dal deserto libico, gli dei egizi entreranno nella grande «città sul mare», che si trova in cima all'Egitto, verso occidente.

Senza escludere l'influsso specifico della letteratura apocalittica straniera, giudaica e forse anche iranica, si può ravvisare un'affinità tra la predizione appena citata e gli oracoli dell'antico Egitto, quali *Iouper* (XX-XVIII secolo a.C), quello di Neferty (2000 a.C. circa), la *Cronaca demotica* (XIII secolo a.C.) e quelli di epoca ellenistica come il greco *Oracolo dell'Agnello*, risalente all'epoca di Tolemeo III (246-221 circa a.C.) e *l'Oracolo del Vasaio* (130 a.C. circa). Contrariamente alla tradizione giudaica, Ermete qui non è presentato come un visionario in estasi ma parla con calma, sotto l'influsso della sola sapienza, e il suo appassionato discorso sull'Egitto richiama *Stobei Herm.* 24,11-15, in cui l'Egitto («la nostra terra più sacra») è collocato al centro della terra, raffigurato come il dio Geb, disteso supino con il volto verso il sole. Vi sono alcuni riferimenti collegabili al Cod. 2,122 di Nag Hammadi, che rappresenta l'Egitto come immagine di un luogo celeste. Questo patriottismo egizio è

contrastato da Filone e da altri Ebrei per i quali, invece, l'Egitto è un simbolo di idolatria, di ignoranza o di concupiscenza della carne (Mahé, 1978-1982, II, pp. 85-88). La conclusione del Cod. 6,8 è una descrizione dell'Ade che non è contenuta nell'*Asclepius* e che dunque era del tutto sconosciuta prima della scoperta del Codice. Si tratta, essenzialmente, di un adattamento dei miti platonici del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica* relativi al viaggio delle anime e al giudizio di esse, che avviene in un Ade collocato in uno spazio aereo. Ciò consente di ravvisare alcune connessioni con l'apocalittica giudaica, ma non con il mondo egizio, che qui non presenta elementi di affinità. Le anime, dopo aver subito il giudizio del Grande Demone posto tra cielo e terra, si recano verso un luogo di pace, se sono state giuste, mentre, se sono state malvagie, sono consegnate a terribili demoni per essere tormentate e gettate nel mare celeste, dove fuoco e ghiaccio si ammassano insieme. Di tutti questi tormenti Dio non è responsabile.

Al contrario di Nag Hammadi 6,8, Nag Hammadi 6,6 è un trattato gnostico, simile a *Corpus Herm.* 13, sfondo egizio a parte, qui assai più rilevante. Un anonimo discepolo ricorda a Ermete la sua promessa di concludere la sua iniziazione, portando il suo pensiero all'Ogdoade e poi all'Enneade, cioè all'ottavo e al nono cielo (cfr. *Corpus Herm.* 1,24-26). Nel corso di una conversazione sulla rigenerazione spirituale, il discepolo impara a riconoscere i suoi «fratelli» e a pregare il «Padre di Tutto». Allora i due dialoganti invocano insieme «il dio invisibile cui ci si rivolge in silenzio». Scandendo le sette vocali che corrispondono alle sfere celesti, giunti al settimo cielo (simbolo di pietà secondo la legge divina) essi si scambiano un bacio; il potere della luce scende allora su di essi e ha luogo la prima visione dell'Ogdoade, alla quale, sia pure in modo incompleto, ha accesso non il solo Ermete ma anche il discepolo. Quest'ultimo rivolge allora al padre un inno, durante il quale ha luogo una seconda visione, più completa della precedente, nella quale egli vede l'Ogdoade, l'Enneade e Colui che crea in spirito. Allora egli saluta il padre col titolo di *Trismegisto*, promettendo inoltre il mantenimento del segreto e rivolgendo grazie a Dio, fine di Tutto, che gli ha permesso di conoscerlo e vederlo. Infine egli riprende a pronunciare le sette vocali concludendo la preghiera. Ermete gli ordina allora di scrivere ogni cosa a caratteri geroglifici su una stele, che andrà posta nel cortile aperto del tempio di Ermete a Diospolis, sotto una specifica costellazione. La stele sarà circondata da otto guardiani (i maschi con visi di rane, come le divinità autogeneranti dell'Ogdoade ad Ermopoli, le femmine con i volti di gatti, simboli solari).

Nella formula d'invocazione finale emerge una gerarchia celeste che custodisce gli scritti: il Non-Generato, l'Auto-Generante e il Generato, oltre ai Sette Ousiarchi (gli dei planetari pervasi dallo spirito demiurgico). Tale gerarchia appare anche nel racconto di Ippolito (II-III secolo d.C.) a proposito dei Perati, nonché nell'opera di Giamblico *I Misteri d'Egitto* (250-300 d.C.) e in altri scritti di Nag Hammadi come il *Vangelo degli Egiziani* (Nag Hammadi 3,54). Un paragone con l'esegesi di *Genesi* 1-8 in *Corpus Herm.* 1,1-18 rivela un complesso sincretismo in cui le tre entità suddette e i sette Ousiarchi sono identificati, rispettivamente, con il Creatore, con Adamo, con Seth e le sette generazioni intercorse tra quest'ultimo e Noè (Gn 5,1-29) nonché con le sette sfere celesti. Raggiungere l'Ogdoade significa allora non soltanto sfuggire all'Heimarmene planetaria e all'assoggettamento alla legge, ma anche riscoprire la somiglianza e la gloriosa condizione di Seth, il primo uomo creato a immagine e somiglianza di Adamo, l'Auto-Generato, creato a sua volta dal Dio Increato. Come Dio contempla se stesso nell'Auto-Generato, secondo il racconto di *Eugnosto il Beato* (Cod. 3,74-76 di Nag Hammadi), così il discepolo di Ermete è rigenerato per mezzo della visione di se stesso, che lo rende simile all'uomo primordiale. Tale retroterra giudaico della *palingenesia* ermetica è in forte contrasto con l'ambientazione egizia del dialogo.

La preghiera del Cod. 6,7 di Nag Hammadi, seguito di 6,6, conservata anche in altri contesti quali *Asclepius* 41 e il *Papyrus Mimaut*, si conclude con la formula: «Non appena la preghiera fu pronunciata, essi si scambiarono un bacio e andarono a mangiare il loro cibo, che era puro e senza sangue». Ci si può domandare, a questo punto, se esistesse qualche forma di fratellanza ermetica, considerato quanto sembra emergere con una certa chiarezza dai passi appena citati. Vi erano, inoltre, alcuni gnostici che, influenzati dal Giudaismo, invocavano Ermete Trismegisto e costituivano una comunità come quella descritta in *Corp. Herm.* 1,27-31, in cui si tenevano conviti comunitari con scambio di baci fraterni e procedure iniziatiche che portavano al mistero della rigenerazione come quello descritto in *Corp. Herm.* 13 e nel Cod. 6,6 di Nag Hammadi. Non andrebbe tuttavia trascurato il fatto che l'ermetismo filosofico ebbe origine prima che gli gnostici pensassero a richiamarsi ad esso e che continuò a svilupparsi indipendentemente dallo Gnosticismo stesso. Inoltre, le *Definizioni di Hermes per Asclepio*, collezione di definizioni filosofiche, servirono come fonte per *Corp. Herm.* 1, trattato gnostico, prima del 115 a.C. e, nel III secolo, per il *Logos Teleios*, di orientamento assai differente.

Sulla base di un confronto tra credenze religiose egizie, filosofia greca, Giudaismo e gnosi, gli scritti di Ermete Trismegisto non corrispondono a una singola dottrina e non rappresentano una «Bibbia» di qualche reli-

gione; piuttosto, essi riflettono le variegate correnti spirituali alessandrine nel corso dei primi tre secoli dell'era volgare. La loro relativa unità è dovuta essenzialmente al loro genere letterario, in cui le antiche fonti gnomiche restano riconoscibili anche quando la stessa frase è commentata diversamente nei vari trattati successivamente messi a confronto. Il fervore e la brillantezza dello stile hanno reso certi passi, specie le preghiere, autentiche testimonianze delle concezioni spirituali del tardo paganesimo.

BIBLIOGRAFIA

Testi. *Corpus Hermeticum*, I-IV, a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière (1945-1954; 2ª ed. Paris 1954-1960), da ritenersi preferibile a qualunque altra edizione, compresa, relativamente al testo, quella inglese di W. Scott (cur.), *Hermetica*, Oxford 1924-1936, interessante però per i commenti (anche se basata su correzioni testuali spesso arbitrarie).

Per i testi di Nag Hammadi (Codd. 6,6; 6,7 e 6,8) e per le *Definizioni di Hermes per Asclepio*, cfr. J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, I-II, Québec 1978-1982, che offre l'edizione critica dei tre trattati ermetici desunti dal Codice 6 di Nag Hammadi nonché dei loro paralleli greci e latini, di cui è prodotta una sinossi. L'edizione critica delle *Definizioni*, nel volume II dell'opera, essendo basata sulla branca più conservatrice della tradizione manoscritta, differisce molto dal testo armeno pubblicato da H. Manandian (con traduzione russa di S. Arevsatian), in «Banber Matenadrani», 3 (1956), pp. 287-314. Altri frammenti ermetici sono pubblicati sempre nel volume II del Mahé.

I suddetti tre trattati ermetici di Nag Hammadi sono disponibili anche in D.M. Parrott, *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979, edito in collaborazione con J. Brashler e altri studiosi dell'Ermetismo copto. Nel medesimo volume si trova anche una traduzione inglese di *Asclepius* 21-29 e di altri frammenti greci paralleli, a cura di G.W. McRae, che si basa sull'edizione di Nock. Il testo copto è eccellente e la traduzione accettabile, ma gli autori non hanno sempre tratto tutte le conseguenze dai paragoni con i contesti greci e latini. L'edizione di M. Krause e P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt 1971, infine, è non altrettanto soddisfacente.

I *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r sono stati pubblicati da H. Oellacher, *Papyrus- und Pergamentfragmente aus Wiener und Münchner Bestanden*, in *Miscellanea G. Galbiati*, Milano 1951, II, pp. 182-88. Una nuova edizione, con molte correzioni e commenti, è stata proposta da J.-P. Mahé, in *Mémorial A.-J. Festugière*, Genève 1984, pp. 51-64.

I frammenti ermetici siriaci sono disponibili nel volume IV del *Corpus Hermeticum* a cura di Nock-Festugière (2ª ed. 1960); e in S. Brock, *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers*, in «Orientalia Lovaniensia Periodica», 14 (1983), pp. 203-46; e *Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies*, in «Vigiliae Christianae», 38 (1984), pp. 77-90.

Su Ermetismo e scienze occulte, cfr. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1944, che contiene anche (pp. 384-99) un catalogo della letteratura ermetica in arabo a cura di Louis Massignon.

L'opera di traduzione di Eve A.E. Reymond, *From Ancient Egypyian Hermetic Writings*, II: *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in Fayyum*, Wien 1977, non pare avere una relazione diretta con lo studio dell'Ermetismo: si tratta invece di una collezione di scritti esoterici, in demotico, assai deteriorati e di ardua interpretazione (sono stati attentamente riveduti da W. Brunsch, in «Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes», 73, 1981, pp. 167-77).

Si veda inoltre *Index du Corpus Hermeticum* (a cura di L. Delatte et al.), Roma 1977; e *Index of Coptic Hermetica*, contenuto in Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, cit., II.

Studi. L'opera fondamentale resta A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1944-1954, benché, essendo incentrata soprattutto sull'Ellenismo, essa trascuri gli influssi egizi e giudaici. L'approccio eccessivamente razionalistico, inoltre, non penetra abbastanza a fondo nel contenuto mitologico dei testi e nelle intenzioni di essi. Analoga osservazione vale per l'altra opera dello stesso autore, *Hermétisme et mystique paienne*, Paris 1967 (trad. it. *Ermetismo e mistica pagana*, Genova 1991).

J. Doresse, *L'hermétisme égyptianisant*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, II, Paris 1972, pp. 430-97, prende in esame le principali testimonianze ermetiche (scritti di scienza occulta, scritti filosofici, materiale archeologico e iconografico) perseguendo soprattutto lo scopo di trovare connessioni tra la civiltà egizia e corrispondenti posizioni nell'ambito dello Gnosticismo e dell'Ermetismo filosofico. L'autore cerca di delineare le tappe della diffusione dell'Ermetismo nella Roma antica, in India e nel Medioevo, attraverso i legami con il mondo musulmano e quello occidentale. Anche la bibliografia è assai utile.

Per quanto riguarda l'ispirazione egizia, R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, Stuttgart 1966, è ancora affascinante ma da usare con prudenza; meglio sarebbe seguire le linee-guida tracciate da Ph. Derchain, *Sur l'autenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum*, in «Revue de l'histoire des religions», 161 (1962), pp. 174-98; e da Fr. Daumas, *Le fonds égyptien de l'hermétisme*, in J. Ries (cur.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain 1982, pp. 3-25.

Riguardo alle influenze giudaiche, cfr. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935, London 1964, ancora fondamentale per gli influssi esercitati dalla tradizione biblica greca. Ad esso va aggiunto B.A. Pearson, *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I*, in R. van den Broek e M.J. Vermaseren (curr.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 336-48. Utili anche i quattro saggi di M. Philonenko, *Le Poimandrés et la liturgie juive*, in Fr. Dunand e P. Lévêque (curr.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden 1975, pp. 204-11; *Une allusion de l'Asclepius au Livre d'Henoch*, in J. Neusner (cur.), *Christianity, Judaism and Others Greco-Roman Cults*, II: *Early Christianity*, Leiden 1975, pp. 161-63; *La plainte des ames dans la Korē Kosmou*, in *Proceedings of the International Colloquium of Gnosticism*, Stockholm 1977, pp. 153-56; e *Une utilisation du Shema dans le Poimandrès*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1979, pp. 369-72.

Riguardo alle relazioni dell'Ermetismo con la gnosi e le reli-

gioni misteriche, cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, 3ª ed. Göttingen 1964; e G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, con una profonda analisi del *Poimandres*. K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, rileva i caratteri dualistici nel trattato in questione, ma lo colloca in ambito gnostico. Egli considera il Cod. 6,6 di Nag Hammadi come un *mysterium*, ma ammette l'esistenza di comunità ermetiche. Infine, G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht 1955, descrive il processo di interiorizzazione o spiritualizzazione delle pratiche misteriche dell'Ermetismo.

Una storia commentata delle ricerche sull'Ermetismo è contenuta nel già citato lavoro di J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, I-II, pp. 3-43, in cui si cerca di condensare tutte le questioni poste da tal genere di letteratura.

JEAN-PIERRE MAHÉ

ERMETISMO. Vedi vol. 3.

EROE. Vedi vol. 1.

EROS. Dio greco dell'amore e del desiderio collegati alla sessualità (intesa in senso sia omosessuale, che eterosessuale). Il termine greco *eros* propriamente è un nome comune, con cui si indicano appunto tali realtà; ma poté subire un processo di personificazione ed essere considerato come se fosse un essere vivente indipendente dall'uomo a causa del suo insondabile e irresistibile potere sugli uomini (così come sugli animali e sugli dei). Si deve tuttavia guardare a questa evoluzione come un fenomeno piuttosto sofisticato, fondato in larga misura su fonti letterarie e, perciò, privo di radici nella religione popolare. A Tespi (in Beozia) Eros era venerato sotto forma di una pietra sacra, forse un menhir, ma non si può stabilire con certezza quanto antico fosse questo culto.

Non sembra documentata, peraltro, la presenza di culti in suo onore in un'epoca antecedente al periodo classico. Spesso veniva onorato nei ginnasi (centri sportivi), dove gli adolescenti erano oggetto costante di attrazione da parte degli anziani. Si diceva che gli Spartani e i Cretesi compissero sacrifici in onore di Eros prima di affrontare la battaglia, perché l'affetto personale che legava i soldati tra loro era giudicato un fattore importante sul piano militare. [Vedi *AGOGE*; e inoltre *OMOSESSUALITÀ*, vol. 3].

Nei poemi omerici Eros non viene citato come se fosse una divinità, ma la sua comparsa è abbastanza frequente nelle opere di altri poeti. Viene rappresentato con le fattezze di un bellissimo giovane oppure, in opere più tarde, con l'aspetto di un bambino o anche di un figlio oppure di un servitore di Afrodite, la dea che presiede all'unione sessuale. Egli è sportivo e malizioso: gioca in modo rude con gli uomini; scaglia le sue frecce al loro cuore (questo viene rappresentato per la prima volta nelle tragedie di Euripide, che visse tra il 480 e il 406 a.C.). Il modo in cui Eros è stato concepito dai poeti dà modo di dire di lui qualunque cosa risulti adatta per descrivere gli effetti che Eros produce. Può, per esempio, essere chiamato cieco, perché sceglie le sue vittime senza fare alcuna distinzione. Talvolta, nel corso V secolo a.C. e nei secoli successivi, i poeti parlano di molti *erotes*, che corrisponderebbero ai tanti diversi amori che sempre divampano nel cuore dell'uomo.

Le rappresentazioni artistiche di Eros risalgono al VI secolo a.C., ma diventano molto più frequenti durante il V secolo a.C. Di solito è raffigurato alato, mentre tiene in mano la lira e una ghirlanda, oggetti che richiamano alla mente i simposi, durante i quali Eros è sempre pronto ad agire. Spesso lo si trova a volteggiare sopra le scene che possono avere un risvolto amoroso. Nel IV secolo gli scultori Prassitele e Scopa lo raffigurarono in statue famose. (L'innamorata di Prassitele ne donò una al santuario di Tespi).

Eros aveva un significato speciale all'interno del mito cosmogonico. Esiodo (vissuto intorno al 730-700 a.C.) inserisce la sua nascita tra quelle delle prime divinità e molti poeti di epoca successiva riprendono ancora questa tematica.

Poiché infatti ritenevano che l'evoluzione del cosmo scaturisse da una riproduzione per via sessuale da parte delle divinità, Eros doveva essere necessario fin dall'inizio per dare un impulso al moto generativo. In una cosmogonia composta intorno al 500 a.C. e che in seguito è stata attribuita ad Orfeo, si dice che Eros (chiamato anche *Protogonos*, «primogenito», e *Phanes*, «manifesto») è nato da un uovo splendente creato dal Tempo; egli rese feconda la tenebra cosmica, da cui poi furono generati Cielo e Terra. Questo racconto presenta alcune affinità con certi aspetti della cosmogonia semitica, di quella iranica e di quella indiana.

Platone assegna ad Eros un altro ruolo altrettanto importante: quello di colui che desidera ardentemente quella bellezza che è capace di guidare l'anima in alto verso l'apprezzamento filosofico del bello ideale. Nella poesia e nell'arte del periodo ellenistico si possono rintracciare molte rappresentazioni dell'unione tra Eros e Psyche.

Sicuramente, però, la versione più conosciuta è quella della storia di Cupido e Psyche (il latino *Cupido* equivale al greco *Eros*) raccontata nelle *Metamorfosi* (o *Asino d'oro*) di Apuleio (II secolo d.C.).

BIBLIOGRAFIA

Due brevi dissertazioni contengono le principali informazioni su Eros, rispettivamente nella poesia e nell'arte: Fr. Lasserre, *La figure d'Eros dans la poésie greque*, Lausanne 1946; e W. Strobel, *Eros. Versuch einer Geschichte seiner bildlichen Darstellung*, Erlangen 1952. Per l'Eros orfico e le sue affinità, cfr. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (trad. it. *I poemi orfici*, Napoli 1993).

M.L. WEST

ESHMUN. Dio di origine fenicia, preposto alla guarigione e perciò successivamente identificato dai Greci e dai Romani con Asclepio, il dio protettore della medicina. Benché non fosse un dio importante, tuttavia Eshmun godette di una notevole popolarità, specialmente durante il periodo ellenistico. L'etimologia del suo nome è incerta.

Eshmun era venerato in un importante santuario a Berytos (l'attuale Beirut) e ciò spiega perché le monete ritrovate a Berytos e datate ai tempi dell'imperatore Eliogabalo (218-222 d.C.) presentassero sul verso la figura di Eshmun, di solito ritratto con un caduceo oppure con un seguito di serpenti. (I serpenti, infatti, da molto tempo erano considerati un simbolo di guarigione, addirittura dall'epoca sumerica). A Sidone il re Eshmunazar II («Eshmun ha salvato») intorno al 475 a.C. si vantò di aver fatto costruire «un tempio in onore di Eshmun sulla montagna, e di averlo fatto porre nell'alto cielo». Gli scavi archeologici che riportarono alla luce questo tempio furono condotti negli anni 1963 e 1964 e tra i reperti furono trovate alcune statue votive dedicate a Eshmun, che, a quanto pare, dovevano servire per impetrare la salute per i bambini malati.

Eshmun era venerato anche nelle colonie fenicie di Cipro, dove la reale popolarità del dio trova conferma nel frequente ricorrere di nomi personali il cui significato è «Eshmun è signore», oppure «Eshmun prospera», o ancora «servitore di Eshmun» e altre simili locuzioni. Eshmun fu identificato anche con il dio fenicio Melqart, che presiedeva alla vitalità propria della giovinezza.

A Cartagine, sull'acropoli di Birsa, sorgeva un tempio in onore di Eshmun il cui nome era unito a quello di Astarte, forse perché si voleva rappresentare un dio datore di vita composto di entrambi gli attributi e per questo sessualmente ambiguo. Alcune fonti greche ci conservano una tradizione secondo la quale Eshmun sarebbe stato ucciso quando era ancora nel fiore della giovinezza e sarebbe stato successivamente riportato in vita da Astronome (in fenicio: Ashtartnaama; cioè da Astart il Grazioso). Da Cartagine il culto di Eshmun si diffuse verso la Sardegna e il Mediterraneo occidentale.

In Grecia, oltre che con Asclepio, Eshmun era identificato anche con Apollo, in quanto dio della guarigione. L'appellativo di Ismenios, con cui qualche volta si indicava Apollo, e il nome di Ismenos, dato a un fiume a lui sacro che scorreva a Tebe, sono sicuramente derivati dal nome di Eshmun. Alcune altre testimonianze confermano invece una associazione di Eshmun con Adone, un altro dio che fu ucciso quando era ancora giovane.

Infine il sostantivo *eshmun*, usato al plurale, è attestato in Is 59,10, dove, considerato il contesto più generale in cui il termine è inserito, sembrerebbe utilizzato con l'accezione di «quelli che hanno una salute vigorosa»: «Tra gli *ashmannim* noi siamo simili a uomini morti».

BIBLIOGRAFIA

La fonte migliore da cui attingere per ricavare materiale sulla figura di Eshmun e in particolare per gli aspetti del sincretismo religioso tra il mondo fenicio e quello greco è M.C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study of West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1967. Su Eshmunazar, Sidone e il tempio che fu costruito in quel luogo, cfr. J.C.L. Gibson, *Phoenician Inscriptions*, Oxford 1982 (Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, 3).

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ESIODO. Esiodo (in greco *Hesiodos*, attivo intorno al 730-700 a.C.), fu uno dei più antichi poeti greci di cui si abbia qualche notizia. La prima delle sue due opere rimasteci, la *Teogonia*, risulta particolarmente interessante per gli studiosi della religione greca perché rappresenta un primo tentativo di enumerare tutte le divinità seguendo un criterio genealogico, ossia partendo dall'inizio del mondo e descrivendo le lotte per il potere che portarono alla sovranità di Zeus. La cosmogonia, dunque, ha avuto inizio con il Chaos («uno spazio spalancato»), la Terra ed Eros (il principio dell'amore sessuale, una condizione iniziale senza la quale non sarebbe possibile lo sviluppo di una genealogia). Il primo signore del mondo è Urano («cielo»), il quale si unisce alla Terra con una insistenza tale da impedire la nascita stessa dei suoi figli, i Titani; tale situazione avrà però fine quando Kronos, il più giovane dei suoi figli, riuscirà a castrare Urano. In un secondo momento, però, sarà Kronos che cercherà a sua volta di sopprimere i propri figli ingoiandoli; allora Zeus, il più giovane, viene salvato e riesce a far sì che Kronos rivomiti fuori anche gli al-

tri. Infine, dopo una guerra durata dieci anni, queste divinità più giovani sconfiggono i Titani e li consegnano al Tartaro sotterraneo, in modo che costoro non possano più svolgere un ruolo attivo nelle questioni del mondo.

Questo ampio racconto relativo alla successione delle diverse divinità regnanti appare collegato in modo evidente alle narrazioni mitiche note dalle più antiche fonti ittite e babilonesi. La genealogia di Esiodo, infatti, nomina circa trecento divinità. Ma oltre a entità cosmiche (Notte, Mare, fiumi e via di questo passo) e a divinità relative a un mito oppure a una qualche forma di culto, vengono ricordati anche concetti astratti personificati come la Lotta, l'Inganno, la Vittoria e la Morte. Nei secoli successivi a Esiodo emersero numerose forme alternative di teogonia, ma sicuramente quella esiodea rimane di gran lunga la più diffusa.

L'altro poema di Esiodo, *Le opere e i giorni*, è un compendio di consigli morali e pratici. In questo testo Zeus viene raffigurato come una divinità in grado di vedere tutto e paladina della giustizia, che premia l'onestà e l'industriosità, ma punisce l'ingiustizia.

A Esiodo era attribuito anche un poema che in realtà risale soltanto al VI secolo a.C., il *Catalogo delle donne*, in cui sono presentate le genealogie eroiche derivate dalle unioni tra dei e donne mortali. Anche quest'opera godette di una sorte simile a quella della *Teogonia*, ma di essa sono rimasti soltanto frammenti.

BIBLIOGRAFIA

Il pensiero teologico di Esiodo è stato studiato con attenzione e sensibilità da Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca/N.Y. 1949. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford 1975, dedica a Esiodo un capitolo in cui si denota una brillante intuizione. Per un'ampia informazione sul tema delle genealogie divine e sul retroterra di matrice orientale che soggiace al «mito della successione», cfr. M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966. Per una presentazione degli altri poemi di Esiodo, cfr. Id., *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978; e Id., *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985.

M.L. WEST

ESTIA. Vedi *HESTIA*.

ETRUSCHI, RELIGIONE DEGLI. Nel periodo compreso tra l'VIII e il IV secolo a.C., gli abitanti dell'Etruria, una regione che corrisponde più o meno all'attuale Toscana e a parte dell'Umbria, raggiunsero il più elevato livello di civiltà mai toccato nella penisola italica prima della nascita di Roma. Nei tempi antichi si riteneva che gli Etruschi fossero la popolazione maggiormente legata, rispetto a qualsiasi altro popolo, alle proprie credenze religiose e la più competente nelle regole connesse alle cerimonie di culto. Ancora oggi, sulla scorta di quanto emerge dalle diverse fonti di informazione disponibili per lo studio della religione etrusca, l'impressione non è sostanzialmente mutata.

Le fonti di informazione. Le fonti dirette sono di natura letteraria, epigrafica e archeologica. Fino a noi però è giunto soltanto un testo letterario. Scoperto su una mummia egizia che oggi si trova al museo di Zagabria, si tratta di una striscia di tessuto di lino lunga circa quattordici metri, sulla quale è riportato un lungo calendario liturgico. Senza dubbio tale testo contiene una descrizione delle cerimonie che si dovevano svolgere nei diversi giorni dell'anno in onore delle varie divinità. Ancora oggi, tuttavia, risulta estremamente problematico fornire un'interpretazione corretta della lingua etrusca e, di conseguenza, nella maggior parte dei casi le fatiche degli studiosi non sono riuscite a individuare il significato preciso di questo testo che si è miracolosamente conservato. Questa medesima situazione si ripete anche per i testi religiosi contenuti nelle epigrafi, di varia lunghezza, di cui un esempio è costituito dal testo inciso sulla famosa Tegola di Capua. Vale comunque la pena di segnalare l'importanza della scoperta, avvenuta nel 1964 a Pyrgi, porto dell'antica Cere, di tre lamine d'oro: le prime due riportano alcune iscrizioni in lingua etrusca, mentre la terza un testo in lingua cartaginese. Non si può propriamente parlare, in questo caso, di documenti bilingui, ma piuttosto di testi paralleli che dimostrano l'assimilazione di contenuti religiosi particolarmente importanti. Nel 500 a.C. il sovrano di Cere si dichiarò seguace di Astarte, la grande dea di origine fenicio-punica e, allo stesso tempo, anche discepolo di Uni, la divinità guardiana degli Etruschi (dal momento che per lui si trattava della stessa dea, che portava però nomi diversi); Uni era, a sua volta, omologa della dea greca Hera e della romana Giunone.

I dati raccolti dalle testimonianze archeologiche che ci forniscono informazioni sulla vita religiosa degli Etruschi sono in realtà estremamente numerosi e vari. Provengono tanto da scoperte fortuite, quanto da scavi organizzati nelle città e nelle necropoli etrusche, sia nella stessa Toscana che nella pianura del Po, nel Lazio e in Campania. Nelle aree urbane sono venuti alla luce molti resti di edifici sacri, di templi e di altari caratterizzati da uno stile architettonico ricco e decorativo e ancora oggi si hanno continuamente notizie di nuovi ritrovamenti. Anche le necropoli, sparse per vaste aree, continuano a restituirci i loro tesori. L'architettura del-

le tombe, la cui costruzione spesso assomiglia a quella di una stanza delle case in cui abitavano quando erano ancora vivi; le pitture che decorano le pareti e i soffitti delle tombe di molte località dell'Etruria meridionale; le sculture; i rilievi; e infine le testimonianze delle arti minori di ogni genere che le tombe contengono: tutti questi sono elementi preziosi che ci permettono di conoscere sempre meglio quale fosse la vita del popolo etrusco e, in particolare, quali fossero le sue usanze religiose. Considerato da questo punto di vista, il nostro studio è però ben lontano dall'essere completo.

Bisogna infine ricordare l'enorme importanza delle fonti letterarie indirette. Tali fonti sono costituite da molti scritti di autori greci e latini che in varie epoche rivolsero la loro attenzione all'uno oppure all'altro aspetto della religione della Toscana antica. A dire il vero, i testi molto spesso risultano posteriori di parecchi secoli rispetto alle realtà che descrivono. Ma non c'è nulla nella memoria degli uomini che sia meno tenace dei ricordi relativi a importanti tradizioni religiose. Gli Etruschi che vivevano ormai nel cuore del mondo romano tra la fine dell'età repubblicana e l'inizio di quella imperiale, infatti, mantenevano ancora vivo nella loro mente il ricordo di quelle regole e di quelle dottrine che appartenevano alla nazione di cui si sentivano di fare ancora orgogliosamente parte. Inoltre avevano a loro disposizione i libri sacri etruschi: questi, benché risalissero a un'epoca molto più antica, tuttavia potevano essere tradotti senza alcuna difficoltà in latino e quindi restare accessibili a tutti. Tale fu la sorte che toccò a Cecina e a Lucio Tarquinio Prisco. Perciò gli autori latini e greci delle epoche successive poterono a loro volta attingere a queste trasposizioni fedeli di opere antichissime che, grazie a questa pratica, poterono sopravvivere ancora per molto tempo, quando ormai la stessa Etruria era andata completamente distrutta.

Rivelazione etrusca e dottrina religiosa. Se gli antichi dimostrarono già un così grande interesse per lo studio della religione di un popolo che ormai da molto tempo aveva perduto la sua indipendenza, probabilmente questo avvenne perché avvertivano il desiderio di confrontarsi con un mondo fatto di idee e di credenze molto distanti dalle loro. Il politeismo che contraddistingue il mondo greco e quello romano non ammetteva la possibilità di una rivelazione proposta agli uomini da divinità in funzione di profeti. La religione etrusca, al contrario, si fondava sopra una rivelazione; e un profeta, Tagete, presumibilmente insegnò i principii e le regole a una folla che si era raccolta intorno a lui, attirata dalla sua apparizione straordinaria dal solco di un campo arato, nei pressi di Tarquinia. Cicerone narra questa storia nel suo trattato *De divinatione* (2,23). Tagete aveva il corpo e il volto di un bambino, ma i capelli grigi e la sapienza di un anziano. Forse era figlio dello stesso Juppiter, ossia del suo corrispondente etrusco, Tinia. Dopo aver rivelato le regole per ottenere la sapienza e la religione, comunque, Tagete scomparve per sempre.

Secondo una tradizione diversa, invece, la più antica rivelazione fu dovuta in parte a una profetessa o sibilla il cui nome era Begoia oppure Begoé. Naturalmente la trascrizione dei nomi etruschi in latino o in greco rimane soggetta a molte incertezze (analogamente a quanto avviene quando nomi greci e latini vengono traslitterati in lingua etrusca). Anche Begoia, dunque, portò un messaggio divino e lo rivelò a un etrusco da lei prescelto, un uomo chiamato Arruns Velthumnus, nativo di Chiusi. Una caratteristica che contraddistingueva le grandi città etrusche era costituita proprio da queste narrazioni leggendarie, così disparate, riguardanti la presenza di contatti tra il mondo umano e quello divino, per il tramite di un intermediario inviato dal cielo.

I libri di Tagete che contengono i principii della religione etrusca mantennero la loro fama fino all'epoca dell'Impero romano. I libri di Begoia custodivano «le decisioni prese da Juppiter e dalla Giustizia» e si occupavano dell'arte della *fulguratura*, ossia la capacità di interpretare e anche di attirare i fulmini. I suoi libri, verosimilmente, insegnavano anche le regole sulla base delle quali si dovevano eseguire le divisioni e fissare i confini tra i terreni. Gli Etruschi assegnavano grandissima importanza alla inviolabilità delle proprietà e dei confini. L'abilità tecnica da loro dimostrata nella misurazione della terra passò in seguito nelle mani dei Romani, i quali la applicarono dapprima in Italia e successivamente nelle varie regioni del mondo sulle quali estesero il loro dominio.

La *Etrusca disciplina*, ovvero la dottrina religiosa degli Etruschi, si presentava pertanto come una raccolta di norme, dettate da qualche messaggero divino, per un popolo il cui atteggiamento verso il sacro si presenta, secondo me, senza confronti nell'antichità classica. Tanto in Grecia quanto a Roma, infatti, venne istituita e ricercata costantemente una forma di dialogo tra il mondo divino e quello umano. In Etruria, invece, gli uomini che venivano assaliti dalla paura rimanevano apparentemente tranquilli e ascoltavano con timore e rispetto le parole che gli dei rivolgevano loro. Dobbiamo guardare al Vicino Oriente antico per trovare situazioni analoghe, che possano avere lo stesso valore. In Occidente, invece, sotto questo punto di vista, ma anche per altri aspetti, l'Etruria costituisce un'assoluta eccezione.

Secondo gli antichi, i libri sacri degli Etruschi erano suddivisi in tre gruppi. Il primo riguardava l'aruspicina, più precisamente l'arte di studiare e di interpretare le viscere delle vittime per ricavarne ammonimenti e

presagi per il futuro. Da veri specialisti, i sacerdoti applicarono questa tecnica di divinazione con una sapienza impareggiabile e si guadagnarono in questa maniera il titolo di aruspici. Seppero sviluppare quest'arte dell'esegesi tanto quanto lo aveva fatto a suo tempo un sacerdote babilonese, il *baru*, attivo nel III millennio a.C. Ogni particolare osservazione anatomica poteva dare luogo a un avvertimento oppure a una predizione straordinaria.

Molti modelli di terracotta rinvenuti in diverse regioni del Vicino Oriente antico rappresentano le viscere di pecore sacrificali e contengono iscrizioni che illustrano quali predizioni sarebbero risultate dall'osservazione della disposizione delle interiora. Circa un secolo fa venne rinvenuto in Etruria un modello in bronzo massiccio, a sud di Piacenza, che rappresenta verosimilmente un fegato di pecora e porta indicate le numerose divinità che occupano, per così dire, le sue varie sezioni. Alla data attuale, questo è l'unico oggetto di questo tipo conosciuto al mondo e illustra in maniera sorprendente quale doveva essere il principio più importante su cui si fondava tutta la divinazione e in particolare quella degli Etruschi: si tratta, cioè, di uno strettissimo rapporto di dipendenza tra le diverse parti del mondo. La fede degli Etruschi non deve essere messa in discussione: nel momento in cui si celebra il sacrificio, il fegato della vittima è simile a uno specchio dell'universo e pertanto l'esistenza di questo parallelismo così stretto gli conferiva un valore estremamente istruttivo.

Il secondo gruppo di libri trattava invece dei lampi, delle folgori, della loro origine, del loro valore e significato. Quanto fosse importante questa forma di divinazione fondata sull'osservazione delle folgori viene opportunamente messo in luce da autori antichi, quali Plinio il Vecchio e Seneca, i quali in alcuni passi ormai famosi delle loro opere ci tramandarono gli aspetti originali su cui si fondava l'interpretazione etrusca. Questa, infatti, non conosce riscontri da nessuna altra parte e senza dubbio trova la sua spiegazione nella frequenza e nella violenza delle tempeste e dei lampi di una regione vulcanica come la Toscana.

Il terzo gruppo di libri, chiamati *libri rituales*, presentava infine un vasto campo di applicazione e spiegava nel dettaglio i rituali assai diversi che riguardavano la vita degli uomini e degli Stati. Tra questi erano compresi anche i *libri Acheruntici* («libri dell'Acheronte») o libri dei morti, e gli *ostentaria*, riassunti di regole relative all'interpretazione e all'espiazione dei prodigi.

Le divinità del pantheon etrusco, i templi e le tombe. Definire quali siano i contorni del pantheon etrusco risulta un'impresa problematica, perché questo assume caratteristiche molto diversificate, se dobbiamo dare credito alle fonti e ai documenti archeologici a nostra disposizione. Un consiglio di divinità, anonimo e misterioso, doveva dare il suo consenso a Juppiter-Tinia prima che questi lanciasse le sue saette più potenti, che avrebbero colpito e distrutto città e Stati. A un livello più basso rispetto a questi poteri segreti incontriamo tutta una serie di divinità. Alcune portano nomi che non si trovano in nessun modo attestati altrove: è il caso di Turan, la dea dell'amore, omologa di Afrodite e di Venere. Altre, invece, hanno nomi che sono stati presi in prestito dalle divinità greche: per esempio *Aplu*, che deriva da *Apollo*, e *Artumes*, che proviene da *Artemis*. Infine sono presenti altre divinità che portano un nome derivato dalle lingue italiche, come *Ani*, da *Janus*; *Selvans*, da *Silvanus*; e, infine, *Maris*, da *Mars*. Tutto ciò farebbe pensare, di conseguenza, che, in contrasto con il solido *corpus* della dottrina etrusca riguardante le diverse specializzazioni della mantica, il mondo degli dei e degli eroi degli Etruschi dimostrasse una grande plasticità e potesse facilmente essere reso simile alle divinità dei paesi stranieri, in particolare della Grecia. La lamine d'oro di Pyrgi, di cui si è già parlato sopra, dimostrano, infatti, che intorno al 500 a.C. poté effettivamente accadere che una dea etrusca subisse un simile processo di assimilazione a una importante divinità di origine semitica.

È difficile per noi comprendere che cosa spingesse gli Etruschi a costituire questi raggruppamenti di dei. Molte fonti letterarie o archeologiche, comunque, dimostrano in modo incontestabile che l'Etruria tendeva a formare delle triadi divine. La più famosa tra queste è la Triade Capitolina, costituita da Giove, Giunone e Minerva, i cui nomi non sono altro che traduzioni di Tinia, Uni e Menerva. Il tempio che la dinastia dei Tarquini fece costruire, spendendo ingenti capitali, fu dedicato a questa triade; in seguito divenne il centro religioso di Roma e poi dell'intero mondo romano. Secondo la tradizione, tutte le nuove città etrusche che, dopo aver ottenuto la sicurezza di buoni auspici, venivano tracciate seguendo la forma di una scacchiera e rispettando le ferree regole per l'orientamento del cardine, tutte queste dovevano includere al loro interno un tempio tripartito, detto anche Campidoglio. Questo tempio doveva essere collocato nell'area settentrionale della città, di modo che gli dei principali potessero mantenere sotto la loro sorveglianza e protezione tutto lo spazio urbano.

Il ruolo fondamentale che gli Etruschi attribuivano al culto funerario indica quale fosse l'importanza che essi attribuivano al destino dei defunti nell'aldilà. I *libri fatales*, che per noi sono completamente perduti, spiegavano quale doveva essere il destino degli uomini e illustravano una dottrina particolare riguardante i *saecula* («secoli»). In questi libri si trovavano fissati i termini

che gli dei stabiliscono per la vita di ciascun uomo e di ogni Stato, un termine cui non si può sfuggire. I *libri Acheruntici*, invece, si soffermavano sul passaggio attraverso la morte, e indicavano in maniera chiara quali fossero i riti che consentivano l'accesso all'immortalità.

Studiosi e turisti da sempre rimangono colpiti dalla cura estrema con cui gli Etruschi arredavano le dimore dei defunti. A queste, infatti, accordavano un'importanza per nulla inferiore a tutti gli altri aspetti del culto funerario. Secondo gli Etruschi, soltanto il vino delle libazioni e il sangue dei sacrifici avrebbero potuto restituire ai defunti qualche cosa di quella vita che essi avevano perduto. Gli affreschi che ricoprono le pareti delle camere funerarie dell'Etruria meridionale contribuiscono a ricostruire per i defunti lo schema della loro vita sulla terra.

Ma, con il passare dei secoli, il modo di decorare le tombe subì numerosi cambiamenti. Dal momento in cui venne meno il potere degli Etruschi, infatti, apparvero con sempre maggiore frequenza le figure di demoni dalle facce spaventose, come Charum e Tuchulcha, e, di conseguenza, il modo di concepire il mondo dei defunti si fece più cupo e più minaccioso.

Alla fine della sua storia, perciò, la religione degli Etruschi si tinse di colori foschi, come se l'applicazione rigorosa di tutti i suoi rituali necessari, condotta da un clero di provetti specialisti, non fosse sufficiente per allontanare il giudizio implacabile del destino. Eppure, il prestigio degli aruspici non scomparve insieme all'indipendenza dell'Etruria. L'imperatore Claudio, nel 47 d.C., riorganizzò il loro ordine, e la loro fama come taumaturghi durò quanto l'Impero romano stesso. Ancora nel 408 d.C., gli aruspici pretendevano di saper far discendere i fulmini sulle orde dei Barbari guidati dal re visigoto Alarico. Costituisce un destino straordinario, per il prestigio di questi sacerdoti, riuscire a sopravvivere alla scomparsa del proprio popolo. Dall'inizio fino alla fine della sua storia, infatti, l'Italia antica, nonostante alcuni fraintendimenti, ha dimostrato di nutrire una certa fiducia nel sacerdozio etrusco.

BIBLIOGRAFIA

R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique. Grèce, Étrurie et Rome*, Paris 1963 (trad. it. *Prodigi e divinazione del mondo antico*, Milano 1978).

R. Bloch et al., *Recherches sur les religions de l'Italie antique. Interpretatio*, Genève 1976 (spec. pp. 1-45).

A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, 1889, rist. New York 1975.

AA.VV., *Die Göttin von Pyrgi* (Atti di un colloquio internazionale organizzato dall'Istituto di Studi Etruschi ed Italici a Tübingen, gennaio 1979), Firenze 1981.

M. Grant, *The Etruscans*, New York 1981 (trad. it. *La città e i metalli. Società e cultura degli Etruschi*, Firenze 1982).

A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris 1948.

J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris 1961 (trad. it. *La vita quotidiana degli Etruschi*, Milano 1967, 2ª ed.).

M. Pallottino, *Saggi di antichità*, I-III, Roma 1979.

A.J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975.

E. Richardson, *The Etruscans. Their Art and Civilization*, Chicago 1964.

C.O. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, I-III, Göteborg 1906-1909.

RAYMOND BLOCH

EUCLIDE. Fu un matematico greco (vissuto intorno al 300 a.C.). Quando Platone descrive che cosa sia la matematica, ne parla nei termini di una disciplina capace di sollevare lo sguardo dell'uomo dal divenire del mondo sensibile fino all'Essere di quello intelligibile. Di conseguenza, l'importante valore che va riconosciuto alla matematica consiste proprio nel disporre la mente all'apprendimento di concetti astratti. Perciò, dopo la morte di Platone, tra i suoi discepoli lo studio della geometria godette di particolare fortuna. Uno dei pochi dati in nostro possesso sulla vita di Euclide, infatti, riguarda proprio il fatto che egli studiò sotto la direzione dei discepoli di Platone. In seguito fu il promotore di una grande scuola di matematica ad Alessandria d'Egitto. Scrisse anche diverse opere sulla matematica, sull'ottica e sull'astronomia.

Si può giustamente dire che gli *Elementi* di Euclide sono l'opera che ha esercitato l'influenza più rilevante su tutti i trattati matematici delle epoche successive. Nonostante fossero già stati scritti altri testi intitolati *Elementi* prima di quello di Euclide, tuttavia quest'opera seppe riorganizzare e completare le osservazioni contenute nei trattati precedenti, di cui, peraltro, abbiamo notizia soltanto attraverso citazioni indirette. «Come le lettere (in greco: *stoicheia*, «elementi») dell'alfabeto stanno al linguaggio, così gli *Elementi* di Euclide stanno alla matematica», scrisse il neoplatonico Proclo nel V secolo d.C. L'analogia è calzante. In tredici libri Euclide spazia dalle definizioni e dalle ipotesi più elementari relative ai punti, alle linee e agli angoli fino alla geometria solida e discute anche la teoria delle proporzioni delle grandezze, la teoria dei numeri e l'algebra geometrica. Il suo modo di procedere rappresentò un compendio del metodo assiomatico-deduttivo e divenne un paradigma per il ragionamento sia filosofico che scientifico. Anche le opere più importanti della storia dell'astronomia riprendono gli *Elementi*: l'*Almagesto* di Tolomeo (composto intorno al 150 d.C.), il *De revolutionibus* di Copernico (1543) e i

Principia di Newton (1686). Non c'è esempio più grande dell'influenza che Euclide poté esercitare sulla filosofia di quanto si trova nell'*Etica* di Spinoza (1675), in cui viene scrupolosamente riprodotto il metodo adottato da Euclide per le definizioni, per gli assiomi e per le proposizioni.

Gli *Elementi* furono considerati una chiara introduzione alla matematica già nell'epoca ellenistica. Tradotti in arabo nel IX secolo e in latino nel XIII secolo, divennero il fondamento su cui poggiò la matematica nel mondo islamico, nel Medioevo e nel Rinascimento. Rappresentarono il modello in base al quale organizzare tutte le conoscenze matematiche fino al XX secolo. Gli *Elementi* non furono tradotti in sanscrito prima degli anni intorno al 1720, anche se non mancano testimonianze che attestano già in epoca anteriore una certa conoscenza, sia pure generale, dell'opera. È possibile che i Cinesi abbiano ricevuto informazioni su Euclide già nel corso del XIII secolo, ma questa eventuale conoscenza non apportò alcuna influenza sullo sviluppo dello studio della matematica in Cina fino al 1607. In quell'anno, infatti, il gesuita Matteo Ricci intraprese una traduzione, che venne molto elogiata in seguito, dei primi sei libri degli *Elementi*; fatto questo che rientrava nel quadro di una precisa strategia missionaria predisposta dai gesuiti per penetrare in Cina. Il fatto che gli *Elementi* di Euclide siano stati adottati come *il* libro di testo di matematica per antonomasia addirittura per millenni costituisce il motivo su cui si fonda l'affermazione, spesso ripetuta, che, secondi solamente alla Bibbia, gli *Elementi* sono l'opera che ha goduto della più ampia diffusione nel corso della storia dell'umanità.

Si può cogliere l'importanza della figura di Euclide in una prospettiva religiosa considerando due diversi punti di vista. In primo luogo, Euclide portò a compimento quel valore che già Platone aveva riconosciuto alla matematica.

Il capolavoro di Euclide rimane quale testimonianza imperitura della capacità che l'uomo ha di costruire un sistema che sia chiaramente comprensibile con l'intelligenza, che sia fondato su rapporti logici, e, infine, che sia in grado di essere applicato anche al mondo fisico, pur senza essere derivato direttamente da questo. Euclide dimostra con brillante concisione che la ragione può servirsi con successo di oggetti astratti che siano comprensibili soltanto con l'intelletto, quali sono i punti, le linee e i triangoli e grazie a questi scoprire nuove e inattese verità.

Un esercizio di tal genere libera la mente dalle apparenze dei sensi e la introduce nel regno intellettuale a cui si riferiva Platone quando parlava del regno dell'Essere. Nel Neoplatonismo tale esercizio si rivestì di un supremo valore spirituale. Agostino di Ippona, per esempio, nei *Soliloquia* (386), composti l'anno prima di ricevere il battesimo, considerava la matematica una forma di preparazione all'ascesa dell'anima verso Dio. La mente, infatti, dopo avere percepito le verità necessarie attraverso lo studio della matematica, si trova finalmente predisposta a ricercare la verità eterna, quella divina.

Dopo avere assaporato la dolcezza e lo splendore della verità nella matematica e nelle arti liberali, la mente ricerca alacremente il divino. Circa mille anni più tardi, il mistico cristiano Nicola Cusano, nella sua *De docta ignorantia* (1440), affermò che l'approccio più adatto per conoscere le realtà divine consiste nel valersi di simboli. Perciò fa ampio ricorso a immagini matematiche, in virtù della loro «certezza indistruttibile» (libro I, capitolo 11).

In secondo luogo, la geometria di Euclide contiene una definizione implicita della natura dello spazio che è rimasta valida per tutte le civiltà occidentali fino al XIX secolo. Il fatto che «esista una sola linea retta che passa per due punti determinati» (il primo postulato di Euclide) può essere anche considerata una affermazione che riguarda un certo modo di concepire lo spazio, che, appunto, rende veritiera questa dichiarazione. Le modalità secondo le quali viene concepito lo spazio non sono scevre di ripercussioni religiose, perché implicano questioni di orientamento.

Isaac Newton (1642-1727) reificò lo spazio euclideo nella sua fisica. Identificò lo spazio assoluto e il tempo assoluto, che insieme costituiscono lo schema ultimo di riferimento per i fenomeni cosmici, con l'ubiquità e l'eternità di Dio. Il quinto postulato di Euclide indicava in quali condizioni le linee rette si possono intersecare e, di conseguenza, quando invece sono parallele. A suo perenne merito va sottolineato che Euclide presentò tali condizioni come semplici ipotesi. Per millenni i matematici tentarono senza successo di dimostrarle. Ma, poiché i postulati erano presentati soltanto come ipotesi, ne consegue che era possibile prospettare altre condizioni. Perciò, nel corso del XIX secolo, Nikolaj Lobacevskij, Farkas Bólyai e Bernhard Riemann si prefissero di sviluppare una forma di geometria non euclidea. Questi nuovi sviluppi risultarono cruciali per l'elaborazione della teoria di Einstein sulla relatività, sia ristretta che generale (1905, 1913), e, di conseguenza, sono di vitale importanza anche per le modalità con cui noi attualmente concepiamo il cosmo, secondo le quali una linea retta non può passare per due punti. La conclusione che spazio e tempo sono inseparabili nella teoria matematica e in quella fisica del XIX e del XX secolo deve la sua esistenza alla forza della tradizione euclidea.

BIBLIOGRAFIA

Una traduzione italiana degli *Elementi* si trova in A. Frajese e L. Maccioni (curr.), Torino 1970. Per una spiegazione delle teorie di Euclide e delle sue scoperte e anche della storia degli *Elementi*, con bibliografie complete, cfr. I. Bulmer-Thomas, *Euclide*, in Ch. Coulston Gillispie (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1970-1980; e J. Murdoch, *Euclid. Transmission of the 'Elements'*, in *Ibidem*. Una discussione sugli antecedenti storici e filosofici di Euclide, che illustra come i suoi metodi integrassero insieme sviluppi platonici e aristotelici nella filosofia della matematica, è fornita in E.A. Maziarz e Th. Greenwood, *Greek Mathematical Philosophy*, New York 1968. Per l'importanza della matematica nell'educazione del filosofo, invece, cfr. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, 2ª ed. Berlin 1934-1936 (trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1936, rist. 1970).

MICHAEL A. KERZE

EVANS, ARTHUR. Archeologo inglese vissuto tra il 1851 e il 1941, che riportò alla luce le rovine di Cnosso, a Creta, centro di una civiltà antica da lui chiamata Minoica. Figlio di Sir John Evans, un ricco erudito dell'epoca vittoriana nonché attivo archeologo dilettante, nel 1899 Arthur Evans diede inizio a quella sua impresa di Cnosso che lo avrebbe reso famoso e per la quale sarebbe stato nominato baronetto nel 1911.

Mentre andava alla ricerca di testimonianze di un antico sistema di scrittura, Evans scoprì già durante la sua prima settimana di scavo una tavoletta d'argilla recante alcune incisioni e ben presto ne accumulò tante da formarsi un archivio notevole, al cui interno si distinguevano testi composti in due diverse scritture sillabiche, ora conosciute con il nome rispettivamente di Lineare A e Lineare B. (Il secondo sistema di scrittura sarà successivamente interpretato, nel 1953, come una forma antica di greco da Michael Ventris e John Chadwick). I tesori del palazzo di Cnosso, che Evans attribuì al leggendario re Minosse, comprendevano anche molti oggetti che, a suo giudizio, dovevano avere un profondo significato religioso.

Nel palazzo, una costruzione di grandi dimensioni e caratterizzata da una pianta complessa, alcune immagini di corna di toro, il motivo dell'ascia bipenne e la raffigurazione di giovani uomini e donne che compivano imprese acrobatiche con dei tori offrivano accattivanti paralleli con la leggenda greca: se dunque *labrys* significa «ascia», allora il termine *labyrinthos* dovrebbe indicare «il luogo dell'ascia», dove, secondo la leggenda, ogni anno Atene inviava sette ragazzi e altrettante ragazze perché affrontassero il Minotauro. Evans ritenne che l'ascia bipenne fosse un simbolo, oppure forse un segno della presenza dello Zeus cretese, una divinità piuttosto diversa rispetto a quel dio del cielo venerato dai popoli indoeuropei e che portava lo stesso nome. Lo Zeus cretese moriva e rinasceva all'interno di un ciclo annuale. Ma importante nella religione minoica era anche la considerazione degli alberi e dei pilastri come oggetti di culto, un tema questo di cui Evans si occupò in alcune opere pubblicate nel 1901, nei primi giorni dello scavo, e nel 1921-1936.

Evans affrontò quelle difficoltà che solitamente si incontrano quando si cerca di interpretare il significato di oggetti religiosi senza avere la possibilità di un confronto con testimonianze scritte. (Le tavolette in Lineare B, infatti, proprio perché sono soltanto registrazioni di pagamenti di tributi e cataloghi di provviste, hanno offerto ben pochi contributi significativi). Seguendo le tendenze proprie della sua epoca, Evans fece sue le istanze dell'evoluzionismo e del comparatismo, e si avvicinò al folclore e alle usanze delle altre culture. Diversi sono i giudizi che si possono esprimere sulle sue interpretazioni, ma nell'ambito della religione greca, come in altri settori degli studi classici, la sua importanza è legata all'abbondanza di materiale che egli scavò e pubblicò con assiduità.

BIBLIOGRAFIA

Le convinzioni che Evans espresse sulla religione minoica e su quella micenea si trovano riassunte in A. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, London 1901; e in *The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries*, London 1931. Quest'ultima opera, in realtà, è una lezione su Frazer tenuta da Evans all'Università di Cambridge. Il resoconto completo dello scavo di Cnosso, invece, è contenuto in *The Palace of Minos*, I-IV, London 1921-1936.

A.W.H. ADKINS

EVEMERISMO. Vedi *APOTEOSI*.

FASTI. I *fasti* (espressione abbreviata da *fasti dies*, «giorni autorizzati») costituivano il calendario degli antichi Romani; dipinti su una superficie imbiancata oppure incisi nel marmo, i *fasti* rendevano pubbliche diverse informazioni particolari. Il carattere delle notizie contenute e il numero delle persone interessate a queste comunicazioni potevano variare; tuttavia, indipendentemente dal fatto che potessero riguardare tutto il popolo romano oppure soltanto un gruppo più limitato, per esempio un collegio di sacerdoti oppure di artigiani, i *fasti* dovevano obbligatoriamente essere esposti in un luogo pubblico (oppure, in un periodo più arcaico, dovevano essere letti ad alta voce in pubblico). Su di essi si trovavano elencati gli aspetti e le feste ricorrenti più importanti legati alla vita religiosa, ma anche i nomi dei magistrati eponimi (quelli che davano il proprio nome all'anno in cui erano stati in carica) e il nome di coloro di cui si celebrava un trionfo.

Nel loro complesso, i *fasti* erano avvertiti dal popolo romano come un elemento di natura religiosa e per questo motivo la loro determinazione era affidata al collegio dei pontefici (ovvero ai sacerdoti più importanti), anche se in una certa epoca questo collegio perse il suo monopolio sulla conoscenza esoterica su cui, appunto, si fondavano i *fasti*.

I *fasti* dell'anno liturgico avrebbero stabilito e quindi proclamato quali sarebbero state le date delle feste pubbliche più importanti e avrebbero fissato anche la natura propria per i vari giorni: un giorno *fastus* sarebbe stato un giorno in cui i cittadini avrebbero potuto fare causa in tribunale e in cui le loro attività profane avrebbero goduto di un fondamento mistico particolare, che era invece assente nei giorni che erano stati proclamati *nefasti*; in un giorno dichiarato *comitialis*, invece, si sarebbero potuti riunire i *comitia*, l'assemblea dei Romani; e così via.

Analogamente, i *fasti* consolari e pretorii riproducevano l'elenco dei nomi di quanti ricoprivano quelle cariche più alte e fornivano perciò dei punti di riferimento anche per stabilire una cronologia, perché nella vita quotidiana gli anni non erano associati a una data numerica, ma ai nomi dei consoli in carica durante quell'anno (oppure, in un collegio, al nome del presidente, *magister*); nei casi dubbi, era comunque possibile consultare gli elenchi pubblici. Infine vanno ricordati anche i *fasti* trionfali che registravano le prove della *felicitas* («felicità, prosperità») dello Stato romano e rendevano testimonianza della *pax deorum* («favore degli dei»); questi, dunque, offrivano, in un certo senso, una compensazione positiva agli *annales maximi* («cronache del più importante sommo sacerdote»), i quali, a quanto pare, tenevano conto non soltanto delle magistrature, ma anche dei prodigi e di altri fatti inquietanti. La pubblicazione dei *fasti* trionfali e degli elenchi delle catastrofi consentiva allo Stato romano di esercitare una sorta di controllo sui rapporti intercorrenti tra la città e le sue divinità e, di conseguenza, di verificare la sua storia. In scala più ridotta, anche in un collegio di sacerdoti, per esempio, si poteva trovare questa stessa serie di informazioni: un elenco degli eponimi della città oppure del collegio, seguito da un elenco di fatti notevoli e, infine, i *fasti* dell'anno liturgico.

In un prima fase della storia di Roma, i *fasti* del popolo romano furono tenuti segreti, per la loro natura politica e religiosa. Le feste religiose (*feriae*) venivano

proclamate, soltanto alle none del mese, dal re oppure, in seguito, dal *rex sacrorum* (il sacerdote che, nel periodo repubblicano, adempiva ai doveri religiosi che in precedenza erano stati propri del re). Nel 304 a.C., Gneo Flavio fece esporre nel foro l'elenco di tutte le date utili dell'anno e, in particolare, l'indicazione della natura dei vari giorni.

Nel 189 a.C. Marco Fulvio Nobiliore presentò un calendario in cui le feste erano accompagnate da un commento; da questa epoca in poi divenne abituale riempire i *fasti* e fornirli di un commentario. Il più famoso esempio di questa usanza è rappresentato dai *fasti Praenestini* (calendario di Preneste), che sono caratterizzati da una serie di note scritte con lettere di due diverse misure: le lettere più grandi sono usate per indicare la natura dei giorni e le quarantacinque feste, comprese le calende, le none e le idi, mentre le lettere più piccole sono utilizzate per segnalare i riti e le feste di istituzione più recente oppure considerate meno importanti. Il fondamento su cui poggia questa differenziazione risulta controverso.

Secondo gli studiosi che seguono l'opinione del classicista tedesco Theodor Mommsen (1817-1903), queste quarantacinque feste rappresenterebbero il calendario più antico (cui fu dato nome di Calendario di Numa). Altri, invece, che si attengono a quanto avanzato da Otto Ernst Hartmann, sostengono che queste quarantacinque feste sarebbero state sì veramente antiche, ma il dato discriminante andrebbe ricercato nel fatto che queste erano quelle essenziali: quelle, cioè, che avrebbero riguardato tutto il popolo nel suo complesso e per questo non avrebbero potuto subire variazioni. In ogni caso, si è generalmente convenuto di datare i cosiddetti *Fasti di Numa* alla metà del VI secolo a.C.

L'elenco delle feste previste in questo calendario, anche se non comprendeva quelle che non cadevano mai in una data precisa, né quelle che venivano celebrate soltanto da una parte della popolazione, rimane comunque la testimonianza dell'esistenza di un calendario religioso comune per tutti fin dall'epoca della fondazione della città.

Anche se in un certo modo venivano tenuti segreti, tuttavia i *fasti* erano proclamati in un luogo pubblico, cioè sul Campidoglio, e in una occasione che permetteva a ogni cittadino di essere presente: alle calende del mese, infatti, veniva dato l'annuncio del giorno in cui sarebbero cadute le none e del giorno in cui il re avrebbe proclamato le feste per quel mese. Considerati per se stessi, dunque, i *Fasti di Numa* costituiscono una testimonianza importante che documenta il cambiamento politico avvenuto nel corso di quel periodo.

[Vedi anche *CALENDARIO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *Matralia, N ou NP*, in *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris 1973.

A. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.

H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981.

JOHN SCHEID

FATO. Vedi *DESTINO*, vol. 4.

FENICI, RELIGIONE DEI. I nomi *Fenicia* e *fenicio* vengono, rispettivamente, dal greco *phoinike* e *phoinikias*. Questi termini erano usati dai Greci per indicare la striscia costiera sulle coste orientali del Mediterraneo, con il suo entroterra, e gli abitanti di lingua semitica di quel territorio.

I termini corrispondono etimologicamente al nome biblico *kena'an* e a quello cuneiforme *kinahhu*, usati per indicare la terra di Canaan: sia i nomi greci sia quelli semitici derivano probabilmente da parole che si riferiscono alla tinta rosso porpora per cui era rinomata l'industria fenicia della tintoria. Ma non c'è una corrispondenza precisa nell'uso tra *Fenicia* e *Canaan*. Oltretutto, non ci sono testimonianze precise di come il popolo in questione chiamasse se stesso; l'appartenenza a una singola città era molto più importante di qualsiasi consapevolezza di tipo nazionale.

Non c'è motivo di dubitare dell'antica affermazione che i Fenici fossero autoctoni, ma prima del tardo II millennio a.C. ci sono poche testimonianze di una cultura fenicia caratteristica. All'inizio dell'Età del Ferro (1200 a.C. circa), tuttavia, la grande agitazione politica e sociale nel Levante sembra aver costretto i Fenici a una sorta di coesione culturale. Questo periodo fu testimone del collasso degli Imperi egizio e ittita e della concomitante fine delle città-stato levantine che erano state loro alleate o vassalle. Nello stesso periodo comparvero sulla scena numerosi gruppi invasori (Filistei, Aramei, Ebrei), destinati a fondare gli Stati-nazione che avrebbero occupato il Levante per gran parte del I millennio a.C.

I Fenici si trovarono confinati sulla costa, in un territorio vasto non più di 60 chilometri, limitato da montagne a est e dal mare a ovest. I confini settentrionali e meridionali variavano in modo considerevole, ma fondamentalmente i Fenici occuparono la parte centrale della striscia costiera, da Tartūs (Antaradus) a nord, fino ad 'Akko (Acri) a sud. Le città più importanti nella terra natia dei Fenici erano, da nord a sud, Arvad (Ara-

dus), Gebal (Byblos), Beirut (Berytus), Sidone e Sur (Tiro).

Poiché erano generalmente tagliati fuori politicamente e geograficamente dall'interno, i Fenici rivolsero la loro attenzione al mare. Anche all'interno della loro terra natia, il Mediterraneo fornì loro la via più sicura e più certa per i trasporti e le comunicazioni. E la maestria fenicia nella navigazione li portò a fondare una serie di colonie, di punti commerciali e di insediamenti attraverso il Mediterraneo, soprattutto verso occidente. Queste colonie, la più famosa delle quali fu Cartagine (fondata probabilmente da Tiro verso la fine del IX secolo), sono spesso chiamate «puniche» (l'equivalente latino di fenicie), per distinguerle dalla Fenicia di terraferma. Le colonie condivisero generalmente le due più importanti virtù delle città della madrepatria: fornivano un ancoraggio sicuro ed erano facilmente difendibili. Alcuni dei porti fenici (per esempio Palermo e Cadice) sono rimasti continuamente in uso, ma la maggior parte di essi (per esempio Tiro e Cartagine) sono troppo piccoli per le navi moderne.

Il potere politico fenicio raggiunse il suo acme nel X e nel IX secolo a.C., con Tiro, che emerse come la città più importante. L'alleanza tra il re Hiram di Tiro e il re Salomone di Israele rappresenta il culmine politico di entrambe le nazioni. Gli stretti rapporti tra il regno della Fenicia e quello di Israele, che comprendono anche un'alleanza matrimoniale, durarono fino al IX secolo. A partire dal secondo quarto del IX secolo, infatti, tutte le maggiori città fenicie cominciarono a pagare un tributo ai grandi feudatari assiri. Numerose sollevazioni, compresa un'alleanza con l'Egitto intorno al 670, non riuscirono a rovesciare il giogo assiro, anche se la stessa Tiro non fu in realtà mai presa. Dopo che l'Assiria passò ai Babilonesi, nel 612, i Babilonesi si mossero verso il Levante; presero Gerusalemme nel 587/6 e sconfissero Tiro tredici anni dopo. L'assedio di Tiro da parte di Nabuchadrezzar è ricordato in *Ezechiele* 26,7-12.

Dopo la caduta di Tiro, Sidone emerse come la principale città della terraferma. Quando i Persiani sconfissero i Babilonesi, nel 539, fecero della Fenicia una parte della loro quinta satrapia e costruirono a Sidone un palazzo reale. Durante il periodo del governo persiano, le flotte fenicie agirono per conto della Persia contro i Greci. In generale, tuttavia, sia la madrepatria sia le colonie fenicie si mossero più vicine alla sfera culturale greca. Alla fine, Alessandro conquistò la Fenicia nel 332, grazie anche a una notevole impresa d'ingegneria militare (Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* 17,40-46). Nel periodo seleucide e in quello successivo romano rimasero solo pallide vestigia dell'antica autonomia fenicia.

Fino alla metà del XIX secolo, i Fenici erano noti esclusivamente da fonti non fenicie, prodotte dagli incontri dei Fenici con i Greci, i Romani e gli Israeliti. Da quel momento, c'è stata un'ampia attività archeologica sia nella Fenicia propriamente detta sia nelle colonie. Le scoperte materiali hanno fornito considerevoli dati sulle pratiche sacrificali e funerarie fenicie. Ma i testi locali fenici e punici (soprattutto iscrizioni funerarie e dedicatorie) non forniscono un contesto sufficiente per l'interpretazione di quei dati. Qualsiasi resoconto coerente della religione fenicia, perciò, deve ancora basarsi soprattutto sulle fonti classiche e bibliche, specialmente sulla *Storia fenicia* di Filone di Byblos e su *La dea Syria*, attribuito a Luciano di Samosata.

Due fattori aggiuntivi rendono difficile, se non impossibile, una descrizione generale della religione dei Fenici. Sembra, in primo luogo, che non ci sia mai stata un'unitaria consapevolezza religiosa nazionale. Di conseguenza, i centri maggiori avevano i propri pantheon e le proprie pratiche caratteristiche. In secondo luogo, la religione dei Fenici tendeva a essere adattiva più che esclusiva: in essa, in particolare, sono evidenti elementi egizi, aramaici e greci, così come spiccano le influenze locali nelle colonie d'Occidente. È stato spesso affermato che c'è un «nucleo» fenicio che può essere isolato dalle influenze esterne, sulla presunzione che la religione dei Fenici sostanzialmente perpetuò la religione dei Cananei del II millennio. Tale presunzione, che è in gran parte basata su un confronto tra le testimonianze fenicie e i testi religiosi del II millennio ritrovati a Ras Shamra (l'antica Ugarit), è tuttavia piena di difficoltà. Nonostante alcuni importanti elementi di continuità, infatti, la religione dei Fenici sembra essere stata molto più innovativa di quanto generalmente non si conceda. Questa innovazione e questo cambiamento continuarono durante il I millennio, quando gli dei, le credenze e le pratiche fenici si svilupparono in risposta alle circostanze che andavano mutando.

Le divinità. I Fenici veneravano tre tipi principali di divinità, sotto nomi differenti e in luoghi diversi. Questi dei sono ben caratterizzati nel trattato stipulato nel 677 a.C. tra il re assiro Esarhaddon e il suo vassallo recentemente conquistato, il re Baal di Tiro. La quarta colonna del trattato contiene le maledizioni tradizionali dei trattati, che invocavano l'ira degli dei contro qualsiasi rottura dei termini del trattato da parte degli abitanti di Tiro. Le maledizioni sono divise in due sezioni. La prima menziona gli dei propri di Esarhaddon e altri due dei aggiuntivi associati con Aram o con la Siria settentrionale. Poi sono invocate le divinità dei Fenici: Baal-Shamem, Baal-Malage e Baal-Safon, che susciteranno una tempesta e distruggeranno le navi fenicie; Melqart ed Eshmun, che priveranno i Fenici del loro sostentamento e delle loro vesti; e infine Astarte, che li guiderà alla sconfitta in battaglia.

L'epiteto *Baal-Shamem* («signore del cielo») indica il sommo dio di ogni pantheon fenicio locale. Nell'iscrizione del X secolo del re Yehimilk di Byblos, il dio è invitato a benedire il sovrano per aver restaurato i templi locali. Egli è probabilmente l'El («dio») di Byblos (da non confondersi con l'El di Ugarit) che viene identificato da Filone di Byblos con Kronos. Nell'iscrizione dell'VIII secolo del re Azitawadda (trovata a Karatepe, nell'Anatolia meridonale), Baal-Shamem ha la precedenza su tutti gli altri dei. Secondo la *Storia dei Fenici* di Dione, egli è l'Elioun/Hypsistos («il più elevato») di Filone di Byblos e lo Zeus olimpico venerato a Tiro (cfr. Giuseppe Flavio, *Contro Apione* 1,113). Un'iscrizione bilingue di Palmira rende assolutamente certa l'equiparazione di Baal-Shamem con Zeus Hypsistos.

Nel trattato di Esarhaddon, Baal-Shamem è chiaramente il dio della tempesta, opportunamente identificato con l'antico Baal cananeo del monte Tsafon, il dio del tempo atmosferico che era il Baal di Ugarit nel II millennio. Secondo Filone, gli abitanti primordiali della Fenicia consideravano Baal-Shamem «il dio del sole, il regnante del cielo» e facevano ricorso a lui in tempo di siccità. È precisamente il potere di Baal-Shamem nell'alleviare una siccità che viene sfidato dal profeta Elia in *1 Re* 18. L'altro titolo di questo Baal, *Baal-Malage*, significa probabilmente «signore dei marinai» e fa riferimento al ruolo del dio come patrono della navigazione fenicia. Questo titolo può comparire come lo Zeus Meilichios («Zeus gentile») di Filone; questo dio è identificato con Chousor/Hephaistos («primo di tutti gli uomini a navigare»), inventore del necessario per pescare e della zattera. Il Chousor di Filone, a sua volta, deriva probabilmente dall'antico dio artigiano dei Cananei, Kothar.

Sebbene il sommo dio sia la divinità guida nel pantheon, egli non è l'oggetto principale della venerazione e del culto. Questa situazione richiama quella di Ugarit, dove Il (El) è capo del pantheon, ma non è né il dio più attivo nei miti né il dio più popolare nel culto. Gli altri due tipi di dei menzionati nel trattato di Esarhaddon erano evidentemente considerati come gli spiriti protettori delle singole città e delle azioni di culto ad essi dedicate.

Il trattato mostra che Eshmun e Melqart erano dei che garantivano la fertilità della terra e la fecondità delle greggi. Il profeta Osea (specialmente in 2,10-15) chiama questo tipo di dio *ba'al* (plurale: *ba'alim*) e condanna gli Israeliti del nord per una tale identificazione del proprio dio nazionale (cfr. 2,18s.). Melqart era il dio della città di Tiro; il suo culto in seguito si diffuse in Egitto, a Cipro, a Cartagine e altrove. Secondo Menandro di Efeso (cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità* 8,146), il re del X secolo Hiram di Tiro (famoso alleato di Salomone) costruì per Melqart (Eracle) un nuovo tempio e rinnovò la celebrazione del «risveglio» (cioè della resurrezione) di Melqart. Questa testimonianza mostra che Melqart era un dio morente e risorgente: il suo ciclo vitale evidentemente corrispondeva alle stagioni dell'anno agricolo. Il nome di Melqart letteralmente significa «re della città». Poiché la parola *città* è un eufemismo semitico ampiamente diffuso per gli Inferi (cioè la città infernale), il nome è un'ulteriore indicazione del carattere ctonio di Melqart.

Eshmum, che è collegato a Melqart nel trattato di Esarhaddon, era il dio morente e risorgente venerato a Sidone. In seguito fu identificato con il dio guaritore Asclepio. L'associazione di dei guaritori al ciclo ctonio è un fenomeno comune nel Vicino Oriente antico. A Ugarit, invece, il protettore del morto divinizzato era Rapiu («guaritore»), e il suo nome sopravvive in quelli delle divinità fenicie del tardo I millennio Shadrafa («spirito guaritore») e Baal-Merappe («Baal guaritore»).

Il terzo importante dio morente e risorgente era Adone, il cui culto era preminente a Byblos e specialmente alle sorgenti dell'Aphaca, vicino a Beirut. Il nome di questo dio è attestato dagli autori classici e non compare nei testi fenici; esso, comunque, è chiaramente derivato dal cananeo *adoni* o *adonai*, che significa «mio signore». La ben nota storia della morte di Adone (per esempio in Ovidio, *Metamorfosi* 10,710-39) è senza dubbio di origine semitica.

La dea principale del culto fenicio e di quello punico era Astarte. Nel trattato di Esarhaddon ella è invocata come dea della guerra, ma la sua personalità era molto più complessa; era anche la dea della fertilità, la dea madre e la dea dell'amore, avendo assimilato molte caratteristiche di varie dee più antiche, come la triade cananea formata da Athirat, Anat e Athtart; la Hathor egizia; e infine la mesopotamica Ishtar. Di fatto, il carattere di Astarte era così vario che fu identificata con numerose dee greche: con Afrodite, dea dell'amore e della fertilità; con Era, regina del cielo; e con la dea madre Cibele. A Byblos, Astarte era venerata semplicemente come Baalat, «signora» (forma femminile di Baal), e a Cartagine era identificata con Tanit (di origine incerta). Astarte era venerata anche a Tiro (come consorte di Baal-Shamem), a Sidone, ad Arvad e ad Ashkelon, come anche nelle colonie a Cipro, in Sicilia e a Malta. Era la Ashtoret/Ashtarot così detestata dagli autori biblici.

Nell'iscrizione del V secolo del re Eshmunazor di Sidone, Astarte porta l'epiteto «nome di Baal»; similmente a Cartagine, Tanit è definita «volto di Baal». Questi epiteti indicano che i Fenici consideravano Astarte come la manifestazione del potere numinoso di Baal-Shamem. Il culto di Astarte, perciò, era il mezzo per acce-

dere al dio supremo; la grande madre fungeva quasi da mediatrice tra il popolo e il celeste Baal.

Si è spesso ipotizzato che la triade divina sopra descritta (costituita da sommo dio, grande dea e dio morente e risorgente) costituisse la base di tutti i pantheon fenici. Per quanto questa ipotesi sia affascinante, non la si deve considerare nulla più che un tentativo alla luce delle testimonianze. Il culto di Beirut, per esempio, sembra conoscere soltanto una coppia divina (Poseidone e Afrodite/Astarte) e il Melqart tiro sembra essere sia un dio sommo sia un dio morente e risorgente. In aggiunta, il preciso rapporto tra la dea e il dio morente e risorgente è spesso incerto.

Vari altri dei fanno parte dell'«assemblea degli dei», i «santi» (così l'iscrizione di Yehimilk) oppure l'«intera famiglia dei figli degli dei» (Azitawadda). L'aspetto principale dei diversi pantheon locali è la loro diversità. Nell'iscrizione di Karetepe, per esempio, il dio protettore del re Azitawadda è l'altrimenti ignoto Baal-*krntrysh* (di significato incerto). L'iscrizione menziona anche Rashap (Reshef), uno dei più importanti dei semitico-occidentali dal III millennio in poi; ma l'epiteto assegnato al Rashap di Azitawadda è unico e problematico. Nella sua maledizione contro chiunque rimuova il grande portale che ha appena dedicato, Azitawadda invoca specificamente Baal-Shamem, El-Creatore dell'Universo e l'Eterno Sole. Tutti questi titoli divini evocano numerosi paralleli vicino-orientali, ma in nessun altro luogo essi ricorrono in questa forma o in questa giustapposizione.

Un'altra divinità problematica ma di grande importanza porta l'epiteto *Baal-Hammon* («signore del braciere»). In seguito è identificato come Saturno, ma non si può stabilire il nome divino fenicio sottinteso nel suo epiteto, né si può dire nulla di sicuro sul suo carattere. Egli è menzionato una volta nell'iscrizione del IX o VIII secolo del re Kilamuwa di Ya'adi (Zinjirli, nell'Anatolia meridionale) e in seguito diventa enormemente popolare nei culti punici dell'Africa settentrionale, di Malta e della Sicilia. A Cartagine, stele votive sono regolarmente dedicate «alla signora, Tanit-Volto di Baal, e al signore, Baal-Hammon». (Altrove Baal-Hammon è in genere menzionato per primo). In considerazione dello stretto rapporto tra Tiro e Cartagine, sarebbe interessante poter equiparare Tanit e Baal-Hammon ad Astarte e Melqart. Sebbene una certa assimilazione sia certa, comunque, non lo è affatto l'assoluta identità.

Durante il I millennio, il mondo divino fenicio diventa sempre più complesso. Tuttavia le innovazioni non sembrano essere sviluppi organici. Esse derivano, piuttosto, prima di tutto dal sincretismo e dall'incorporazione di influenze esterne. I nomi divini composti, che compaiono a profusione dopo la metà del I millennio, sono buoni indicatori del sincretismo e dell'assimilazione. Eshmun-Melqart, per esempio, è attestato in numerose iscrizioni del IV secolo provenienti da Kition (Cipro). Milk-Astarte, il cui nome è probabilmente una combinazione di *Melqart* e *Astarte*, è predominante nei testi del III e del II secolo provenienti da Umm el-Awamid (vicino a Tiro); il significato della combinazione, tuttavia, non è chiaro.

In aggiunta, in vari culti compare una quantità di antichi dei provenienti da diversi luoghi. L'antico dio cananeo della tempesta, Hadad, per esempio, si trova insieme alla «dea Syria» Atargatis in un'iscrizione greca del II secolo proveniente da Kfar Yassif, vicino ad Acri. In genere, tuttavia, gli dei antichi appartengono al mondo oscuro dei geni protettori e dei demoni malefici. La proliferazione di custodi e guaritori divini e semidivini (di solito ctonii, come Shadrafa) è uno degli sviluppi più importanti che si realizzano all'interno della religione dei Fenici. Le prime testimonianze provengono dalle straordinarie piastre apotropaiche del VII secolo da Arslan Tash, nella Siria settentrionale, che nominano numerose di queste figure. Una delle piastre invoca la protezione di Baal-Signore della Terra (cioè degli Inferi) e del dio ctonio Horon, che è presente in posizione dominante anche nei testi magici cananei del II millennio. E i successivi culti fenicio e punico venerano, tra gli altri, gli egizi Osiride e Bes, il babilonese Nergal (Rashap) e i cananei Mekal e Anat (identificata con Atena).

Infine, alcuni dei fenici sono attestati solo dai loro «equivalenti» greci, cosicché le loro identità originarie possono essere soltanto ipotizzate. Un caso importante è quello del sommo dio di Beirut, che era «Poseidone», da identificarsi, forse, con El-Creatore della Terra.

Le credenze e le pratiche. La religione dei Fenici era certamente radicata in una ricca tradizione mitologica. Tale tradizione, sfortunatamente, non sopravvive nei testi locali. La fonte principale è la *Storia fenicia* di Filone di Byblos, che è ritenuta una traduzione greca di un resoconto fenicio di un sacerdote, chiamato Sanchuniaton. La maggior parte delle sezioni rimaste dell'opera di Filone si trova nel libro I della *Praeparatio evangelica* di Eusebio, e alcune versioni parziali si possono trovare in altri testi classici tardi.

Nonostante l'indubitabile valore dell'opera di Filone, la sua attendibilità non deve essere sopravvalutata. L'opera, infatti, raccoglie insieme numerose fonti, ed è piena di confusione e di ripetizioni interne. Essa fonde insieme tradizioni locali in origine indipendenti e impone dall'esterno al materiale uno schema evemeristico. Eppure, come conclude Albert I. Baumgarten nel suo importante studio (1981) su Filone di Byblos, «dietro alle distorsioni si possono vedere le tracce di

una mitologia e di una religione più tradizionali» (p. 268).

In definitiva, l'opera di Filone dimostra che i Fenici possedevano un mito cosmogonico della creazione, che era unito alle generazioni degli dei e a un racconto dell'origine della cultura. Le tradizioni sono generalmente paragonabili a testi come il poema babilonese *Enuma elish* e con la *Teogonia* di Esiodo (secondo Filone, Esiodo si appropriò delle teorie fenicie e «le ricoprì in tutti i modi»); esse forniscono tutte le eziologie e le apologie per giustificare la supremazia degli dei e i culti particolari localizzati nei vari luoghi. Perciò, per esempio, il sommo dio Kronos/El (Baal-Shamem?) assegna la Fenicia ad Astarte e a Zeus-Demarous/Adad («Baal», cioè un dio morente e risorgente), che costituiscono la triade divina (cfr. Dt 32,8 con Baumgarten, 1981, p. 214). La stessa Astarte, quindi, consacra il proprio santuario a Tiro. Il testo continua con le eziologie del sacrificio umano (cfr. più oltre) e della circoncisione, spiegando che Kronos diede il proprio amato figlio, come offerta in olocausto, durante un'epoca «di pestilenza e di morte» e in seguito si circoncise.

Nella religione dei Fenici predominavano tre tipi di attività di culto: 1) rituali associati al dio morente e risorgente; 2) riti sacrificali; e 3) riti funebri. C'erano tre centri dell'attività di culto: 1) siti naturali allo stato primitivo, specialmente montagne, fiumi e boschetti, che per un motivo o per l'altro venivano considerati sacri (cfr. Is 57,3-13); 2) santuari all'aperto, raffiguranti di solito un boschetto sacro, una cappellina, un altare sacrificale (il biblico «luogo elevato») e uno o più pilastri conici in pietra, chiamati *betyl*, che simboleggiavano la presenza divina (da paragonarsi ai pali lignei *asherah* menzionati nella Bibbia); e, infine, 3) templi completamente chiusi con ampi cortili per le cerimonie pubbliche, come il santuario di Salomone, costruito su disegno fenicio. Quando i Fenici istituivano una colonia, in genere costruivano un tempio che fungesse da centro sia dell'attività religiosa sia di quella mercantile. Le loro imprese commerciali e i loro affari con gli stranieri, perciò, cadevano sotto la protezione divina (cfr. l'eccellente trattazione di Guy Bunnens, 1979, pp. 282-85).

Il culto del dio morente e risorgente era associato ai siti naturali. Il tempio di Eshmun a Sidone era situato sul fianco di una collina, vicino al fiume Asclepio (l'attuale Nahr el-Awali) e il famoso santuario di Adone ad Aphaca era collocato sulle montagne fuori Beirut, alla sorgente del fiume Adonis (l'attuale Nahr Ibrahim), vicino al boschetto e al santuario sacri ad Astarte. Luciano (*Dea Syria* 6-8) descrive alcuni dei riti e delle tradizioni associati ad Adone. Nella celebrazione annuale della sua morte, la popolazione di Byblos avrebbe svolto riti funebri e lamentazioni. Poi avrebbe offerto sacrifici ad Adone «come a un defunto», a seguito dei quali avrebbe proclamato il suo risveglio. Secondo Luciano, ai celebranti era richiesto di radersi il capo; i molti rasoi rituali trovati nelle tombe puniche possono essere connessi con questo rito, come lo sono i divieti biblici rivolti contro tale rasatura. Le donne che si rifiutavano di radersi dovevano comportarsi per un giorno da prostitute, devolvendo i proventi ad Afrodite (Astarte).

Altre fonti confermano la descrizione generale offerta da Luciano della festa di Adone. Essa comprendeva una rappresentazione drammatica del funerale del dio, una dolente processione al tempio di Astarte, dove erano offerti sacrifici, e un banchetto orgiastico che celebrava la resurrezione del dio. Si può supporre che feste simili si svolgessero anche in altre città fenicie (cfr. specialmente il brillante studio di Édouard Lipiński, 1970, sulla festa della sepoltura e della resurrezione di Melqart).

La fonte ultima della festa è chiaramente il ciclo stagionale: il dio morente e risorgente, la cui morte sopravviene con l'arido calore dell'estate, personifica tale ciclo. Il ritorno del dio garantisce il ritorno della fertilità sulla terra. Comunque, al culto arcaico della fertilità i Fenici sembrano aver aggiunto una personale dimensione soteriologica, che divenne sempre più importante verso la fine del I millennio. In questo nuovo contesto teologico, Adone personifica la vittima sacrificale sostitutiva, la cui vita è perduta a beneficio del singolo celebrante. Noel Robertson (1982) giustamente chiama la morte del dio «il paradigma mitico di un atto di espiazione personale» (p. 359). Il fedele celebra un sacrificio privato (cfr. *Dea Syria* 55) e un rito mediante i quali si identifica con la vittima. Egli partecipa, perciò, alle dimostrazioni pubbliche di cordoglio per Adone, che è la proiezione mitica della vittima sacrificale, e, in ultima analisi, si riunisce alla «salvezza» del dio (e, indirettamente, alla propria).

Il concetto della vittima sostitutiva trova la sua espressione più piena nei culti sacrificali fenici e (specialmente) punici. Nella Fenicia propriamente detta, ai vari santuari erano portate offerte animali e vegetali, specialmente in occasione delle feste stagionali e del compimento di voti personali; ovviamente in tempi di crisi erano offerti sacrifici umani. Nei culti punici il sacrificio era l'atto religioso primario (per non dire unico); non ci sono testimonianze sulle cerimonie che si celebravano nei templi e delle feste religiose caratteristiche della madrepatria.

Le testimonianze dei culti sacrificali punici provengono prima di tutto da Cartagine, ma sono comparabili con altre testimonianze provenienti da altri siti in Sardegna, in Sicilia e nell'Africa settentrionale. Il recinto sacrificale era noto come *tofet* (cfr. le fonti bibliche di

questo termine: *2 Re* 23,10; *Isaia* 30,33; *Geremia* 7,30-32; 19,6-14). Il *tofet* di Cartagine copriva almeno 6.000 metri quadrati. Gli scavi nell'area hanno rivelato migliaia di urne contenenti i resti cremati di uccelli, animali e bambini in tenera età. Le urne sono state trovate in tre distinti strati archeologici, che indicano che il recinto fu in uso continuo dal 750 a.C. circa fino alla distruzione romana della città, nel 146 a.C.

Molte urne erano collocate sotto stele incise con iscrizioni oppure con disegni. I disegni sono di solito grezze rappresentazioni di *betyl*, figure di Tanit oppure simboli di Tanit e di Baal-Hammon: la destra sollevata in alto, il caduceo (il crescente e il disco in cima a un'asta), il disco sormontato da un crescente e l'enigmatico «segno di Tanit», fondamentalmente un triangolo sormontato da un'asta orizzontale su cui poggia un disco. Le iscrizioni sono quasi sempre di tipo votivo, come la seguente: «Alla Signora, Tanit-Volto di Baal, e al Signore, Baal-Hammon, coloro cui Matonbaal, moglie di Abdmilqart, figlio di Baalhanno, figlio di Bodshtart, si consacra, poiché egli [il dio] oda la voce [della dedicante] e la benedica» (Donner e Rölling, 1966-1969, n° 88).

I dedicanti di questa stele evidentemente pagavano i loro voti agli dei con sacrifici di viventi, principalmente di bambini. E sebbene sia stato spesso ipotizzato che il sacrificio di bambini si svolgesse soltanto in tempi di guerra (cfr. Diodoro Siculo, 20,14,4-7), le testimonianze archeologiche puntano, invece, verso una pratica regolare, perfettamente istituzionalizzata. Gli animali sacrificali, infatti, erano probabilmente dei sostituti per le preferite vittime umane (cfr. *Genesi* 22, che è, tra le altre cose, un'eziologia dell'offerta sostitutiva).

Il sacrificio era chiamato offerta-*mulk*; il termine *mulk* (biblico: *Molech*) deriva dalla parola semitico-occidentale per «re», ed è evidentemente un epiteto del dio che era il destinatario dell'offerta. Il dio potrebbe essere un dio della morte, come l'antico cananeo Mot, o, più verosimilmente, il dio morente e risorgente (Baal-Hammon?) nel suo aspetto ctonio. La localizzazione del *tofet* di Gerusalemme, fuori dalle mura orientali della città, all'entrata tradizionale degli Inferi, connette esplicitamente il sacrificio dei bambini al culto della morte. Offrire un bambino innocente come vittima sostitutiva era un supremo atto di propiziazione, probabilmente mirante a garantire il benessere della famiglia e della comunità.

Un altro aspetto dell'atteggiamento dei Fenici nei confronti della morte si mostra nelle pratiche funerarie. Il modo preferito di seppellire era l'inumazione, sebbene ci fossero alcune cremazioni (a parte le vittime sacrificali). I Fenici più ricchi erano sepolti in bare decorate, all'interno di tombe tagliate nella pietra di vari tipi. L'influenza egizia è spesso discernibile nel disegno sia delle tombe sia delle bare. In epoca successiva, sulle tombe furono talvolta costruiti monumenti funerari. I defunti erano bruciati insieme a ogni specie di oggetti pratici e rituali: utensili per il cibo, contenitori di cosmetici, articoli di toeletta, abiti, gioielli, monete, maschere oppure figurine. Come Donald Harden (1980) evidenzia nella sua eccellente analisi delle tombe e dei costumi funerari dei Fenici (pp. 96-104), «se non fosse per le tombe, sapremmo poco della ceramica e delle altre cose che i Fenici usavano nella loro vita quotidiana» (p. 104).

Le pratiche funerarie implicano la credenza fenicia in un'altra vita. Questa impressione è confermata dalle iscrizioni delle tombe reali fenicie, che scagliano maledizioni contro chiunque disturberà le sepolture. Nelle iscrizioni del V secolo del re Tabnit di Sidone e di suo figlio Eshmunazor II, parte della maledizione nega al violatore della tomba il «riposo con i Refaim». Questo termine, che letteralmente significa «guaritori», indica nella Ugarit del II millennio i morti divinizzati (e le ombre depotenziate nella Bibbia). Come a Ugarit, probabilmente i notabili fenici assumevano, dopo la morte, un nuovo ruolo come guaritori ctonii. Un'iscrizione bilingue del I secolo d.C. proveniente dalla Libia contiene una dedica «ai divini Refaim». Non ci sono sufficienti testimonianze per permettere la ricostruzione di un culto fenicio dei defunti, ma un testo del I secolo a.C. proveniente dal Pireo (in Grecia) menziona la festa di Sidone chiamata *marzih*, che era il banchetto rituale cha accompagnava il culto dei defunti.

I santuari fenici erano serviti da vari specialisti del culto, che comprendevano sacerdoti, scribi, musici, barbieri (probabilmente per la rasatura rituale summenzionata) e prostitute e prostituti sacri. Il capo titolare del culto, con ogni verosimiglianza, era il re (in quelle città che ne avevano uno). Tabnit si riferisce sia a se stesso come al padre, usando la formula: «sacerdote di Astarte, re dei Sidonii». La parola per «sacerdote», *khn*, è una comune parola semitico-occidentale; essa ricorre frequentemente nelle iscrizioni per indicare gli specialisti del culto più importanti, anche nella forma femminile *khnt*, «sacerdotessa». Il sacedozio era ereditario: una stele proveniente da Cartagine elenca 17 generazioni di sacerdoti di Tanit. Poiché la stele è probabilmente della fine del IV secolo, questa linea di sacerdoti potrebbe risalire fino alla fondazione di Cartagine (cfr. Harden, 1980, p. 283, n. 31, e la corrispondente tavola 31).

Le raffigurazioni dei sacerdoti li mostrano mentre portano offerte (in un caso un infante) e distribuiscono benedizioni. Essi indossano un cappello quasi quadrato oppure una fascia sulla testa, con una stola sopra una

spalla e una tunica attillata. Qualche elemento del modo di vivere dei sacerdoti può essere desunto dagli elenchi delle tariffe sacrificali della Cartagine del III e del II secolo, che sono sopravvissute in numerose copie frammentarie. Queste tariffe precisano i pagamenti che i sacerdoti ricevevano per celebrare vari sacrifici, sia in denaro sia in porzioni dell'animale sacrificato (cfr. i capitoli d'apertura del *Levitico*). I due tipi principali di offerta erano ovviamente l'«offerta di tutto il dono» e l'«offerta sostitutiva» (forse per un bambino?), sebbene entrambi i termini siano problematici. La tariffa del sacerdote era più alta per la seconda offerta; la tariffa variava anche secondo il tipo di animale sacrificato. Offerte di uccelli, oblazioni e offerte di pasti costituivano categorie separate del tariffario e sembra esserci stata anche qualche disposizione per sacrifici gratuiti per i poveri che non potevano permetterseli.

In aggiunta allo svolgimento delle funzioni sacerdotali, i sacerdoti erano probabilmente i conservatori e i trasmettitori della cultura fenicia. Grazie alla loro attività, la lingua e le tradizioni dei Fenici sopravvissero anche nelle circostanze meno favorevoli. Una importante testimonianza di tale sopravvivenza è la preghiera personale, recitata da un mercante di nome Hanno, che si è conservata in trascrizione latina all'inizio dell'atto V del *Poenulus* di Plauto.

BIBLIOGRAFIA

Le principali opere generali sui Fenici sono: D.B. Harden, *The Phoenicians*, New York 1980 (2ª ed.); e S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Roma 1962. Entrambe sono ben illustrate e contengono ampie bibliografie.

L'edizione definitiva delle iscrizioni fenicie e puniche, ancora in corso di pubblicazione, è il *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, parte I, Paris 1881–. Una traduzione inglese annotata dei testi fenici (ma non di quelli punici) è J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, III: *Phoenician Inscriptions*, Oxford 1982.

Una buona scelta di iscrizioni sia fenicie sia puniche, con traduzione tedesca, commento e glossario è H. Donner e W. Rölling (curr.), *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1966-1969 (2ª ed.). Della massima importanza per gli studiosi delle iscrizioni è J. Teixidor, *Bulletin d'épigraphie sémitique*, che è comparso più o meno regolarmente nella rivista «Syria» a partire dal 1967.

C'è anche un eccellente dizionario disponibile in inglese: R.S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, Missoula/Mont. 1978. Un quadro generale sulle divinità dei Fenici è M.H. Pope e W. Rölling, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965, pp. 219-312. I nomi personali fenici e punici sono raccolti e analizzati in Fr.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972.

L'italiano è la lingua principale delle pubblicazioni accademiche. La più importante rivista è la «Rivista di studi fenici», Roma 1973–. Trattazioni fondamentali sono S. Moscati, *Problematica della civiltà fenicia*, Roma 1974; e G. Garbini, *I Fenici, storia e religione*, Napoli 1980. Un'eccellente introduzione allo stato attuale della ricerca è il volume che raccoglie gli Atti del Congresso *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981. Questo volume comprende, tra una quantità di studi importanti, due proposte programmatiche fondamentali: P. Xella, *Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa*, pp. 7-25; e G. Garbini, *Continuità e innovazioni nella religione fenicia*, pp. 29-43 (anche in *I Fenici*, succitato, pp. 151-59).

Su temi specifici ci sono molti studi da raccomandare. J. Teixidor, *The Pagan God*, Princeton 1977, è una brillante analisi della religione popolare nel Vicino Oriente greco-romano, con una speciale attenzione alla Fenicia, alla Siria, all'Arabia settentrionale e a Palmira. Due volumi di saggi colmi di conoscenze e d'interesse sono: R. Du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, Leiden 1970; *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Leiden 1973. I due saggi che ricostruiscono il pantheon di Byblos (*Études*, pp. 56-116) e di Tiro (*Nouvelles études*, pp. 32-69) sono ricchissimi.

Uno studio sulla religione dei Fenici in rapporto alla Bibbia ricco di intuizioni ma controverso è W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, pp. 208-64. Sul dio morente e risorgente due studi di straordinario interesse sono: Éd. Lipiński, *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart*, in A. Finet (cur.), *Actes de la Dix-septième Rencontre Assyriologique Internationale*, Bruxelles 1970, pp. 30-58 (riccamente annotato); e N. Robertson, *The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*, in «Harvard Theological Review», 75 (1982), pp. 313-59.

Uno splendido resoconto della colonizzazione fenicia in Occidente è G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles 1979. Un resoconto dei recenti scavi a Cartagine, che evidenzia il tema del sacrificio dei bambini, è L.E. Stager e S.R. Wolff, *Child Sacrifice at Carthage. Religious Rite or Population Control?*, in «Biblical Archaeology Review», 10 (1984), pp. 31-51. L'articolo è più sobrio di quanto non indichi il titolo, ed è magnificamente illustrato. Per un poderoso argomento contro l'esistenza del sacrificio dei bambini, cfr. M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background*, in «Ugarit-Forschungen», 4 (1972), pp. 133-54.

Sulla *Storia fenicia* di Filone di Byblos esiste una traduzione e un commento di prim'ordine da parte di A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo di Byblos*, Leiden 1981. Non esiste, invece, alcuno studio simile per *La dea Syria*, sebbene sia utile la breve introduzione di H.W. Attridge e R.A. Oden, Jr., *The Syrian Goddess (De dea Syria)*, Missoula/Mont. 1976. Per un commento più completo, ancora utile è C. Clemen (trad. e cur.), *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, Leipzig 1938.

Infine, va nominato anche il romanzo di Cartagine di G. Flaubert, *Salammbô*, Paris 1879, ispirato dalla sua visita al sito nel 1858. Il capitolo intitolato *Moloch* comprende il raccapricciante racconto di Flaubert sul sacrificio dei bambini.

ALAN M. COOPER

FIDES. La dea romana Fides rappresenta la personificazione di un'idea di per se stessa secolare: quella della «fiducia» (*fides*) e, specialmente (con una accezione più ampia di *fides*), della «buona fede» oppure di quella «lealtà» che ispira confidenza. Fides fece la sua comparsa nel pantheon romano a partire dal III secolo a.C., intorno al 250, quando le fu dedicato un tempio da A. Atilio Calatino. Questo santuario sorgeva sul Campidoglio, assai vicino al tempio di Giove. Probabilmente però doveva essere già stato edificato in precedenza un tempio a Fides (la tradizione dice che questo culto fu istituito da Numa Pompilio, secondo re di Roma), e può essere che il tempio fatto costruire da Calatino sorgesse proprio sullo stesso luogo.

Il punto in cui venne edificato il tempio di Fides, ossia vicino a quello di Giove, è significativo per spiegare la sua origine, perché tutti questi elementi provano che essa nacque dalla divinità suprema attraverso un processo di ipostatizzazione. Se dunque si considerano tali fatti sotto questa luce, è facile capire per quale motivo Giove sia stato reputato il garante, insieme non solo a Fides ma anche al Dius Fidius, dell'osservanza dei giuramenti e dei trattati (*foedera*). Infatti Dius Fidius, proprio perché «protettore della buona fede», è considerato la prima e la più antica ipostatizzazione di Giove; è il dio dei giuramenti fatti *sub divo*, cioè «all'aria aperta». Il suo tempio, aperto verso il cielo, si trovava sul Quirinale, nel luogo in cui era situato il *Capitolium vetus* («Campidoglio antico», ovvero sul luogo del potere), accanto al *sacellum Iovis, Iunonis, Minervae* («sacello di Giove, Giunone e Minerva»). La figura di Fides, da parte sua, viene presentata immediatamente dietro a quella di Giove Capitolino. I suoi poteri sono più ampi e più flessibili rispetto a quelli del Dius Fidius e comprendono in particolare la garanzia sia dei segreti sia della virtù (intesa come disposizione interiore) della lealtà.

La dea Fides era onorata con un rituale particolare: ogni anno alcuni *flamines* (sacerdoti) compivano un viaggio solenne verso il suo tempio, correndo sopra un carro coperto. Il sacerdote sacrificatore (il *flamen* di Giove) celebrava il rito con la mano destra avvolta in una pezza di stoffa bianca. La mano destra veniva così protetta perché era considerata sacra quando veniva usata per giurare fedeltà. Proprio per questo motivo era soggetta all'ira del cielo nel caso in cui la fedeltà venisse violata. Muzio Scevola, che perse la mano destra dopo aver compiuto un falso giuramento, costituisce per l'appunto un valido esempio mitico di questa credenza. Il rito della mano velata, inoltre, è attestato anche in Umbria in relazione al dio Fisu Sakio, che è molto simile al Dius Fidius. Anche a Roma, nella persona di Fides si voleva propriamente onorare l'attributo *fidius* che apparteneva a Giove.

Il tempio di Fides sorgeva nell'*area capitolina* (il punto più alto del colle del Campidoglio), probabilmente proprio sulla sommità del fianco meridionale. La sua importanza era ragguardevole, perché Fides era considerata la dea protettrice di tutti gli accordi che venivano stipulati con il gesto della mano destra. Dalla sua posizione di comando, visibile da molti punti di Roma, si ergeva anche come garante degli accordi politici e dei contratti economici; incoraggiava la lealtà reciproca tra i cittadini e anche quella del popolo romano nei confronti delle altre nazioni. Dal punto di vista religioso la sua funzione consisteva nel generare fiducia, credito e perciò spesso, sebbene indirettamente, anche ricchezza per i suoi fedeli. (Il suo tempio, infatti, si trovava nelle immediate vicinanze di quello di Ops, dea della fertilità e dell'abbondanza).

Il culto della dea Fides fu sospeso durante buona parte del I secolo a.C., ma venne ripristinato probabilmente dall'imperatore Augusto. Almeno fino alla fine del I secolo d.C. i trattati e i documenti a carattere militare venivano appesi sulle pareti del suo tempio. Il fatto che Fides fosse molto spesso rappresentata sulle monete coniate in epoca successiva, peraltro, dimostra chiaramente che la sua influenza si estese ben al di là del I secolo dell'era volgare.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *Credo et fides*, in *Idées romaines*, Paris 1969, pp. 48-59 (trad. it. *Idee romane*, Genova 1987).

G. Freyburger, *Vénus et Fides*, in H. Zehnacker e G. Hentz (curr.), *Hommages R. Schilling*, Paris 1983, pp. 101-108.

L. Lombardi, *Dalla 'fides' alla 'bona fides'*, Milano 1961 (spec. pp. 147-62).

Giulia Piccaluga, *Fides nella religione romana di età imperiale*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.2, Berlin-New York 1981, pp. 703-35.

GÉRARD FREYBURGER

FILISTEI, RELIGIONE DEI. Sebbene molti interrogativi sui Filistei rimangano insoluti, compresi quelli sulla loro religione, un buon numero di documenti fornisce qualche testimonianza su questo popolo affascinante. I documenti più importanti sono l'Antico Testamento (le Scritture ebraiche), alcuni testi egizi e molti materiali archeologici provenienti dalla Palestina.

I Filistei erano un popolo bellicoso che emigrò da qualche luogo nel bacino del Mediterraneo orientale verso la pianura costiera della Palestina meridionale; la fase più importante e meglio documentata di questa migrazione si svolse nella parte iniziale del XII secolo

a.C. L'invasione filistea del Levante sudorientale è nota dai documenti artistici e letterari di Medinet Habu, in Egitto, dove Ramsete III lasciò una registrazione del suo incontro militare (intorno al 1190 a.C.) con due gruppi di «Popoli del mare», i Tjekker e i Peleset. Gli Egizi respinsero l'invasione e alcuni dei Popoli del mare si stabilirono nella Palestina meridionale. Questa regione fu chiamata Filistia, e il nome greco per Filistei, *Palastinoi*, si trasformò in seguito in *Palestina*, il nome moderno per la zona nel suo complesso. Le maggiori città dei Filistei erano Gaza, Ashdod, Ashqelon, Gath ed Ekron, la cosiddetta pentapoli filistea. A causa della loro espansione nell'interno del Paese di Canaan, i Filistei (ebraico: *pelishtim*) furono i maggiori rivali degli Israeliti durante la loro conquista, l'insediamento e la prima monarchia, sebbene la minaccia filistea svanisse dopo la loro sconfitta militare da parte del re Davide (intorno al 950 a.C.).

Dalla documentazione archeologica e dalla letteratura non biblica emergono alcune testimonianze che riguardano le origini filistee, per esempio la tendenza ad associare la migrazione dei Filistei ai mutamenti etnici della fine dell'Età del Bronzo, intorno al 1200 a.C. Ma è l'Antico Testamento che contiene le affermazioni più dirette riguardanti la terra d'origine dei Filistei. Numerosi passi collegano i Filistei a Caphtor, cioè a Creta (cfr. Dt 2,23; Ger 47,4; Am 9,7), e dunque s'indirizzano verso un retroterra genericamente egeo. *Genesi* 10,14 e il *Primo libro delle Cronache* 1,12, invece, indicano l'Egitto come luogo d'origine dei Filistei: si tratta probabilmente di una allusione alle rotte della migrazione filistea.

Gli scavi archeologici condotti in numerosi siti palestinesi, la maggior parte dei quali nella pianura costiera delle Shephelah (le colline pedemontane a occidente delle montagne della Giudea), hanno prodotto significativi resti della cultura materiale dei Filistei. La bellissima ceramica dipinta in modo caratteristico è senza dubbio l'aspetto meglio noto della civiltà dei Filistei. Purtroppo, però, non è stato ritrovato alcun testo scritto che possa essere attribuito ai Filistei con qualche grado di sicurezza. Questa assenza totale di letteratura filistea potrebbe forse essere cancellata, nel futuro, dai progressi della ricerca archeologica, ma è ovvio che, per il momento, ogni tentativo di descrivere la religione dei Filistei è gravemente condizionato dalla mancanza di documenti diretti sull'argomento. Nonostante ciò, non siamo totalmente ignoranti sul pantheon e sul culto filistei, poiché l'Antico Testamento e i dati archeologici possono fornirci alcuni dettagli importanti.

Nel suo fondamentale studio *The Philistines and Their Material Culture*, Trude Dothan ha fornito agli archeologi un'analisi completa dei tipi e dei gruppi in cui si può classificare la ceramica filistea (ritrovata in circa 30 siti palestinesi). L'affermazione conclusiva della Dothan a proposito di questa ceramica può servire da introduzione generale anche alla religione dei Filistei: «Tipologicamente, la ceramica filistea riflette il retroterra egeo dei Popoli del mare, aggiungendo ad esso alcuni elementi ciprioti, egizi e cananei locali» (p. 94). Un'attenta indagine sulla religione dei Filistei rivela una simile mescolanza, che evidenzia la natura eclettica o assimilativa della religione dei Flistei. Tale assimilazione è evidente nel pantheon, nelle pratiche religiose, nei templi e negli oggetti di culto.

Il pantheon. I rappresentanti del pantheon filisteo sui quali possediamo specifiche informazioni – Dagon (o Dagan), Baalzebub (o Baalzebul) e Ashtoret (o Ashtaroth) – erano tutte divinità venerate per secoli dagli occupanti prefilistei del Paese di Canaan. Secondo la documentazione biblica, Dagon era il dio supremo del pantheon filisteo (1 Sam 5,1-7; 1 Cr 10,10). Come molti antichi dei supremi, era probabilmente interpretato come un dio della guerra, poiché leggiamo i ringraziamenti dei Filistei a questa divinità dopo la vittoria su due dei loro nemici per eccellenza, Sansone e Saul (Gdc 16,23s.; 1 Cr 10,10). Dagon possedeva templi a Gaza (Gdc 16,21 e 23-30), ad Ashdod (1 Sm 5,1-7; 1 Mac 10,83-85 e 11,4) e probabilmente a Beth-shan (1 Cr 10,10; cfr. 1 Sam 31,10). Il tempio di Ashdod ospitava una statua di Dagon. Il racconto biblico evidenzia il riconoscimento, da parte dei Filistei, della superiorità di Jahvè nei confronti di Dagon. Come abbiamo detto sopra, Dagon era un dio importante nell'antico pantheon semitico (il suo nome compare nei toponimi cananei). Era venerato a Ugarit e, fin dalla metà del III millennio a.C., anche a Ebla.

Baalzebub, un altro dio dell'antico pantheon semitico, era strettamente associato alla cittadina filistea di Ekron (probabilmente Tel Miqne): il *Secondo libro dei Re* 1,2-16 ci informa che Baalzebub veniva consultato in forma oracolare ed era in qualche modo associato alla guarigione. Baalzebul era uno dei nomi usati a Ugarit per indicare Baal. I testi dell'epoca di Ramsete III indicano che i Filistei conoscevano il dio Baal quando invasero l'Egitto.

La celebre dea semitica Ashtoret probabilmente aveva templi ad Ashqelon (Erodoto, 1,105) e a Bethshan (1 Sam 31,10). Alla luce delle numerose figurine femminili della fertilità scoperte in molti siti filistei, specialmente la cosiddetta Ashdoda (cfr. oltre), non sorprende che anche questa dea sia associata nell'Antico Testamento ai Filistei.

In aggiunta a queste divinità del pantheon semitico. alcune testimonianze mostrano che i Filistei veneravano anche alcune divinità egizie. L'assimilazione su larga

scala evidente nel pantheon filisteo indica che probabilmente l'insediamento filisteo in Palestina fu un processo più graduale di quanto sia stato immaginato in precedenza. Bisogna tuttavia ricordare che tale derivazione di nomi e/o epiteti divini era una pratica comune nelle religioni del Vicino Oriente antico. Anche l'Antico Testamento, come è noto, contiene frequenti denunce dell'attrazione degli Israeliti e della loro partecipazione alle pratiche religiose dei loro vicini, compresi i Filistei (Gdc 10,6).

Le pratiche religiose e il personale. Secondo il *Libro dei Giudici* 16,23s., i Filistei e i loro capi si riunivano insieme per sacrifici e per feste. L'Antico Testamento documenta un'occasione in cui i Filistei inviarono un'offerta riparatrice al Dio d'Israele, poiché avevano imparato a rispettare quest'altra divinità nazionale (1 Sam 4,6; 5,1-6,21). I Filistei portavano oppure indossavano in battaglia idoli o amuleti trasportabili (2 Sam 5,21; cfr. Mac 12,40). Il parere dei sacerdoti e degli indovini era assai ricercato (1 Sam 5,5, 6,2-9; cfr. 2 Re 1,2) ed era sviluppata l'arte della divinazione (Is 2,6). Per quanto concerne le usanze funerarie, numerosi siti filistei hanno prodotto bare antropoidi d'argilla, intere o frammentarie, il cui uso fu probabilmente mutuato dagli Egizi.

Le pratiche religiose dei Filistei erano evidentemente simili a quelle dei loro vicini semiti: l'assenza della circoncisione sembra essere l'unica eccezione (Gdc 14,3; 1 Sam 17,26; 17,36; 18,25). La mancanza tra i Filistei di questa pratica consentì agli Israeliti di riferirsi ai loro nemici per eccellenza come ai «non circoncisi» (Gdc 15,18; 1 Sam 14,6; 31,4).

I templi e gli oggetti di culto. Gli scavi archeologici ad Ashdod e quelli, molto più importanti, a Tell Qasile (il cui nome antico non è noto), ci consentono qualche conoscenza dei santuari religiosi dei Filistei. Le indagini ad Ashdod hanno portato alla luce un luogo elevato all'aperto e una struttura absidale che probabilmente aveva una funzione religiosa. Le ricerche a Tell Qasile, invece, hanno identificato quelli che sono stati riconosciuti con certezza come i primi templi dei Filistei. In questo sito (alla periferia settentrionale di Tel Aviv) gli scavatori, sotto la direzione di Amihai Mazar, hanno trovato una serie di tre templi sovrapposti. Il primo fu fondato nel XII secolo a.C. (livello XII) e fu ricostruito e ampliato due volte, nel XII e nell'XI secolo a.C. (rispettivamente livello XI e livello X). Le piante di questi tre templi riflettono influenze cananee, cipriote e micenee. Il tempio del livello X, il più ampio e più ricco per oggetti di culto, conteneva alcune basi circolari di colonne, di pietra, poste a circa 6 piedi di distanza; su di esse poggiavano colonne di cedro che sorreggevano il tetto (cfr. Gdc 16,25-30). Purtroppo non sappiamo quale divinità fosse venerata in ciascuno di questi templi.

Un ampio numero e una grande varietà di oggetti di culto sono stati scoperti negli scavi dei livelli filistei, specialmente a Gezer, Ashdod e Tell Qasile. Essi comprendono *kernoi* ad anello e a ciotola, contenitori e vasi decorati, figurine zoomorfe e antropomorfe, sgabelli rituali, *rhyta* e così via. D'interesse particolare sono i numerosi *kernoi* ad anello e a ciotola, specialmente perché questi oggetti filistei della prima Età del Bronzo mostrano affinità con manufatti risalenti agli anni conclusivi della cultura micenea. Importante è anche una serie di coppe per libazione con teste di leone provenienti dai siti filistei in Palestina, vasi che hanno somiglianze con i *rhyta* della tradizione minoico-micenea.

Senza dubbio l'oggetto di culto più discusso è la figurina femminile stilizzata chiamata Ashdoda (dal sito in cui fu trovata). Essa assomiglia a un trono, o divano, in cui sono incorporate alcune parti del corpo umano, una testa, un lungo collo, un torso senza braccia e seni accuratamente modellati; l'intera figurina è minuziosamente dipinta. Secondo Trude Dothan, questa figurina è probabilmente «una rappresentazione schematica di una divinità femminile in trono» (p. 234), un oggetto dai chiari antecedenti egei. Essa fa parte di un gruppo di numerose Ashdoda, soltanto frammentarie, ritrovate in vari livelli ad Ashdod, che risalgono al XII-VIII secolo a.C.

Queste immagini dell'Ashdoda, insieme ad altri manufatti e ad altri aspetti della cultura materiale e della religione dei Filistei, ha spinto molti studiosi a considerare la religione filistea soprattutto nei termini del suo retroterra egeo. Qui il termine *egeo* viene usato in senso lato, e comprende Creta, Cipro e le isole e la terraferma greche. È chiaro, tuttavia, che i Filistei assimilarono molto – compresa una quantità di credenze e di pratiche religiose – dai loro vicini semiti.

BIBLIOGRAFIA

La trattazione classica sui Filistei è R.A.S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, Oxford 1913. Gran parte dell'opera di Macalister è naturalmente datata, ma il suo contributo alla comprensione di questo popolo è degno di nota, specialmente perché basato sui suoi personali scavi archeologici a Gezer. La più importante e aggiornata fonte di informazioni sui Filistei è Trude Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven 1982. Anche Trude Dothan, *What We Know about the Philistines*, in «Biblical Archaeology Review», 7 (1984), pp. 20-44 (ben illustrato e a un livello più popolare), è un eccellente punto di partenza per un'indagine sui Filistei. Un'altra fonte affidabile è K.A. Kitchen, *The Philistines*, in D.J. Wiseman (cur.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, pp. 53-78. Equilibrato è infine J.F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, Diss. Univ. of Minnesota 1984.

Per la sequenza dei templi di Tell Qasile, cfr. A. Mazar, *A Philistine Temple at Tell Qasile*; e *Additional Philistine Temples at*

Tell Qasile, in «Biblical Archaeologist», 36 (1973), pp. 42-48; e 40 (1977), pp. 82-87; e inoltre *Excavations at Tell Qasile* I, Jerusalem 1980; e *Excavations at Tell Qasile* II, Jerusalem 1985.

GERALD L. MATTINGLY

FLAMEN. Il *flamen* era un sacerdote romano che, diversamente dagli altri, era preposto esclusivamente al servizio cultuale di una divinità. Cicerone (*De legibus* 2,20), per esempio, faceva ricorso a questo criterio per distinguere il *flamen* dal pontefice.

Nell'ambito dei vari tentativi per fare luce sull'origine semantica del termine *flamen*, l'ipotesi più accreditata mette questo vocabolo in relazione con il sanscrito *brahman*, «sacrificatore» (Dumézil, 1974), e si fonda sulla constatazione che spesso è possibile rintracciare una concordanza di vocaboli di natura politica e religiosa tra la cultura indo-iranica e quella italo-celtica. Gli antichi, invece, fecero ricorso in modo riduttivo a etimologie popolari: Varrone (*De lingua latina* 5,8) propone la derivazione di *flamines* da *filamines*, adducendo a sostegno della propria argomentazione il fatto che il *flamen* doveva indossare una fascia di lana (*filum*) sulla testa.

I *flamines* erano costituiti da quindici sacerdoti, i tre *flamines maiores* («sacerdoti maggiori») e i dodici *flamines minores* («sacerdoti minori»). I nomi dei tre *flamines maiores* corrispondevano a quelli della triade arcaica formata da Giove, da Marte e da Quirino. All'appellativo di ciascuno dei tre sacerdoti, dunque, veniva fatto seguire il nome della divinità presso la quale si trovava in servizio: *flamen Dialis*, *flamen Martialis*, *flamen Quirinalis*. I tre *flamines maiores* dovevano essere di famiglia patrizia e a loro soltanto tra i *flamines* toccava il diritto di appartenere al collegio dei pontefici. Nella gerarchia sacerdotale si trovavano posti, in base al loro rango, dopo il *rex* («re») ma prima del *pontifex maximus*.

Dei dodici *flamines minores*, invece, conosciamo il nome soltanto di dieci. L'elenco di questi, accompagnato dalle divinità cui erano legati, è il seguente. I primi quattro erano il *flamen Portunalis*, che serviva Portuno; il *flamen Carmentalis*, che serviva Carmenta; il *flamen Cerialis*, che serviva Cerere; e, infine, il *flamen Volcanalis*, che serviva Vulcano. Secondo Ennio (citato da Varrone, *De lingua latina* 7,45), gli ultimi sei vanno citati in quest'ordine: il *flamen Volturnalis*, adibito al servizio di Volturno; il *flamen Palatualis*, al servizio di Palatua; il *flamen Furinalis*, al servizio di Fur(r)ina; il *flamen Floralis*, al servizio di Flora; il *flamen Falacer*, al servizio di Falacer; e il *flamen Pomonalis*, al servizio di Pomona. Alcuni di questi nomi, per esempio quello di *Furrina* e quello di *Falacer*, risultavano in realtà strani anche per gli antichi (Varrone, *De lingua latina* 5,84). Si ha davvero l'impressione che la maggior parte di questi sacerdozi fosse ormai obsoleta.

I tre *flamines maiores*, la cui fondazione si faceva risalire direttamente al re Numa Pompilio (Livio, 1,20,2), costituiscono la prova di quanto la loro istituzione fosse ritenuta importante fin dall'antichità. Una volta all'anno, infatti, essi si dirigevano insieme sopra un carro al *sacrarium* di Fides (Livio, 1,21,4). Questa azione simbolica indicava in modo eloquente quanto fosse indispensabile una leale cooperazione tra i tre ordini della società.

Comunque sia, il *flamen Dialis* godeva per sua propria virtù di una dignità speciale (*dignatio*: Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 144 L). Egli infatti era considerato allo stesso rango del *rex* perché, fin dal momento della sua istituzione, il suo compito consistette nell'occuparsi degli obblighi religiosi che propriamente sarebbero spettati al re, per consentire a quest'ultimo, invece, di adempiere più liberamente alle sue responsabilità politiche, giudiziarie e militari. Il *flamen Dialis* viveva totalmente consacrato a Giove, giorno e notte; in altre parole per lui ogni giorno era sacro. Alla luce di tale realtà, gli era proibito perfino osservare una qualsiasi attività lavorativa e pertanto era sempre preceduto da araldi (*praecia*: Festo, *Op. cit.*, p. 250 L) che avevano il compito di far cessare qualsiasi attività si svolgesse lungo la strada che il *flamen* avrebbe dovuto percorrere. Diversi tabu mettevano in ulteriore evidenza la forma esclusiva che era propria di questa consacrazione a Giove (Gellio, 10,15). D'altro canto, poiché l'intera classe sacerdotale rimaneva esclusa da ogni attività politica, la sua funzione appariva fossilizzata e anacronistica. Riprova ne è il fatto che il ruolo di *flamen Dialis* rimase vacante per settantacinque anni, più precisamente dall'87 fino all'11 a.C., anno in cui Augusto fece infine ripristinare il sacerdozio.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975 (trad. it. *Feste romane*, Genova 1989).

E. Samter, *Flamines*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, VI, Stuttgart 1909.

R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1982, 2ª ed. (spec. pp. 43s. e 129s.).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 2ª ed. (spec. pp. 504-507).

ROBERT SCHILLING

FORTUNA. Dea latina e forse anche sabina, che sovrintendeva a quanto c'è di imprevedibile nella vita. Il suo nome deriva dalla parola latina *fors* («fortuna»). Nella città di Roma, la dea Fortuna non viene citata nel gruppo più antico dei culti che erano tradizionalmente legati alla figura del re Numa Pompilio. Era invece considerata protettrice e amica particolare del re Servio Tullio, cui viene attribuita la costruzione dei due templi più antichi in suo onore. Il primo, collocato nel Foro Boario, era associato al tempio della Mater Matuta; l'altro, invece, situato sulla riva destra del Tevere, era noto con la denominazione di Fanum Fortis Fortunae. In seguito le furono dedicati altri due templi, rispettivamente nel 293 a.C. e nel 17 d.C. La figura della Fortuna attirava i ceti sociali più bassi della società romana e in particolare gli schiavi: era infatti considerata una benefattrice piuttosto che una minaccia. Alcune forme del suo culto, inoltre, erano rivolte a talune categorie particolari di persone. La celebrazione di questa divinità metteva in risalto ora la fertilità, ora invece il successo nell'ambito di particolari situazioni. La Fortuna Muliebris, per esempio, il cui santuario si trovava immediatamente fuori Roma, sulla Via Latina, era oggetto di venerazione da parte delle donne sposate e veniva ricordata anche all'interno della leggenda di Coriolano. Il primo aprile, invece, la Fortuna Virilis, il cui culto era associato a quello di Venere, veniva celebrata dalle donne con preghiere e con bagni rituali nelle terme degli uomini. Incerto è invece se esistesse un culto particolare dedicato alla Fortuna in quanto Virgo. Nel 173 a.C., in seguito a una vittoria della cavalleria romana, venne edificato un tempio alla Fortuna Equestris, mentre la vittoria di Q. Lutazio Catulo a Vercelli, nel 101 a.C., venne commemorata con l'erezione di un tempio alla «Fortuna di questo giorno» (Fortuna Huiusce Dies). Cappellette e altari dedicati alla Fortuna Bona, alla Fortuna Mala, alla Fortuna Dubia, alla Fortuna Publica e alla Fortuna con altri attributi ancora si moltiplicarono, così come, in varie località, numerose furono anche le dediche alla Fortuna. Questi monumenti di minore importanza sono quelli che sottolinearono maggiormente gli aspetti negativi della Fortuna. I templi della successiva età imperiale, infatti, sia a Roma che nelle altre regioni dell'Impero romano, associarono la Fortuna, sempre concepita nella sua valenza positiva, alla figura degli imperatori (Fortuna Augusta, Fortuna Redux).

Il santuario della Fortuna Primigenia a Preneste (l'attuale Palestrina) rappresentava la Fortuna come *filia primigenia* (figlia primogenita di Giove?); affermazione questa che costituisce una nozione molto insolita in un contesto latino. È stata ipotizzata una influenza indoeuropea, etrusca oppure greca. Cicerone però accresce la confusione quando descrive la Fortuna di Preneste come la nutrice di Giove (*De divinatione* 2,85). L'edificio, che è stato scavato da archeologi italiani, appartiene approssimativamente al II secolo a.C., ma il culto stesso, famoso anche per il suo oracolo, è certamente più antico. Dopo un primo periodo in cui si verificarono tensioni con le autorità romane, il culto della Fortuna Primigenia fu traslato da Preneste a Roma verso la fine della seconda guerra punica e nella capitale divenne molto popolare. Infatti il primo tempio costruito in onore della Fortuna Primigenia, edificato sul Quirinale, fu subito seguito da altri due templi, sempre sullo stesso colle. Un altro famoso centro di culto della Fortuna, in cui era pure presente un oracolo, si trovava ad Anzio (Orazio, *Carmina* 1,35), dove per ragioni che non si è in grado di spiegare il culto era intitolato a due Fortune.

La diffusione del culto della Fortuna in Italia e nell'Occidente latino subì l'influenza del corrispondente culto greco di Tyche. Questo fatto risulta evidente dall'esame dell'iconografia della Fortuna, che viene spesso rappresentata, in modo simile a Tyche, come una donna in piedi con un timone nella mano destra e una cornucopia nella sinistra. Analogamente a Tyche, la Fortuna veniva talora raffigurata con alcuni degli attributi tipici di Iside. L'interferenza tra Fortuna e Tyche è evidente anche in alcuni testi letterari (per esempio nelle opere di Orazio e di Seneca) che tentano di chiarire la natura della Fortuna. La dea Fortuna veniva occasionalmente identificata con Nemesi e associata a Felicitas e a Bonus Eventus. A Pompei, invece, era inclusa tra i *penates*.

BIBLIOGRAFIA

Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de Cesar*, I: *Fortuna dans la Religion arcaïque*, Roma 1982 (cfr. anche la recensione di G. Radke, in «Gnomon», 56, 1984, pp. 419-26).

F. Fasolo e G. Gullini, *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma 1953.

I. Kajanto, *Fortuna*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 502-58.

W.F. Otto, *Fortuna*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XIII, Stuttgart 1910, coll. 12-42.

G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965 (spec. pp. 132ss.).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912 (spec. pp. 256ss.).

ARNALDO MOMIGLIANO

FRANKFORT, HENRI. Vedi vol. 5.

FRASHŌKERETI. Il termine avestico *frashōkereti* («l'atto di rendere meravigliosa» oppure «l'atto di rendere idonea» l'esistenza) corrisponde al vocabolo medio-persiano *frashgird*, con cui si indica il giudizio finale, oppure anche il giorno in cui avrà fine l'esistenza dell'umanità. Tale vocabolo avestico deriva dall'espressione «rendere splendida l'esistenza». Si tratta, dunque, di un concetto al tempo stesso escatologico e soteriologico, che era già presente nelle *Gāthā* e che costituisce uno dei fondamenti della dottrina zoroastriana. Grazie a tale concezione, infatti, Zarathustra soppresse l'arcaica credenza, modellata su archetipi atemporali, secondo cui sarebbero esistiti un ciclo cosmico e un eterno ritorno, e proclamò invece l'attesa e la speranza di un *eschaton*. In questo modo poté introdurre una concezione lineare del tempo cosmico, fatto questo che rappresentò una innovazione rispetto al pensiero religioso precedente ed esercitò una grandissima influenza sulla storia spirituale dell'umanità delle epoche successive. Secondo la dottrina zoroastriana, dunque, l'evento finale verrà completato non in virtù di un rituale cosmogonico, ma per volontà del Creatore: la resurrezione del corpo e il giudizio finale, infatti, sono aspetti significativi e di fondamentale importanza della *frashōkereti*.

Le *Gāthā* lasciavano pensare che la *frashōkereti* fosse ormai imminente, ma la speculazione zoroastriana successiva rielaborò la dottrina escatologica, in modo tale che essa fosse posticipata nel tempo. Si ottenne questo risultato grazie alla concezione di un Grande Anno finale suddiviso in tre periodi, ciascuno dei quali avesse l'estensione di un millennio e si caratterizzasse per l'avvento di un *saoshyant*, un salvatore nato dalla stirpe di Zarathustra. L'ultimo di questi sarebbe stato il *Saoshyant* per eccellenza, ossia l'artefice della *frashōkereti* finale.

La *frashōkereti*, dunque, viene descritta in uno degli inni dell'Avesta (*Yasht* 19). Il testo dichiara che la *druj*, la «menzogna», il principio o il demone del male, sarebbe stata abbattuta; il *daiva* Aēshma, «la furia», sarebbe stato distrutto da una mazza insanguinata; mentre il *daiva* Aka Manah («il cattivo pensiero») sarebbe stato eliminato; fame e sete sarebbero state sconfitte; e, infine, il grande dio del male, Angra Mainyu, sarebbe stato privato del suo potere e messo in fuga.

La letteratura pahlavi del IX e X secolo d.C. fornisce ulteriori particolari. La *frashgird* sarà preannunciata da alcuni segnali positivi, quali l'abolizione della carne come cibo per l'uomo e la sua graduale sostituzione con una dieta sempre più spirituale; il progressivo affievolirsi della concupiscenza; e così via. Infine, dopo la resurrezione del corpo e una prova con il metallo fuso. cui tutti, giusti e ingiusti, dovranno sottoporsi, si celebrerà il grande sacrificio escatologico di un toro. Il suo grasso, unito allo *haoma* bianco, costituirà la bevanda che garantirà l'immortalità a tutti gli uomini.

BIBLIOGRAFIA

H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. 1943, Oxford 1971.

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

Gh. Gnoli, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*. in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 21 (1971), pp. 341-70.

H. Humbach (cur. e trad.), *Die Gathas des Zarathushtra*, I-II. Heidelberg 1959.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).

R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961 (trad. it. *Zoroastro e la fantasia religiosa*, Milano 1962).

GHERARDO GNOLI

FRATELLI ARVALI. Il collegio dei Fratelli Arvali (*Collegium Fratrum Arvalium*) era una confraternita religiosa romana di grande antichità, ripristinata nel 28 a.C. da Augusto, prima di diventare imperatore. Al suo riguardo si trovano pochi riferimenti nelle opere letterarie e la principale fonte d'informazione per noi è costituita da una famosa collezione composta di circa 240 frammenti di registrazioni ufficiali incise su marmo e relative a cinquantacinque anni diversi che coprono il periodo che va dal 21 a.C. fino al 241 o addirittura fino al 304 d.C.

In genere in numero di dodici e presieduti da un capo (*magister*) che veniva eletto annualmente insieme a un *flamen* (un sacerdote, cioè uno dei fratelli) per assisterlo, i Fratelli Arvali si riunivano a Roma oppure nel boschetto sacro alla Dea Dia. [Vedi *FLAMEN*]. A Roma, in conformità con le disposizioni date dal re, il collegio poteva prendere parte anche al culto pubblico regolare (per esempio ai *vota*, ossia ai sacrifici votivi predisposti per commemorare eventi di portata politica oppure dinastica). I Fratelli Arvali celebravano anche alcuni riti particolari, stabiliti secondo una liturgia loro propria, la cui solennità più importante era costituita

dalla festa in onore della Dea Dia. [Vedi *DEA DIA*]. Si trattava di una celebrazione che non cadeva mai in una data precisa, tanto che all'inizio di gennaio era la confraternita stessa a stabilire in quali giorni sarebbe stata celebrata la festa in quell'anno. Di solito, comunque, si teneva il 17, 19 e 20 maggio se l'anno era dispari e il 27, 29 e 30 maggio se l'anno era pari.

La festa della Dea Dia durava per tre giorni. Durante il primo giorno le celebrazioni si svolgevano a Roma, nella casa del presidente della confraternita, dove veniva imbandito un banchetto alla presenza della dea. Nel corso del banchetto i sacerdoti si passavano di mano in mano delle spighe di grano, secco e verde, e anche delle pagnotte di pane a cui facevano da corona foglie di alloro.

Durante il secondo giorno, invece, la confraternita si dirigeva nel boschetto sacro della Dea Dia, che si trovava presso la quinta pietra miliare sulla Via Campana, al confine dell'*ager Romanus antiquus* («antico territorio romano»). In quel luogo, infatti, accanto a un tempio dedicato a Fors Fortuna, si innalzava il santuario della dea. Al mattino, il presidente offriva alla dea due sacrifici: il primo era costituito da giovani scrofe e serviva per espiare le eventuali colpe commesse, mentre il secondo era costituito da una mucca, in onore della divinità. Dopo questi primi rituali, i Fratelli Arvali mangiavano il pasto sacrificale, poi indossavano ghirlande fatte con spighe di grano, che erano il simbolo da cui erano contraddistinti, e a mezzogiorno entravano nel santuario di Dia. Di fronte al tempio e al suo interno si svolgeva una seconda e complessa serie di riti, il cui significato rimane ancora poco chiaro per diversi aspetti. In primo luogo sacrificavano a Dia una agnellina; poi si passavano di nuovo di mano in mano le spighe secche e verdi di grano e offrivano un pasto alla «madre dei *lares*» gettando a terra di fronte al tempio alcune *ollae* (vasi di creta essiccata al sole) che contenevano una farinata di grano. Successivamente, entrati nel santuario, dopo che erano state chiuse le porte, i sacerdoti eseguivano una danza solenne (*tripudium*) e cantavano il famoso *Carmen Arvale*, un inno decisamente molto antico, il cui testo ci è noto grazie a una iscrizione risalente al 218 d.C. Un banchetto sacrificale, corse di carri e infine un altro banchetto a Roma concludevano i rituali del secondo giorno. Durante il terzo giorno, infine, i Fratelli Arvali celebravano un ennesimo banchetto a casa del loro presidente e veniva ripetuto per l'ultima volta il passaggio delle spighe di grano.

I rituali della festa erano rivolti a Dia, la dea del «cielo illuminato dal sole»; a lei infatti veniva richiesto di favorire l'appropriata maturazione del grano, attraverso il rito simbolico che sottolineava la continuità tra il grano verde e quello che era diventato pienamente maturo. Il *Carmen Arvale*, invece, era indirizzato a Marte, nella sua qualità di difensore delle proprietà terriere e dell'*ager Romanus*. Una interpretazione forse di epoca tarda istituisce un rapporto tra la figura di Acca Larentia, l'ipotetica nutrice di Romolo e Remo, e i Fratelli Arvali e così facendo li associa alla storia di Romolo; tale collegamento, in effetti, risulta coerente con l'ipotesi di far risalire questi rituali alla fine del periodo dei re (VI secolo a.C.).

BIBLIOGRAFIA

W. Henzen (cur.), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin 1874.

E. Olshausen, *Über die römischen Ackerbrüder. Geschichte eines Kultes*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16.7, Berlin-New York 1978, pp. 820-32. Comprende anche una bibliografia.

J. Scheid, *Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris 1975.

R. Schilling, *Dea Dia dans la liturgie des frères arvales*, in *Rites, cultes et dieux de Rome*, Paris 1979, pp. 366-70.

R. Syme, *Some Arval Brethen*, New York 1980.

JOHN SCHEID

FRAVASHI. Le *fravashi* sono spiriti guardiani, benefici e protettori, i cui servigi devono essere assicurati mediante offerte rituali e costituiscono un elemento essenziale della struttura religiosa dello Zoroastrismo. Le *fravashi*, infatti, svolgono un ruolo importante nello stabilire con quale frequenza debbano cadere le piogge e sono chiamate in causa per garantire la prosperità e la conservazione della famiglia. Nella loro veste di spiriti dei morti, sono le protagoniste di una grande festa che si tiene l'ultima notte dell'anno. Si ritiene che la loro esistenza sia precedente a quella dei singoli individui e che, allo stesso modo, continueranno a vivere dopo di loro.

Le *fravashi* non compaiono nelle *Gāthā*. Nell'Avesta, invece, il loro nome viene fatto per la prima volta all'interno dello *Yasna Haptanhāiti*; a loro, inoltre, viene anche dedicato un intero inno (*Yasht* 13).

La concezione delle *fravashi* presenta tutte le caratteristiche proprie di una credenza arcaica, risalente a un'epoca precedente a quella zoroastriana, anche se in seguito assimilata e integrata dalla tradizione. Per illustrare queste sue caratteristiche si possono ricordare sia l'identificazione delle *fravashi* con gli spiriti dei morti (Söderblom, 1899) sia la loro natura bellicosa.

Per il loro ruolo di spiriti dei morti, le *fravashi* sono state spesso paragonate ai *manes* romani oppure ai *pitaraḥ* indiani; in quanto esseri guerrieri, invece, sono state accostate alle Valchirie germaniche oppure ai Marut in-

diani, il gruppo dei guerrieri celesti. In particolare, nel contesto dell'ideologia tripartita indoeuropea, le *fravashi* sono considerate un sostituto dei Marut, elaborato dallo Zoroastrismo (Dumézil, 1953): le une e gli altri, infatti, vengono collegati al concetto e all'etica del *Männerbund* indoeuropeo. Molto verosimilmente, lo Zoroastrismo assimilò questa concezione antica, tipica di una società guerriera, attraverso i suoi legami con il culto dei morti e fornì una nuova interpretazione della figura delle *fravashi*, ravvisando in esse delle combattenti a favore del governo di Ahura Mazdā. Una qualche spia di questo processo in atto da parte dello Zoroastrismo si riscontra nel mito narrato nel capitolo III del *Bundahishn* (Libro della creazione primordiale), nel quale si riferisce che le *fravashi* scelsero di incarnarsi in corpi mortali per combattere Ahriman e i poteri maligni, invece di restare a vivere in pace nel mondo celeste.

L'etimologia della parola *fravashi* rimane incerta. La sua accezione originaria è forse quella di indicare lo spirito di un eroe defunto, dotato di **vṛti*, «valore» (Bailey, 1943, pp. 107ss.); oppure di esprimere il concetto teologico, di fondamentale importanza per lo Zoroastrismo, di scelta, **fra-vṛti* (Lommel, 1930, pp. 151 e 159-63); oppure ancora quello della professione di fede (Hoffmann, 1979, p. 91; Schlerath, 1980, pp. 207ss.).

BIBLIOGRAFIA

H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, Oxford 1971.

J. Duchesne-Guillemin, *L'homme dans la religion iranienne*, in Cl.J. Bleeker (cur.), *Anthropologie religieuse*, Leiden 1955, pp. 93-107.

G. Dumézil, *Viṣṇu et les Marût à travers la réforme zoroastrienne*, in «Journal asiatique», 241 (1953), pp. 1-25.

Gh. Gnoli, *Le fravaši e l'immortalità*, in Gh. Gnoli e J.-P. Vernant (curr.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris 1982, pp. 339-47.

K. Hoffmann, *Das Avesta in der Persis*, in J. Harmatta (cur.), *Prolegomena to the Sources of the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, pp. 89-93.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

W.W. Malandra, *The «Fravaši Yašt»*, Diss. Univ. of Pennsylvania 1971.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).

B. Schlerath, *Indo-Iranisch *var- 'wählen'*, in «Studien zur Indologie und Iranistik» (Festschrift P. Thieme), 5-6 (1980), pp. 199-208.

N. Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, in «Revue de l'histoire des religions», 39 (1899), pp. 229-60, 373-418.

GHERARDO GNOLI

FRAZER, JAMES G. Vedi vol. 5.

FUSTEL DE COULANGES, N.D. Vedi vol. 5.

GALENO. Fu un medico e un filosofo greco (130?-200? d.C., o più tardi). Considerato l'ultimo e il più grande medico dell'antichità, Galeno esercitò una influenza senza paragoni sullo sviluppo della medicina. Nacque a Pergamo (l'attuale Bergama, in Turchia), una città importante dell'Asia Minore occidentale, figlio unico di Nikon, architetto e geometra. Fu istruito da suo padre fino all'età di quattordici anni, quando iniziò a dedicarsi a letture di filosofia. Quando raggiunse i sedici anni, il padre decise che doveva diventare medico e perciò non fece economie per la sua istruzione. Dopo aver studiato sotto eminenti maestri di medicina a Pergamo, Galeno si recò a studiare dapprima a Smirne, nell'Asia Minore occidentale, poi a Corinto, in Grecia e, infine, ad Alessandria d'Egitto.

A ventotto anni tornò a Pergamo, dove fu nominato medico della scuola dei gladiatori. Questa occupazione gli diede la possibilità di formarsi un'ampia esperienza medica che costituì la base per la sua carriera successiva. Nel 161 Galeno lasciò Pergamo per Roma, dove, in poco tempo, si fece la reputazione di medico di successo e conobbe molte personalità importanti. Nel 166 ritornò a Pergamo, adducendo quale giustificazione l'invidia dei colleghi, ma, più probabilmente, la vera intenzione era quella di sfuggire a una violenta pestilenza. Poco tempo dopo, comunque, fu convocato da Marco Aurelio ad Aquileia (sull'Adriatico settentrionale), dove l'imperatore era impegnato nei preparativi per la guerra contro i Germani. Galeno seguì l'imperatore a Roma nel 169, ma riuscì a evitare un ulteriore periodo di servizio militare ottenendo la nomina a medico personale del figlio dell'imperatore, Commodo. Questa sua nuova posizione gli diede la possibilità di condurre ricerche scientifiche, di scrivere e di leggere, cosa che fece con grande successo. Non si hanno particolari sulla carriera successiva di Galeno. Continuò a seguire Commodo dopo che questi salì al trono, nel 180, e allo stesso modo accompagnò anche Settimio Severo, che divenne imperatore nel 193. La data della morte di Galeno è incerta. Una fonte afferma che morì all'età di settant'anni, il che porrebbe la data della sua morte intorno al 200 d.C. Secondo i biografi arabi, invece, la sua vita si protrasse fino a dopo gli ottant'anni, il che farebbe cadere la sua morte più tardi, nel 210.

Galeno fu uno dei più prolifici autori dell'antichità classica. Scrisse ben oltre quattrocento trattati. Molte delle sue opere sono andate perdute, compresi anche molti dei suoi trattati di filosofia, che furono distrutti nell'incendio del Tempio della Pace di Roma, nel 191. A Galeno sono attribuite circa 140 opere, composte in greco, di cui si sono conservate alcune parti o tutto il testo. Tra queste, alcune sono senza dubbio autentiche, altre spurie. In qualche caso, inoltre, sebbene la versione originale greca sia andata perduta, tuttavia rimangono le traduzioni in lingua latina e araba. I suoi scritti sono estremamente diversificati e comprendono opere di anatomia, di patologia, di terapeutica, di igiene, di dietetica, di farmacia, di grammatica, di morale e di logica, oltre a diversi commenti a testi di Ippocrate e di Aristotele. La maggior parte delle opere rimasteci, comunque, riguarda la medicina. Galeno scrisse in un chiaro greco attico, ma il suo stile era estremamente prolisso e le sue opere non sono facili da leggere. Per di più, era vanitoso, privo di tatto e litigioso e i suoi scritti sono spesso caratterizzati da un tono polemico.

Galeno fu un brillante studioso di anatomia. La sua

accuratezza nel sezionare gli animali (da cui traeva deduzioni per l'anatomia umana) non trovò paragoni nel mondo antico. La sua interpretazione del corpo umano e della medicina seguiva le linee tradizionali. Ammirava Ippocrate, che considerava il depositario della scienza medica, e dichiarava di riprodurre semplicemente le sue dottrine. Perciò accettò i fondamenti della patologia umorale, secondo la quale la salute era considerata il prodotto dell'equilibrio dei quattro umori. Il principio fondamentale della vita, secondo Galeno, era costituito dal *pneuma* («spirito»), che egli considerava responsabile di molti processi vitali. La teoria medica di Galeno dimostra di avere un debito molto grande nei confronti della filosofia, il cui studio Galeno riteneva essenziale per completare l'istruzione di un medico. Tuttavia non seguì in maniera esclusiva gli insegnamenti di una scuola filosofica ben precisa, anche se era rimasto profondamente influenzato da Aristotele. In quanto personalità eclettica, attinse con molta libertà dalla maggior parte delle scuole filosofiche del tempo, ad eccezione degli scettici e degli epicurei, alle cui dottrine si dichiarava apertamente ostile.

Gli scritti di Galeno lasciano intravedere anche una notevole attenzione alla teologia. Credeva che ogni cosa fosse stata fatta da un Creatore (o Demiurgo) per uno scopo divino e che l'intera creazione portasse la testimonianza della sua benevolenza. Nel suo trattato *Sull'utilità delle parti del corpo umano* Galeno esprime la convinzione che la vera devozione consista nel riconoscere e nello spiegare la sapienza, il potere e l'eccellenza del Creatore, più che nell'offrire molti sacrifici. Accettò il principio aristotelico secondo il quale la natura non crea nulla di inutile e cercò di dimostrare che ogni organo era destinato a svolgere una determinata funzione. Anche nel dettaglio più minuzioso il corpo umano rivela il disegno che Dio ha avuto su di lui.

Sebbene Galeno credesse in un Dio unico, tuttavia aveva ricavato questo suo modo di raffigurare il divino con l'aspetto di un artigiano non da fonti giudeo-cristiane, ma dal *Timeo* di Platone, dal quale aveva tratto ispirazione anche per l'immagine del disegno divino. Criticò Mosè per aver sostenuto (nella sua spiegazione della creazione contenuta nel *Genesi*) sia la dottrina della *creatio ex nihilo*, sia la credenza che la natura fosse stata creata come atto del sovrano volere di Dio. Galeno conosceva sia gli Ebrei sia i cristiani e in diverse circostanze nelle sue opere, tanto di filosofia quanto di medicina, fa riferimento alle loro concezioni. Fu il primo scrittore pagano a trattare con rispetto il Cristianesimo, considerandolo una filosofia piuttosto che, come faceva invece la maggior parte dei Romani colti, una setta superstiziosa. Ammirava i cristiani per il loro disprezzo per la morte, per la purezza nei loro comportamenti sessuali, per il controllo che sapevano esercitare su loro stessi riguardo al cibo e alle bevande e per la loro ricerca della giustizia: per tutti questi aspetti non li considerò inferiori ai filosofi pagani. Tuttavia criticò i cristiani e gli Ebrei perché si rifiutavano di fondare le loro dottrine sulla ragione, alla quale contrapponevano invece la fede e l'autorità rivelata. Un gruppo di cittadini romani cristiani che vivevano in Asia Minore e che erano guidati da Teodoto di Bisanzio tentò, alla fine del II secolo, di presentare il Cristianesimo in termini filosofici. Sembra che costoro avessero ammirato Galeno ed è verosimile che avessero subito l'influenza delle sue opere filosofiche. Essi insegnavano una cristologia adozionista e per questo motivo, oltre che per altre forme di eresia, furono scomunicati dalle autorità ecclesiastiche.

Galeno godette di una invidiabile reputazione nella sua epoca, sia in quanto medico sia in quanto filosofo. Subito dopo la sua morte fu riconosciuto come la più grande di tutte le autorità mediche. Il suo eclettismo, che gli permise di accogliere quanto di meglio si poteva trovare da tutte le diverse scuole mediche, la sua dichiarazione di volere riproporre le idee di Ippocrate, la completezza enciclopedica delle sue opere mediche e la sua grandezza come scienziato furono in grande misura responsabili del forte ascendente che la figura di Galeno seppe esercitare. Dal momento che i suoi scritti erano assai voluminosi, vennero riassunti in manuali, in sinossi e in enciclopedie mediche. Le scuole mediche dell'epoca precedente a quella di Galeno gradualmente scomparvero e furono sostituite da un nuovo sistema di approccio della realtà fondato sugli insegnamenti onnicomprensivi di Galeno. Tale sistema seppe unire medicina e filosofia e finì per avere il controllo sulla medicina stessa per oltre un millennio. Quando, nella tarda antichità, venne meno la ricerca in campo anatomico e fisiologico, allora lo studio della medicina si fece sempre più scolastico e l'insegnamento di tale disciplina venne impartito eseguendo una selezione tra le opere di Galeno.

In un primo momento, Galeno esercitò maggiore influenza sull'Oriente bizantino, dove le sue idee furono raccolte e ordinate in enciclopedie mediche. Nel IX secolo, molte delle sue opere furono raccolte e tradotte in arabo e in siriaco grazie a Ḥunayn ibn Isḥāq, un medico arabo nestoriano, e alla sua scuola. Nel corso dell'XI secolo, furono ritradotte dall'arabo in latino e in ebraico e cominciarono a dominare la medicina anche in Occidente, come già era accaduto per la medicina bizantina e quella araba. L'autorità di Galeno fu considerata seconda soltanto a quella di Aristotele. Sebbene pagano, suscitò ugualmente l'interesse di Ebrei, musulmani e cristiani, i quali trovarono la sua teologia e il suo mono-

teismo compatibili con le loro rispettive fedi religiose. Quando, nel XVI secolo, apparve la raccolta di tutte le sue opere in greco, si verificò un nuovo interesse per Galeno e per questo si realizzò una ripresa della sperimentazione medica. Fu proprio durante il Rinascimento che la sua reputazione raggiunse l'acme, ma ben presto cominciò a essere messa a dura prova dalle nuove scoperte, specialmente nei settori dell'anatomia e della fisiologia. Nonostante ciò, le idee difese da Galeno (in particolare quelle relative alla patologia umorale) continuarono ad avere un ampio credito nelle teorie mediche fino al XIX secolo.

BIBLIOGRAFIA

L'unica edizione completa delle opere di Galeno, con traduzione latina, resta C.G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, I-XX, 1821-1833, rist. Hildesheim 1964-1965. Anche se non si può fare affidamento sul testo, tuttavia l'edizione di Kühn è ancora utile, perché mancano tuttora edizioni critiche della maggior parte delle opere di Galeno. Una scelta rappresentativa di estratti dagli scritti di Galeno si trova in A.J. Brock (cur. e trad.), *Greek Medicine*, London 1929, pp. 130-244.

Sulla vita e sull'opera di Galeno, cfr. G. Sarton, *Galen of Pergamon*, Lawrence/Kans. 1954 (uno studio parziale e non del tutto soddisfacente). Per un'ampia discussione sulla teologia di Galeno e sui suoi atteggiamenti verso cristiani ed Ebrei, cfr. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949. Sull'influenza di Galeno sul pensiero medico, O. Temkin, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca/N.Y. 1973.

GARY B. FERNGREN

GENESIA. I Genesia erano una festa propria del mondo greco, durante la quale si commemoravano gli antenati. Nella Grecia antica, la celebrazione di sacrifici sulla tomba del defunto, compiuti rispettivamente tre, nove e tredici giorni dopo il funerale, rappresentava un aiuto per i familiari, affinché si facessero una ragione della perdita subita.

Dopo questi riti commemorativi iniziali, però, i defunti venivano ricordati anche con una festa annuale, i Genesia, appunto, detti anche «festa dei padri (o degli antenati)». Contrariamente a quanto potrebbe suggerire il nome, in realtà questa celebrazione non implica affatto la presenza in Grecia di un culto degli antenati: bisognava certamente commemorare i defunti della propria famiglia, ma non ci si aspettava affatto che questi intervenissero nella vita dei loro discendenti. Già Erodoto (4,26), che scriveva nel V secolo a.C., dichiarava che questa ricorrenza era «nota a tutti i Greci», ma per noi è possibile ricavare informazioni dettagliate su di essa soltanto per le celebrazioni che si svolgevano ad Atene.

All'inizio del periodo arcaico (800-600 a.C.), alcune famiglie aristocratiche di Atene festeggiavano per conto proprio i Genesia e in date che non ci sono state riportate. Sembra tuttavia che intorno al 590 a.C. il riformatore Solone (630?-560? a.C.) avesse stabilito che tali commemorazioni dovessero avvenire il 5 del mese di Boedromione (inizio di settembre). Il motivo per cui fu scelto proprio questo giorno particolare è rimasto sconosciuto, mentre sembra molto chiara l'intenzione soggiacente a tale riforma. Nel periodo arcaico, infatti, in molte città greche i legislatori imposero rigidi limiti al carattere pubblico dei grandi funerali aristocratici. Banchetti e giochi funebri risultavano in realtà soltanto occasioni per fare sfoggio di impressionanti dimostrazioni di ricchezza e di potere da parte dell'aristocrazia: verso la fine del periodo arcaico queste ostentazioni vennero sempre più avvertite come un ostacolo per lo sviluppo della democrazia. Perciò l'istituzione di una festa commemorativa che venisse celebrata collettivamente, ogni anno nello stesso giorno stabilito, impedì di fatto agli aristocratici di invitare altri parenti e amici al di fuori di quelli che avessero i loro defunti sepolti nello stesso cimitero. Quando, nel corso del V secolo a.C., la democrazia ad Atene divenne un'istituzione più solida, la commemorazione degli antenati, che in fondo era rimasta un'attività propria principalmente dell'aristocrazia, venne considerata sempre meno accettabile e, con la fine del periodo classico (intorno al 400 a.C.), i Genesia sembrano essere ormai caduti in oblio.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico su questa festa è costituito da F. Jacoby, *Genesia. A Forgotten Festival of the Dead*, in «Classical Quarterly», 38 (1944), pp. 65-75 (ora ristampato in F. Jacoby, *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, Leiden 1956, pp. 243-59). Questo resoconto è stato modificato, per quanto concerne alcuni particolari, da Sarah C. Humphreys, *The Family, Women, and Death*, London 1983, pp. 87s.

JAN BREMMER

GETI E DACI, RELIGIONE DEI. I Geti e i Daci erano due antiche popolazioni originarie della Tracia, stanziate nella regione della Mesia, nella pianura a settentrione del Danubio, e sui Carpazi, approssimativamente nel territorio dell'attuale Romania e della Moldavia. Sebbene non sia possibile offrire una ricostruzione completa della religione dei Geti e dei Daci, tuttavia questa rappresenta, analogamente alla religione degli

antichi Celti, uno dei capitoli più interessanti della storia delle religioni indoeuropee al di fuori del mondo greco e romano. Nonostante la tendenza razionalistica di alcuni studiosi, che considerano poco importante il ruolo svolto dalla religione tra queste popolazioni, diverse testimonianze, invece, indicano che la fondazione dello Stato formato dai Geti e dai Daci rappresenta il punto di arrivo della rielaborazione di concezioni teocratiche. Tali convinzioni derivarono dal culto di Zalmoxis, che forse era un antico riformatore religioso cui sono collegati anche gli inizi della sovranità dei Geti. In seguito Zalmoxis subì un processo di divinizzazione, che presenta molteplici paralleli con episodi analoghi della Grecia antica. [Vedi *ZALMOXIS*].

Quanto ai Daci, invece, le testimonianze collegano esplicitamente il loro nome alla parola frigia *daos* («lupo»). L'etimologia proposta da Paul Kretschmer, che fa derivare il termine *dakoi* dall'indoeuropeo **dhawo-s* («lupo»), riscosse il consenso di Vladimir Georgiev ed è stata oggetto di un'analisi approfondita in sede storico-religiosa grazie a Mircea Eliade (1970). Eliade, dunque, afferma che i Daci, analogamente a numerosi altri popoli indoeuropei, formavano un *Männerbund*, fondato sull'idea di una licantropia rituale. I giovani guerrieri daci venivano forse educati a imitare il comportamento dei lupi feroci. Questo, comunque, non ha nulla in comune con il leggendario disprezzo che i Geti nutrivano per la morte, perché questo sentimento si giustificava invece con la promessa, fatta da Zalmoxis, che essi avrebbero ottenuto l'immortalità. Con tutta probabilità, dunque, il messaggio di Zalmoxis faceva riferimento a un paradiso in cui i guerrieri valorosi avrebbero continuato a vivere, dopo la morte, in uno stato di felicità eterna.

Le testimonianze greche, a partire da Erodoto, istituiscono uno stretto rapporto tra Zalmoxis e Pitagora. In effetti l'insieme delle idee religiose, la cui origine viene attribuita a Zalmoxis, presenta alcune somiglianze con il Pitagorismo. Si diceva che Zalmoxis, oltre a indicare la via per l'immortalità, avesse insegnato anche una forma di medicina psicosomatica, che riscosse molti elogi e si fondava su incantesimi, che si prefiggevano lo scopo di guarire l'anima insieme al corpo. Platone ci ha lasciato un vivido ed entusiastico resoconto della medicina di Zalmoxis nel dialogo *Carmide* (156d-157c). Questa tradizione medica ebbe evidentemente una lunga vita: successivamente, nel corso del III secolo d.C., quarantasette nomi daci di piante medicinali furono inseriti nel famoso *Materia medica* del medico greco Dioscoride e nel *De herbis*, attribuito ad Apuleio.

Il sacerdozio di Zalmoxis. Il culto di Zalmoxis era strettamente collegato alla regalità. Platone riferisce che Zalmoxis era il re dei Geti (*Carmide* 156d), mentre Strabone (*Geografia* 7,3ss.) dice che inizialmente Zalmoxis era un sacerdote della divinità più importante dei Geti, successivamente venne associato alla regalità, e alla fine fu lui stesso venerato come un dio; si immaginò che fosse vissuto in una caverna, sulla montagna sacra di Kōgaionon, dove soltanto il re e i suoi messaggeri potevano fargli visita. Il sacerdozio sacro continuò fino al tempo di Strabone (I secolo a.C.). La caverna sacra deve essere stato il luogo più antico in cui fu venerato il dio e dove dimoravano i suoi sacerdoti. All'epoca di Erodoto (V secolo a.C.), deve essere esistito un santuario di Zalmoxis, perché Erodoto (*Storie* 4,95) riferisce di una leggenda secondo la quale Zalmoxis si sarebbe costruito una camera sotterranea dove sarebbe rimasto nascosto per ben tre anni, dopo di che sarebbe ricomparso. Un santuario con tali caratteristiche, dotato di un vasto complesso sotterraneo, è stato ritrovato a Sarmizegetusa Regia (l'attuale Grădiştea Muncelului, in Romania).

Jordanes, lo storico dei Goti nato in Mesia nel VI secolo, confuse le tradizioni dei Goti con quelle dei Geti per conferire ai primi il prestigio di essere una popolazione antica, e perciò più importante. Stilò l'elenco dei sacerdoti al servizio di Zalmoxis, dall'epoca di Burebista (intorno all'80-44 a.C.) fino a quella del re dacio Decebalo (morto nel 106 d.C.). La lista si apre con il nome del ben conosciuto Decaeneus (Dicineus), consigliere di Burebista, il quale contribuì in modo decisivo a fare assegnare il potere a Burebista e a suffragare l'origine della sua sovranità. Decaeneus insegnò la filosofia, la fisica, l'etica, la logica e l'astronomia ai Geti. In particolare, li introdusse ai segreti dell'astrologia, delle rivoluzioni planetarie, delle fasi della luna, della misurazione della grandezza del sole e delle rivoluzioni del cosmo. La testimonianza di Jordanes è stata, nel passato, troppo spesso trascurata. Decaeneus insegnò realmente ai Geti la cosmologia, l'astrologia e l'astronomia, così come fece loro conoscere anche uno dei più affascinanti calendari antichi, che porta con sé alcuni misteri che non sono ancora stati spiegati in maniera convincente. Successori di Decaeneus furono i sacerdoti Comosicus e Coryllus, che furono entrambi re (il secondo della Dacia). Probabilmente questo Coryllus (talvolta chiamato anche Cocrilus oppure Scorilus) fu l'immediato predecessore di Decebalo, l'ultimo re dei Geti e dei Daci che alla fine venne sconfitto dall'imperatore romano Traiano, nel 106 d.C.

Sembra che questo elenco di sacerdoti di Zalmoxis sia in contraddizione con una seconda lista, proposta anche questa dallo stesso Jordanes (*De origine actibusque Getarum* 39), secondo la quale il re Zalmoxis sarebbe succeduto a Decaeneus. A ben guardare, però, Jordanes in questa sede evidentemente non si sta riferendo

a una sequenza cronologica di personaggi; egli dice soltanto che, tra i Geti, i pensatori più importanti furono in primo luogo (*prius*) un certo Zeutas, poi (*post etiam*) Decaeneus e infine (*tertium*) Zalmoxis. Secondo questa lista, dunque, si dovrebbe dedurre che il predecessore di Decaeneus sia stato Zeutas, e pertanto Decaeneus non sarebbe stato seguito da Zalmoxis, il quale sarebbe semplicemente il leggendario fondatore del sacerdozio tra i Geti e i Daci; e allora Decaeneus, a sua volta, sarebbe venuto dopo Comosicus. *Zeutas*, inoltre, è messo in relazione sia al nome di *Seuthes*, attestato nella Tracia meridionale, sia anche al termine avestico *haotar*, che indica il sacerdote iranico. Perciò si potrebbe considerare *zeutas* semplicemente un termine generico per indicare i sacerdoti traci.

I modelli pitagorici. Il geografo Strabone, citando il filosofo stoico Posidonio, fu il primo a darci informazioni preziose, benché confuse, sugli *ktistai*, che vivevano in un regime di continenza e di astinenza, e sugli *abioi* (letteralmente, «senza vita», cioè estranei alle normali condizioni di vita) di cui parla Omero (*Iliade* 8,5ss.). Strabone (7,3,5) riferisce anche che Zalmoxis introdusse pratiche vegetariane tra i Geti.

Lo storico ebreo Giuseppe Flavio (I secolo d.C.) paragona la vita degli ascetici Esseni a quella di «coloro che tra i Daci sono chiamati *pleistoi*» (*Antichità giudaiche* 18,22). Se si considerano veritiere le testimonianze di Posidonio e di Strabone, allora il profondo interesse dimostrato dai Geti e dai Daci per la religione (*spoude*, *theosebeia*, *pietas*) doveva essere un luogo comune nell'antichità.

Il termine *pleistoi* è stato variamente interpretato, ma sembra che si possa mettere in relazione con il dio tracio Pleistoros (Erodoto, 9,119). Gheorghe Muşu ha rintracciato nell'etimologia della parola la presenza della radice indoeuropea **ple(is)*, che significa «essere pieno»: di conseguenza *pleistoi* significherebbe «portatori di pienezza» (Muşu, in Vulpe, 1980). In un articolo piuttosto confuso, Mihai Nasta ha accettato la correzione di *pleistois* in *polistais*, derivato dal verbo *polizein*, che significa «istruire nello spirito della città [*polis*]; rendere civile» (Nasta, in Vulpe, 1980). Tuttavia l'etimologia più probabile è quella proposta da Eugen Lozovan (1968), che considera *pleistoi* una forma paronomastica del vocabolo tracio **pleiskoi*, derivato dall'indoeuropeo **pleus-*, che significa «capello, ricciolo». Perciò i *pleistoi* sarebbero «i portatori di capelli», in altre parole coloro che portano o indossano un berretto di lana.

Questa spiegazione ottiene un'ulteriore conferma da Jordanes (71), che riferisce che il copricapo dei nobili e saggi sacerdoti dei Geti, chiamati *pilleati*, era una tiara (*pilleus*). Il resto del popolo non aveva nessun *pilleus*: di conseguenza erano *capillati*, ovvero «a capo scoperto». Alcuni studiosi hanno affermato che il resoconto di Jordanes si fondava sopra un fraintendimento perché si confondevano i nobili daci con i sacerdoti, dal momento che il *pilleus* costituiva tradizionalmente il segno distintivo dell'aristocrazia presso i Geti e i Daci. Questa osservazione, tuttavia, risulta del tutto irrilevante, perché la regalità tra queste due popolazioni presentava molte caratteristiche simili a quelle di una teocrazia, e anche la stessa iniziazione religiosa dei nobili probabilmente era diversa rispetto a quella della gente comune. Perciò i *pilleati* potevano aver ricevuto la stessa istruzione che veniva impartita ai sacerdoti. Più spesso di quanto non si ritenga, per i Geti e i Daci il sommo sacerdozio coincideva con l'assunzione della carica di sovrano.

Il tempio-calendario di Sarmizegetusa Regia. Nel suo *De origine actibusque Getarum* 70, Jordanes presenta un ritratto dei guerrieri geti tale da suscitare soltanto scetticismo tra gli studiosi moderni. Secondo Jordanes, infatti, i guerrieri geti utilizzavano il poco tempo disponibile tra uno scontro armato e l'altro per studiare le proprietà delle piante e i segreti del cielo stellato. Una stupefacente conferma della veridicità di questo quadro ci è pervenuta dopo avere decifrato il significato del tempio del calendario, scoperto tra le monumentali rovine di Sarmizegetusa Regia, un imponente caposaldo sui Carpazi che fu il centro del sacerdozio dei Geti e dei Daci prima della conquista romana. Le prime ipotesi, avanzate da D.M. Teodorescu, Constantin Daicoviciu, G. Charrière e Hadrian Daicoviciu, recentemente hanno lasciato il posto a un'interpretazione migliore, basata su algoritmi, elaborata da Serban Bobancu, Cornel Samoilă ed Emil Poenaru (1980).

Il tempio-calendario è composto da due santuari circolari, fatti di pilastri e di lastre di pietra e andesite e di pilastri di legno ricoperti di terracotta, disposti secondo schemi regolari. Le forme e i materiali sono poste in corrispondenza con le diverse sezioni in cui era diviso il calendario dei Daci. Sulla scorta della dimostrazione data da Bobancu, Samoilă e Poenaru, i Daci si servivano, come principale unità di misura del tempo, di una settimana dai contorni incerti, composta da sei a otto giorni solari. Un anno era composto da 47 di tali misure e, di conseguenza, contava un numero di giorni variabile tra 364 e 367. Al termine di un ciclo di 13 anni, il calendario aveva bisogno della correzione di un giorno, che veniva segnato a parte su una serie di pilastri che indicavano appunto tali cicli. Al termine di un «secolo» di 104 anni, ovvero di 8 cicli ognuno dei quali lungo 13 anni, era necessario eseguire una nuova ulteriore correzione di un giorno, che veniva egualmente segnato. Su un calendario rettangolare più ampio si po-

teva procedere alla misura di una certa quantità di tempo pari a 520 anni, ovvero di un ciclo di 5 secoli, alla fine del quale si rendeva nuovamente necessaria la correzione di un giorno. Il calendario dei Daci contava il tempo scandendolo non soltanto con «secoli» di 104 anni, ma anche con «secoli» di 91 anni, cioè con 7 cicli, ognuno di 13 anni.

Oltre a questo calendario «civile», i Daci utilizzavano anche un calendario religioso, composto da 60 settimane, ognuna di sei giorni. La correzione di 68 giorni, segnata su un cerchio composto da 68 pilastri, era precisamente l'operazione astronomica che si rendeva necessaria dopo il passaggio di un ciclo di 13 anni. Per quanto sofisticato e preciso, tuttavia, il calendario dei Daci poteva essere consultato con una procedura semplice ed efficace. Dopo aver stabilito di quanto dovesse consistere la durata di ciascuna unità di tempo (una settimana, un anno, un ciclo di 13 anni, un «secolo» di 91 oppure di 104 anni, un periodo di 520 anni), si segnava una unità successiva, rappresentata da un elemento architettonico (per esempio un pilastro, una lastra); questa unità, a sua volta, aveva una forma differente rispetto all'unità precedente e poteva essere fatta con un materiale diverso. Il sistema delle corrispondenze consiste nel distinguere i diversi valori assunti dai cerchi dei santuari e nell'individuare le diverse unità regolari di cui ogni cerchio è composto. Non appena siano stati stabiliti tutti questi elementi, allora l'intero modello diventa prevedibile e persino un bambino, così come uno studioso moderno, potrebbe facilmente imparare a interpretare i segni dei vari periodi temporali.

Per quanto possa sembrare facile nella pratica, un tale calendario si fonderebbe su principi matematici veramente complessi. Raggiungerebbe una tale precisione, che dopo 2.275 anni, che corrispondono a 175 cicli di 13 anni, il tempo dato dal calendario differirebbe rispetto al tempo astronomico soltanto per 38,88 secondi. Questo è fin troppo preciso per potere essere vero.

La costruzione del tempio-calendario di Sarmizegetusa Regia non risale a un'epoca anteriore a quella di Decebalo, ma comunque si deve basare su un sistema scoperto da Decaeneus. Tale fatto può forse rappresentare una conferma di quanto Jordanes affermava riguardo alle caratteristiche della vita religiosa dei Geti e dei Daci.

BIBLIOGRAFIA

Le fonti scritte sulla religione dei Geti e dei Daci sono contenute in V.C. Popescu e al. (curr.), *Fontes historiae Dacoromanae*, I-II, Bucuresti 1964-1970. Sulla religione dei Traci in generale, si può consultare con profitto G.I. Kazarow, *Thrake (Religion)*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VI, Stuttgart 1937, coll. 472-551; ampia bibliografia in M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1981).

Per uno studio dettagliato sulle popolazioni della Tracia settentrionale, si raccomandano le seguenti opere. Lavori importanti in lingua romena sono H. Daicoviciu, *Dacii*, Bucuresti 1972 (2ª ed.); e I.I. Russu, in «Annuarul Institutului de Studii Clasice», 5 (1944-1948), pp. 61-137. I.H. Crişan, *Burebista and His Time*, Bucuresti 1978 (2ª ed.; Bibliotheca Historica Romaniae Monographs, 20), è utile per la sua descrizione dell'antico santuario di Sarmizegetusa Regia. R. Vulpe, *Studia Thracologica*, contiene importanti articoli su Burebista e Decaeneus; e R. Vulpe (cur.), *Actes du Deuxième Congrès International de Thracologie*, III: *Linguistique, ethnologie, anthropologie*, Bucuresti 1980, contiene numerosi articoli interessanti di Ioan Coman, Gheorghe Muşu, Mihai Nasta e altri. Uno studio ancora utile per alcuni problemi relativi alla religione dei Geti e dei Daci è E. Lozovan, *Dacia Sacra*, in «History of Religions», 7 (1968), pp. 209-43. La migliore interpretazione del tempio-calendario di Sarmizegetusa Regia e una discussione sulle ipotesi precedenti sono presentate in S. Bobancu, C. Samoilă e E. Poenaru, *Calendarul de la Sarmizegetusa Regia*, Bucuresti 1980, che comprende un utile riassunto in inglese alle pp. 183-90.

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

GIANO. È opinione diffusa tra la maggior parte dei linguisti che il termine *ianus* sia derivato dalla radice *īa*, la quale, a sua volta, rappresenterebbe un'estensione della radice indoeuropea *ei-* («andare»). Questo termine astratto, che significa «passaggio», mostra una alternanza vocalica tra *-u* e *-o*. Dalla prima forma sono formati i derivati *Ianuarius* («gennaio»), *ianu-al* (una sorta di focaccia destinata a Giano) e *ianu-a* («porta»). Dalla seconda forma, invece, provengono *iani-tor* («portinaio»), *Iani-culum* (colle Gianicolo) e *Iani-gena* (figlia di Giano). All'interno del pantheon romano, Giano è una figura originale, di cui non è possibile trovare un corrispondente greco (Ovidio, *Fasti* 1,90). Anche il nome etrusco *Ani*, che compare sulla rappresentazione del fegato augurale trovata a Piacenza, è un imprestito dal latino oppure da un dialetto italico. Dal momento che, secondo quanto viene bene messo in luce da Cicerone (*De natura deorum* 2,67), questa divinità rappresenta il motivo del «passaggio», è sua caratteristica lo stare all'inizio, in linea con la definizione data dall'erudito Varrone e citata da Agostino (*De Civitate Dei* 7,9): «In Giano si ha l'inizio, in Giove la pienezza» (*Penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa*).

Un riscontro effettivo di questa supremazia si coglie nella liturgia: nelle cerimonie, infatti, Giano viene invocato per primo. Per questo stesso motivo è il protettore, insieme a Giunone (da cui deriva anche il suo epiteto

Iunonius), di tutte le calende. Primo membro dei corpi sacerdotali, il *rex sacrorum* («re dei sacrifici»), gli offre un sacrificio all'inizio di ogni mese (Macrobio, *Saturnalia* 1,15,10). Allo stesso modo, il primo sacrificio ufficiale di ogni anno, quello di *Agonium* del 9 gennaio, è dedicato a Giano. La presenza di statue che lo raffigurano con due volti – corrispondenti, secondo le interpretazioni, all'apertura e alla chiusura, oppure al passato e al futuro – gli fecero guadagnare i nomi di Giano Bifronte («con due fronti»), Giano Biceps («con due teste») e Giano Gemino («gemello»).

Altri suoi appellativi che indicano qualità hanno in realtà un valore funzionale. In questo senso la tradizione addita Giano Curiatius, che deve aver presieduto a un rito di passaggio di giovani uomini nei sottogruppi tribali chiamati *curiae*, e Giano Quirinus, menzionato nelle «leggi regali» come associato con il tempo, quando la terza parte delle *spolia opima* erano assegnate al dio Quirino (Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 204 L.). Quest'ultimo è il titolo più antico attribuito a Giano, che siede, nel Foro, nell'«antico santuario fornito di un altare» (Ovidio, *Fasti* 1,275). Con l'apertura piuttosto che con la chiusura delle porte, egli «indicava lo stato di pace oppure di guerra» (Livio, 1,19,2). Augusto, che ripristinò questo culto collocandolo in un posto d'onore, si vantò di aver chiuso il tempio in tre occasioni (*Res gestae* 13). Questo giustifica l'appellativo di Giano Quirino: egli è il dio che presiede al passaggio dalla guerra alla pace. Così interpreta il poeta Orazio, quando illustra l'orientamento «Quirinale» di Giano con l'espressione «Ianus Quirini» (*Odi* 4,15,9), una interpretazione che riprenderà in un altro luogo delle sue opere in una frase più prosaica ed esplicita: «Giano, il guardiano della pace» (*Epistole* 2,1,255).

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

J. Gagé, *Augustus, Emperor of Rome, 63 B.C.-14 A.D. Res Gestae divi Augusti*, Paris 1977.

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979 (spec. pp. 220-62).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912 (spec. pp. 103-13).

ROBERT SCHILLING

GILGAMESH. Vissuto intorno al 2650 a.C., Gilgamesh è stato il sovrano della città-stato sumerica di Uruk (la biblica Erech). Le testimonianze, sebbene piuttosto limitate e in forma indiretta, confermano l'esistenza storica di Gilgamesh e lo collocano in un periodo di intense rivalità tra le città; fatto questo che fornisce credibilità a quella tradizione tarda che ne fece il costruttore delle mura di Uruk e un rivale del sovrano di Kish, una città posta a nord di Uruk. Le sue imprese, comunque, furono tali da farlo diventare oggetto di una forma di culto e protagonista di diverse leggende.

Il dio Gilgamesh. Il nome di Gilgamesh compare in una lista di divinità, approssimativamente un secolo dopo la sua morte. Probabilmente in un primo tempo venne venerato in qualità sia di re e di sacerdote ancora detentore di un potere, persino da morto, sia di fonte perenne di fertilità. Già intorno al 2400 a.C. si presentavano offerte funerarie ai sacerdoti defunti in un luogo chiamato «l'origine di Gilgamesh». Dal periodo della III dinastia di Ur (intorno al 2100-2000 a.C.), i regnanti legittimarono se stessi trasformando Gilgamesh e suo padre, Lugalbanda, un altro sovrano divinizzato di Uruk, nei propri antenati. Da allora, dunque, Gilgamesh venne celebrato con un culto, venne dichiarato fratello e amico dei sovrani regnanti e, infine, chiamato «re del mondo sotterraneo», dove esercitava anche l'incarico di giudice. Fu identificato con Dumuzi (Tammuz), il dio che ogni anno muore e risorge, con Ningishzida, un dio degli alberi, oppure ancora, nella tradizione assiro-babilonese, con il dio supremo del mondo sotterraneo, Nergal. La statua o le figurine raffiguranti Gilgamesh erano presenti e venivano invocate durante i riti funebri; nel periodo di siccità del mese di Ab (tra luglio e agosto), invece, queste immagini erano messe in relazione con il culto degli spiriti dei morti e con gli incantesimi per ricacciare le streghe nel mondo sotterraneo.

L'eroe Gilgamesh. Le imprese di Gilgamesh senza dubbio si mantennero vive nella tradizione orale sumerica, specialmente alla corte di Uruk. Non si sa in quale epoca sia stata messa per iscritto per la prima volta tale tradizione. Cinque o forse sei composizioni risalgono probabilmente al periodo della III dinastia di Ur. 1) *Gilgamesh e Huwawa* (circa 190-240 versi, tre versioni) narra di come Gilgamesh, disturbato dalla vista di alcuni cadaveri e determinato a ottenere l'immortalità attraverso la fama, fosse partito insieme al servo Enkidu e ad altri compagni per combattere contro il mostro Huwawa. Le versioni in nostro possesso, che riflettono le varianti proprie della trasmissione orale del racconto, presentano alcune divergenze quando illustrano come Gilgamesh avesse ingannato e ucciso Huwawa e quanto sarebbe avvenuto in seguito. 2) *Gilgamesh e il Toro del cielo* (molto male conservato) racconta di come la dea Inanna, per ragioni che non sono chiare, inviò il Toro contro Gilgamesh ed Enkidu, il quale probabilmente in seguito lo uccise. 3) Nell'opera *Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi* (circa 330 versi), Inanna dona a Gilgamesh, a ti-

tolo di ricompensa per alcuni servizi da lui svolti, due oggetti di natura ancora incerta. Questi oggetti, in un certo qual modo, diventano gli strumenti che servono a esercitare una forma di oppressione sulla città di Uruk e allora precipitano nel mondo sotterraneo. Perciò Enkidu scende per riportarli indietro, ma dal momento che non conosce gli avvertimenti dati da Gilgamesh (ossia di non richiamare su di sé l'attenzione e nemmeno di farsi riconoscere come estraneo) viene obbligato a rimanere in quel luogo. Al termine, compare al cospetto del suo maestro e risponde alle sue domande riguardo alla sorte di diverse categorie di abitanti del mondo sotterraneo. 4) La *Morte di Gilgamesh* (molto male conservato, circa 450 versi) sembra occuparsi, almeno in parte, del rancore provato da Gilgamesh per il fatto di dover morire. 5) È presente anche un altro frammento di un'opera che sembra appartenere a una composizione distinta. 6) *Gilgamesh e Agga* (115 versi) descrive invece il combattimento con il sovrano di Kish.

Fatta eccezione per l'ultimo dei testi citati, le opere sumeriche contengono tematiche e racconti che si trovano nuovamente attestati a vario titolo anche nelle successive versioni babilonesi. Comunque sia, dal confronto tra queste emerge che, fatta salva la tavoletta 12 che costituisce una aggiunta di epoca posteriore, il testo babilonese non è mai una semplice traduzione di quello sumerico, e se è possibile parlare di una sua dipendenza da quella sumerica, è solamente nei termini di un adattamento e di una trasformazione a un livello estremamente selettivo e creativo.

Sembra che la tradizione babilonese sia stata messa per iscritto per la prima volta durante il periodo paleobabilonese (intorno al 1900-1600 a.C.). Per quanto tali testimonianze risultino frammentarie, tuttavia questa versione deve far parte nella sua totalità di un'unica composizione, di un poema di almeno 1.000 versi, o forse anche più lungo. Il tema centrale che conferisce unità all'opera è costituito dalla riflessione sulla condizione mortale dell'uomo, e proprio per liberarsi da questa limitazione, in maniera simile a quanto accadeva nella tradizione sumerica, Gilgamesh vorrebbe all'inizio raggiungere l'immortalità attraverso la sua fama. Ma a questo punto – e questa è un'innovazione rispetto alla versione precedente – Enkidu muore. Gilgamesh allora reagisce rifiutando l'immagine ideale e convenzionale dell'eroe che era propria del passato e va invece in cerca di quella trascendenza che appartiene all'immortalità riservata agli dei.

La versione babilonese, inoltre, modifica anche la figura di Enkidu. Nella tradizione sumerica, infatti, egli è presentato nelle vesti convenzionali del cortigiano, del servitore del suo maestro, e appunto in tale modo viene chiamato. Ma nella versione babilonese diventa un amico molto intimo («il mio amico che io amo così tanto»), forse addirittura un amante: si notino infatti i sogni erotici di Gilgamesh riguardo alla persona di Enkidu e la collera provata dal secondo quando Gilgamesh se ne va – l'interpretazione di questo passaggio è oggetto di discussione – o dalla sua (sacra?) sposa a proposito dello *ius primae noctis*. È proprio questa intimità che permette che la morte di Enkidu si volga in tragedia e renda plausibile il suo effetto così devastante su Gilgamesh.

Enkidu, inoltre, ha subito un cambiamento anche dal punto di vista fisico: da persona dai contorni imprecisi si è trasformata in un peloso selvaggio, nato nella steppa e cresciuto tra gli animali selvatici. Questa seconda figura può, in ultima analisi, costituire un riflesso di quel mito e di quelle rappresentazioni dell'Uomo-toro che combatte contro l'Eroe nudo, che sono documentate fin dall'inizio del III millennio. Ma per il modo in cui questa figura viene descritta, essa appartiene tanto al «rigido primitivismo» (secondo l'espressione utilizzata da Erwin Panofsky) che si trova documentato anche in altri passaggi delle fonti sumeriche e babilonesi (come anche in quelle classiche), quanto alla natura bestiale che Sumeri e Babilonesi attribuirono all'uomo primordiale. Tale concezione introduce nel poema un profondo contrasto tra natura e cultura, e l'opera, almeno nella sua forma caratteristica, sembra una tacita celebrazione della superiorità della seconda sulla prima, così come dell'uomo sugli animali. Le ultime parole pronunciate da Enkidu suonano come una benedizione per coloro che sono responsabili della sua trasformazione in uomo. Tuttavia, se si considera che l'uomo primordiale possedeva anche una natura immortale, fa ancora più meraviglia la grata accettazione da parte di Enkidu in questo contesto e, nella sua anticipazione dello spirito delle ultime parole di Gilgamesh, risulta addirittura paradigmatica (si veda più oltre).

Probabilmente va attribuita alla versione risalente al periodo paleobabilonese l'organizzazione della narrazione in tre periodi costituiti da sei o sette giorni e sette notti, ciascuno dei quali è messo in relazione con una profonda trasformazione del personaggio e con alcuni «riti di passaggio» corrispondenti, che riguardano particolarmente il lavarsi e il vestirsi: 1) l'unione amorosa di Enkidu con la prostituta *trasforma* Enkidu in un uomo: egli mangia e beve come fa un uomo, si lava e si unge il corpo, indossa dei vestiti; 2) il pianto di Gilgamesh sul corpo di Enkidu *trasforma* Gilgamesh in un antieroe, in un antiuomo, in un sedicente dio: addolorato per il lutto non si lava, si veste di pelli animali, si estranea da tutti gli altri uomini; 3) l'addormentarsi di Gilgamesh davanti a Utanapishtim *trasforma* Gilgamesh in un uomo rassegnato che ormai accetta la sua umanità: si lava e si veste poiché è tornato ancora una volta a es-

sere uomo e si prepara per farsi reintegrare nella comunità umana.

Forse si dovrebbe interpretare questa versione risalente al periodo paleobabilonese anche come una ripercussione degli sviluppi ideologici di quell'epoca, che giunse quasi a eliminare gli aspetti mitologici della regalità e a rifiutare quella natura divina che i sovrani si attribuivano da almeno cinque secoli. In opposizione a tale retroterra culturale, l'epopea di Gilgamesh, che esordisce proprio con un inno in suo onore in cui viene apostrofato come il più grande di tutti i re, potrebbe essere considerata una affermazione della differenza essenziale che intercorre tra le divinità e i re umani, dal momento che questi ultimi, anche se sono i più ragguardevoli, o addirittura sono figli di una dea, tuttavia devono obbedire a quell'atto decisamente umano e per nulla divino che è la morte.

Fatto salvo, dunque, il caso di un frammento, tutte le altre testimonianze relative all'epopea del tardo II millennio provengono dalla periferia del regno, dove troviamo anche versioni ittite e hurrite, accanto a quelle babilonesi. Alcune tavolette inedite provenienti dall'antica Emar, in Siria, indicano che l'opera, con la probabile eccezione della tavoletta 12, aveva assunto grosso modo la sua struttura finale fin dal XIII secolo a.C. La versione base, originariamente in undici tavolette, di cui continuarono a registrarsi varianti orali e locali, ampliò la tradizione più antica in un'opera di oltre 3.000 versi. Questa è nota principalmente dalla recensione di Ninive, del VII secolo a.C.

La caratteristica principale di tale versione, che costituisce quasi un modello, è rappresentata dal suo intento fortemente didattico. Questo atteggiamento appare in maniera evidente soprattutto nella nuova introduzione e nella conclusione che sono state aggiunte alla tradizione precedente. Infatti, in contrasto con l'inno con cui una volta iniziava il poema – la celebrazione del potere fisico e delle nobili origini di Gilgamesh – questi nuovi versi mettono in evidenza non la sua forza, ma la vastità della sua esperienza e della sua conoscenza, e le sofferenze che gli sono costate. Ripercorrendo una trama di allusioni a un genere pseudo autobiografico secondo il quale i re traevano degli insegnamenti dalla loro vita e li registravano poi per i posteri, questi versi lasciano capire che anche Gilgamesh si era comportato in questo modo. Fondato su questa fonte e autenticato da essa, il poema, ora rivolto a un lettore («tu») con l'intenzione di istruirlo, diventa parte della letteratura sapienziale.

Un'altra innovazione, comunemente riconosciuta, è costituita dal racconto del diluvio, che a sua volta, come è abbastanza facile dimostrare, deriva da un altro mito. Questa «conoscenza dei giorni precedenti al diluvio» fa ben più che soddisfare la nostra curiosità sul passato più remoto. Inoltre illustra in modo chiaro un tema di notevole importanza all'interno della letteratura sapienziale: la imperscrutabilità degli dei. Seguendo la modalità con cui viene raccontato a Gilgamesh – cosa che però non trova corrispondenza nella fonte da cui dipende – il diluvio non ha motivo di verificarsi: avviene semplicemente perché le divinità vogliono che accada. In maniera simile, alla fine della storia, secondo modalità parimenti imperscrutabili, un gentile favore accordato in seguito alla decisione del sommo dio Enlil permette di assicurare l'immortalità ai sopravvissuti al diluvio. «Chi può comprendere la mente degli dei in cielo?», dice il saggio babilonese.

La terza novità, sebbene questa sia meno comunemente accettata, è rappresentata dalla storia dell'albero della vita. Come la storia del diluvio, anche questa rivela un segreto degli dei. Essa illustra anche un tema sapienziale complementare a quello della trascendenza divina: la fragilità umana.

Gilgamesh conclude dicendo che dovrebbe tornare indietro e lascia la barca sulla spiaggia delle acque della morte. Ma questa non è la sua ultima parola. Nel momento in cui esorta il barcaiolo a scalare le mura di Uruk, ci riporta indietro al punto da cui avevamo iniziato e conferisce all'episodio una sensazione di impresa umana. L'uomo deve morire, ma può anche costruire. Questa nuova comprensione della natura umana e l'apprezzamento per le capacità creative dell'uomo, che sono state acquisite in una maniera così dolorosa, giustificano il motivo per cui Gilgamesh torna a Uruk «esausto, ma in pace». L'accettazione dei propri limiti umani, l'insistenza sui valori umani: questo è l'insegnamento della vita di Gilgamesh.

La tavoletta 12, se considerata parte integrante del poema, riafferma, in modo non molto elegante, le *lacrimae rerum*, le «lacrime delle cose». La sua lamentosa litania di pena per la dolorosa fine della vita umana sembra che non sia adatta e che anzi appaia anche rozza se confrontata con le tavolette 1-11 e con l'affermazione in esse contenuta che i valori umani rafforzano una quieta rassegnazione.

BIBLIOGRAFIA

L'edizione fondamentale, benché ampiamente superata, del poema babilonese di Gilgamesh rimane ancora R. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgamesh*, Oxford 1930. Le traduzioni più recenti tengono conto di un testo più completo e meglio interpretato. Molto aggiornata è la traduzione tedesca di A. Schott, *Das Gilgamesh-Epos*, Stuttgart 1966 (riv. da W. von Soden); e quella inglese di E.A. Speiser e A.K. Grayson, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old*

Testament, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 72-99, 503-507. L'importante scoperta che reintegra virtualmente l'intera introduzione fu pubblicata da D.J. Wiseman, *A Gilgamesh Epic Fragment from Nimrud*, in «Iraq», 37 (1975), pp. 157-63. Una descrizione estesa della tradizione sumerica si trova in S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 3ª ed. Philadelphia 1981, e in alcune traduzioni in J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, cit., pp. 44-52. Un'indagine completa sullo sviluppo del poema è stata condotta da J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982. P. Garelli (cur.), *Gilgamesh et sa légende*, Paris 1960 (una raccolta di articoli in inglese, francese e tedesco), è di valore soprattutto per la sua bibliografia veramente ampia, pp. 7-27. K. Oberhuber (cur.), *Das Gilgamesh-Epos*, Darmstadt 1977, studia la storia dell'interpretazione e presenta una scelta rappresentativa di articoli dal 1903 al 1964. Altri importanti saggi di interpretazione, spesso abbastanza diversi da quello sopra citato, sono: M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, I: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago 1978, pp. 77-80 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze 1979); Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History od Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 195-219; e G.St. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970, pp. 132-52.

WILLIAM L. MORAN

GINZA. Tra i molti libri dei Mandei dell'Iran e dell'Iraq è compreso anche il voluminoso *Ginza* («tesoro»), il loro «libro sacro», che è ritenuto il testo mandeo più importante. Questo, infatti, viene studiato dai sacerdoti e si richiede che sia presente quando i Mandei celebrano i rituali più importanti. Nel VII secolo dell'era volgare, al tempo della conquista islamica, i Mandei misero insieme le diverse parti del *Ginza* allo scopo di raggiungere la condizione di «popolo del libro», grazie alla quale avrebbero potuto opporsi alla conversione all'Islamismo.

L'opera, suddivisa in *Ginza di destra* e *Ginza di sinistra*, racchiude diversi miti riguardanti la creazione del mondo e degli uomini, la descrizione del destino degli uomini sulla terra, gli insegnamenti morali, le polemiche contro le altre fedi religiose e diversi inni. Secondo il Mandeismo, normalmente «destra» e «sinistra» devono andare correlati rispettivamente al mondo ultraterreno e a quello terreno. Tuttavia, nel caso delle due parti del *Ginza*, sembra che le destinazioni contraddicano questo modello, perché il *Ginza di destra* riporta moltissimo materiale relativo alla cosmogonia e all'antropogonia, mentre il *Ginza di sinistra* si occupa del destino ultraterreno dell'anima.

Il *Ginza di sinistra*, che è stato chiamato il «libro dei morti», si divide in tre parti. Il *Ginza di sinistra* 1,1s. descrive la morte di Adamo, riluttante ad abbandonare il suo corpo e anche sua moglie e i figli. La sezione 1,4 descrive invece il viaggio compiuto dall'anima attraverso i purgatori (*matarata*) tra la terra e il Regno della luce, il mondo superiore primordiale. Le ultime due parti, infine, sono composte da inni per l'anima che ascende al Regno della luce dopo la morte del corpo. Gli inni delle ventotto sezioni del *Ginza di sinistra* 2 presentano quale loro argomento principale i lamenti dell'anima (in questa sede detta *mana*, «vaso») nei confronti del mondo terreno. Dal Regno della luce viene allora inviato un assistente per aiutare l'anima. Alcuni dei sessantadue inni del *Ginza di sinistra* 3 vengono utilizzati durante il rituale dei morti (*masiqta*), e costituiscono i testi del Mandeismo dalla datazione più antica (intorno al III secolo d.C.). Di conseguenza, tali testi di culto sono una testimonianza dell'antichità della *masiqta*, la cerimonia che celebra la «risalita» dell'anima e dello spirito dopo la morte del corpo.

Nel *Ginza di destra*, invece, il ruolo principale è assegnato ad alcune figure di aiutanti. I due inviati principali sono Manda d-Hiia e Hibil, sebbene un altro trattato molto ampio, il *Ginza di destra* 15, attesti la presenza di molti altri messaggeri. Nel *Ginza di destra* 5,1, Hibil discende nell'oltretomba prima della creazione della terra, per impedire che i poteri dell'oltretomba attacchino il Regno della luce. Da quel luogo, Hibil fa ritorno insieme a Ruha, lo spirito, l'elemento vitale necessario per la vita degli uomini e della terra. Nel *Ginza di destra* 3 e 10 vengono riportati alcuni racconti piuttosto ampi sulla creazione del mondo e sul destino degli uomini. Mentre nel *Ginza di destra* 7 sono esposti gli insegnamenti lasciati da Giovanni Battista, il profeta dei Mandei. Sulla scorta della constatazione che nel testo si usa la forma araba *Yaḥyā* per indicare Giovanni, si può presumere che la data della sua stesura si aggiri probabilmente intorno al VII secolo. Polemiche contro l'Ebraismo, il Cristianesimo, l'Islamismo e altre religioni caratterizzano il *Ginza di destra* 9,1, mentre istruzioni morali e avvertimenti contro chi si arrende ai poteri malefici ricorrono nel *Ginza di destra* 1, 2, 8, 13, 16 e 17. Il *Ginza di destra* 18, composto nel VII secolo, contiene invece una «storia del mondo» mandea che termina con una apocalisse. Questo trattato chiude il *Ginza di destra*.

Numerose biblioteche europee possiedono manoscritti del *Ginza*. Il più antico, attualmente presso la Bibliothèque Nationale di Parigi, risale al 1560. Nel 1867, Heinrich Petermann pubblicò un'edizione e una traduzione del *Ginza* ormai in gran parte inutile. La versione del 1925, ad opera di Mark Lidzbarski, rimane l'edizione e la traduzione classica.

La nuova traduzione del *Ginza*, intrapresa da Kurt Rudolph, dovrà tener conto anche delle varie ulteriori scoperte di testi mandei e dei progressi che sono stati

fatti nel corso degli studi sul Mandeismo a partire dagli anni successivi alla pubblicazione del lavoro di Lidzbarski.

[Vedi anche *MANDA D-HIIA* e *MANDEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore edizione e traduzione del «libro sacro» dei Mandei è pubblicata in tedesco: M. Lidzbarski (cur.), *Ginza. Der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925, rist. 1979. Una nuova edizione è in preparazione a cura di K. Rudolph. Alcuni passi significativi per documentare il contenuto del *Ginza* sono riportati in W. Foerster, M. Krause e K. Rudolph (curr.), *Die Gnosis*, II: *Koptische und Mandäische Quellen*, Zürich 1971, pp. 173-418. K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1965, offre invece un'analisi storica delle tradizioni presentate nei trattati del *Ginza*. Per una visione panoramica più recente sul *Ginza*, cfr. K. Rudolph, *Die mandäische Literatur*, in R. Macuch (cur.), *Zur Sprache und Literatur der Mandäer. Studia Mandaica* I, Berlin 1975, pp. 147-70.

JORUNN JACOBSEN BUCKLEY

GIOVE. Vedi *JUPPITER*.

GIUNONE. Il termine *Iuno* è derivato dall'unione tra la radice *iun-* e la desinenza *-on*. Molto verosimilmente si tratta di una forma abbreviata di *iuven-*, come si trova in *iunix* («giovenca») e nel comparativo *iunior* («più giovane»). Da questa forma deriva anche *Iunius (mensis)*, ossia il «mese di giugno», che era talvolta legato dagli antichi a *iunior* (Varrone, *De lingua latina* 6,33) e talvolta invece a *Iūno* (Servio, *Ad Georgica* 1,43). *Uni*, nome di una dea etrusca, è invece preso a prestito dal latino *Iuno*, proprio come *Ani*, il nome di un dio etrusco, viene da *Ianus*.

La dea rappresenta la personificazione di tutto ciò che nasce: presiede alle nascite sia degli uomini che degli dei. Prima di iniziare un lavoro, le donne invocano Giunone Lucina («colei che introduce alla luce»), che è onorata nelle Matronalia il primo di marzo (si veda Plauto, *Aulularia* 692; Terenzio, *Adelphoe* 487). Giunone Covella, invece, è invocata insieme a Giano come protettrice delle calende di ogni mese, affinché renda più agevole la crescita della giovane luna dalle calende alle none.

Numerosi altri culti antichi di Giunone cadono nel primo giorno del mese: il primo febbraio (Giunone Sospita); il primo giugno (Giunone Moneta); il primo settembre (Giunone Regina dell'Aventino); il primo ottobre (Giunone Sororia). Eccezioni a questa regola sono costituite da quei culti di Giunone che persero, nel corso del tempo, la loro autonomia. Così troviamo Giunone Capriotina onorata il 7 luglio, durante le none, quindi, in una cerimonia «intesa a rafforzare la luce della notte» (Dumézil, 1975) e strettamente collegata al culto reso a Giove nelle Polifugia del 5 luglio. Similmente, Giunone Regina del Campidoglio è venerata, insieme a Giove, il 13 settembre, alle Idi, nella cappella sinistra del tempio capitolino, il cui anniversario cade, per l'appunto, in quella data (Livio, 7,3,5).

Diversi sono gli interventi di Giunone all'interno della storia romana. Nel 396 a.C., per esempio, il dittatore M. Furio Camillo ottenne il consenso di Uni, l'omologa etrusca di Giunone e protettrice della cittadina ostile di Veio, a essere trasferita dalla sua cittadina assediata sull'Aventino di Roma. Così si assistette all'istituzione nella capitale di una seconda Giunone Regina, questa volta invece di origine straniera (Livio, 5,213, 22,4ss.).

Nel 390 a.C. il Campidoglio venne salvato dai Galli grazie allo starnazzare delle oche, uccelli sacri a Giunone (Livio, 5,47,3s.). Si poteva forse considerare questo come un intervento di Giunone Moneta («colei che avverte»; cfr. Cicerone, *De divinatione* 1,101). Nel 344 a.C. le fu dedicato un tempietto da parte del dittatore L. Furio Camillo, figlio del già ricordato Marco (Livio, 7,28,4). L'istituzione di una zecca accanto al santuario di Giunone Moneta (*Ad Monetam*: Livio, 6,20,13) attribuì alla parola *moneta* il significato moderno di «denaro».

La figura di Giunone non fu sottoposta a particolari fenomeni sincretistici. Nel *lectisternium* del 217 a.C. venne semplicemente associata a Giove, secondo l'esempio della coppia greca formata da Zeus e Hera.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). Cfr. p. 299 sull'etimologia e pp. 303-10 sulle diverse raffigurazioni di Giunone nelle varie popolazioni italiche.

G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975 (trad. it. *Feste romane*, Genova 1989). Cfr. pp. 271-83 su Giunone Capriotina, scritte insieme a P. Drossart.

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979. Cfr. pp. 233-39 su Giunone Covella e pp. 239-44 su Giunone Sororia.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912 (trattazione generale a pp. 181-91).

ROBERT SCHILLING

GNOSTICISMO. Il termine greco *gnosis* («conoscenza»), di origine indoeuropea, corrisponde al sanscrito *jñāna*. Questo termine è stato utilizzato a lungo negli studi comparati delle religioni per indicare una corrente dell'antichità che prestava particolare attenzione alla consapevolezza dei misteri divini. Lo Gnosticismo, infatti, ritiene che una conoscenza di questo tipo possa essere ottenuta attraverso l'esperienza diretta di una rivelazione, oppure per mezzo di una iniziazione alla tradizione segreta ed esoterica di tale rivelazione.

La gnosi precristiana. All'inizio della nostra era, l'esperienza della gnosi viene ad assumere una notevole importanza in diversi circoli religiosi e filosofici del mondo aramaico, di quello greco e di quello romano. Si tratta di una parola chiave, contenuta, per esempio, anche nei rotoli trovati a Qumran, appartenenti alla setta giudaica degli Esseni. Nel *Vangelo di Giovanni*, che fa parte del canone del Nuovo Testamento, per esempio, Gesù afferma durante l'Ultima Cena: «Questa è [non «sarà»] la vita eterna: che conoscano [non «credano in»] te, l'unico vero Dio [qui e adesso], e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Anche il cosiddetto Medioplatonismo, la filosofia più diffusa in quel periodo, è coinvolto in qualche modo nello sviluppo di questo movimento generale. Il Medioplatonismo, infatti, è in primo luogo un movimento religioso e separato dal mondo: afferma una distinzione tra la ragione discorsiva e l'intuizione e insegna che l'anima è affine alla divinità, e queste sue dottrine risultano fondate su una tradizione orale, quella propria delle scuole platoniche. Anche gli scritti di Ermete Trismegisto («il tre volte grandissimo Hermes», identificato con il dio egizio Thot) riflettono questa medesima atmosfera. [Vedi *ERMETE TRISMEGISTO*]. I suoi diciotto trattati, tra i quali i più importanti sicuramente sono il *Poimandres* e l'*Asclepius*, traggono la loro origine dalla proverbiale saggezza dell'antico Egitto. Un detto che fa parte di una collezione recentemente scoperta in Armenia e attribuita a Ermete Trismegisto suona così: «Chi conosce se stesso, conosce il Tutto». L'autore del *Poimandres* esprime questa medesima certezza quando afferma: «Lascia che l'uomo spirituale conosca se stesso e allora saprà di essere immortale e apprenderà che Eros è l'origine della morte e allora conoscerà il Tutto». E per meglio documentare questa sua affermazione, l'autore racconta la vicenda di un essere divino, Anthropos (Uomo), che si innamora del mondo, costituito di natura inferiore, e perciò cade in un corpo materiale. La maggior parte dei trattati ermetici prende spunto da una breve affermazione iniziale e poi di essa offre un'esposizione più articolata secondo queste modalità. In questo maniera si mantiene vivo anche il contatto con l'antica mitologia egizia. Gli Egizi, infatti, parlavano liberamente della presenza di rapporti sessuali e di comportamenti omosessuali tra le loro divinità. Una conferma di ciò può venire da una espressione di natura esplicitamente sessuale contenuta nella mitologia egizia, che è inserita anche all'interno di una preghiera ermetica indirizzata alla sposa di Dio: «Noi ti conosciamo, o grembo fecondato dal fallo del Padre».

Anche l'idea dell'emanazione ha rivestito un ruolo di primo piano nella religione egizia. Il mito egizio, infatti, presenta il Nilo come le lacrime del dio del sole, Ra. Questo concetto si ritrova anche nella letteratura ermetica. Gli scritti ermetici, d'altro canto, dimostrano quanto sia stata grande l'influenza della filosofia greca: ad Alessandria d'Egitto, per esempio, esisteva una scuola platonica, guidata da Eudoro. Altrettanto evidente è inoltre il collegamento con il libro biblico del *Genesi* e con il misticismo giudaico. Influenze cristiane, invece, sembrano completamente assenti dal cosiddetto *Corpus Hermeticum*. I trattati che appartengono ad esso, infatti, sono stati composti tutti intorno all'inizio dell'era cristiana ad Alessandria. Sembra che si tratti dei testi di una scuola di mistici, una sorta di loggia che amministrava sacramenti dal forte contenuto spiritualizzato, tra cui «il battesimo di rinascita», una sacra cena e il bacio della pace.

Lo Gnosticismo. A partire dal Congresso sulle origini dello Gnosticismo tenutosi a Messina nel 1966, gli studiosi hanno operato una distinzione tra gnosi e Gnosticismo. *Gnosticismo* è un vocabolo moderno, non attestato nell'antichità. Il sostantivo *gnostico* (in greco *gnostikos*, «colui che conosce») è invece presente nei testi patristici, ma non viene mai utilizzato per indicare un generico movimento spirituale, essendo attribuito solamente a una singola setta particolare. Oggi, invece, con il termine Gnosticismo si indica una vera e propria religione, i cui miti attestano l'esistenza di un Dio Sconosciuto che tuttavia non è il creatore (identificato invece con il demiurgo, Jahvè); spiegano che il mondo è un errore, perché è la conseguenza di una caduta e di una frattura all'interno del mondo divino; e, infine, dichiarano che l'uomo autentico, quello spirituale, è estraneo al mondo della natura per la sua relazione con la divinità: di questa sua identità diventa consapevole quando ascolta la parola rivelatrice. La causa del male, dunque, va riconosciuta non tanto in un peccato o in una colpa, ma semplicemente nella mancanza di questa consapevolezza.

Fino a tempi recenti la religione gnostica era conosciuta quasi esclusivamente attraverso ciò che era stato tramandato dai suoi avversari, cioè da alcuni eresiologi del calibro di un Ireneo (vissuto intorno al 180 d.C.), di un Ippolito (vissuto intorno al 200 d.C.) e di un Epifanio (vissuto intorno al 350). A partire dal XVIII secolo si

comincia con lo scoprire in Egitto due fonti di primaria importanza: il *Codex Askewianus* (così chiamato dal nome del medico A. Askew) e il *Codex Brucianus* (così chiamato, in seguito, dal nome dell'esploratore scozzese James Bruce). Questi documenti contengono alcuni scritti gnostici in copto: 1) *I due libri di Jeû*, databili all'inizio del III secolo; 2) il IV libro della *Pistis Sophia*, risalente intorno al 225; e 3) i primi tre libri della medesima *Pistis Sophia*, della seconda metà del III secolo. A questi testi possiamo ora aggiungere gli scritti rinvenuti nel 1945 a Nag Hammadi, nell'Alto Egitto. Le ricostruzioni che descrivono la scoperta di questo materiale sono in genere poco attendibili: l'unico fatto sicuro è che, alla data attuale, tredici codici (libri, non rotoli), comprendenti circa cinquantadue testi, si trovano conservati presso il Museo Copto del Cairo e sono stati tradotti in inglese da un gruppo di studiosi sotto la direzione di James M. Robinson (1977). Ma non tutti questi testi, in realtà, sono gnostici: il *Vangelo di Tommaso* (centoquattordici detti attribuiti a Gesù) fa piuttosto riferimento a un ambito encratita; *Il Tuono*, invece, a quello giudaico; gli *Atti di Pietro e dei dodici apostoli* a quello giudeo-cristiano; la *Preghiera di ringraziamento* è invece ermetica; il *Testimone della verità*, infine, appartiene al primo Cattolicesimo (caratterizzato da un episcopato che non segue dal punto di vista dottrinale la sua diocesi, da un canone di testi sacri e da una confessione di fede del tutto particolari). Invece l'*Epistola di Eugnosto* e l'*Apocrifo di Giovanni* ci riportano molto lontano, vicino alle fonti dello Gnosticismo di Alessandria.

Le origini. Ormai è stata abbandonata l'ipotesi, avanzata nel passato da Richard Reitzenstein, Geo Widengren e Rudolf Bultmann, secondo cui le origini dello Gnosticismo andrebbero cercate nel mondo iranico: è stato infatti del tutto smentito il cosiddetto mistero iranico del «Salvatore salvato». Attualmente molti studiosi sono inclini a ritenere che lo Gnosticismo sia costruito su fondamenta ellenistiche e giudaiche e che si possano seguire le sue tracce fino a centri quali Alessandria, che a quel tempo contava una popolazione di origine ebraica molto più numerosa di quanto non lo sia oggi in una città come New York. Le polemiche contenute nei testi del filosofo ebreo Filone, che si opponeva alle eresie locali, lasciano capire come Filone conoscesse perfettamente alcuni gruppi giudaici che avevano già elaborato alcuni degli elementi fondamentali di quello che sarebbe in seguito diventato lo Gnosticismo, anche se a quell'epoca, precedente all'avvento del Cristianesimo, non esisteva ancora un sistema gnostico ben strutturato.

L'Uomo divino. Il profeta Ezechiele racconta che nel 593 a.C., quando viveva a Babilonia, ha avuto una visione chiarissima della Gloria del Signore personificata, che non lo avrebbe abbandonato per tutto il tempo dell'esilio. Egli descrive questa figura con le fattezze al tempo stesso della Luce e di un Uomo, come se avesse assunto una forma dall'apparenza simile a quella di Adamo, cioè dell'«Uomo» (Ez 1,26). Questa visione diventa in seguito un'immagine di fondamentale importanza per il misticismo ebraico. Già agli albori del II secolo a.C., infatti, il drammaturgo Ezechiele Tragico, ebreo di Alessandria, si riferisce a questa figura nel suo dramma *Exodus*, alcuni frammenti del quale ci sono stati conservati attraverso la *Praeparatio evangelica* del vescovo cristiano Eusebio di Cesarea. In questo testo Mosè vede in sogno un trono collocato sulla cima del monte Sinai. Su questo trono siede Uomo (in greco *ho phos*), con una corona sul capo e uno scettro nella sinistra. Con la destra, invece, indica a Mosè il trono, gli presenta una corona e lo invita a sedersi accanto a lui su un trono collocato a fianco del suo. Così Mosè si trova seduto sopra un trono alla destra di Dio. Nel Giudaismo palestinese si incontra un passo parallelo: secondo il padre fondatore 'Aqiva' ben Yosef (inizio del II secolo a.C.), in cielo vi sono due troni, uno per Dio e uno per Davide (Talmud Babilonese, *Ḥagigah* 14a). Questa è la più antica testimonianza rimastaci di Adam Qadmon, che più tardi divenne la figura centrale della letteratura qabbalistica. Qualche tempo più tardi, nel *libro di Daniele*, scritto dopo il 168 a.C., questa medesima figura viene chiamata il Figlio dell'Uomo (in altre parole, «l'uomo divino»), ma l'immagine ritorna anche nei Vangeli. Nel quarto Vangelo, per esempio, si ricorre all'espressione «Figlio dell'Uomo» per indicare la Gloria di Dio, che discende dai cieli, tocca la terra per un momento, si incarna nell'uomo Gesù e finalmente ritorna al Regno dei cieli. Nelle lettere di Paolo, invece, la Gloria è indicata con il nome di ultimo Adamo (affermazione comparabile con il *kavod* di Ezechiele), che proviene dai cieli e che si deve distinguere dal primo Adamo di cui parlano Gn 1 e 2, perché quest'ultimo proviene dalla terra. Nel mondo ellenistico questo uomo divino viene identificato con l'idea platonica di uomo.

Platone, tuttavia, non parla mai dell'esistenza di qualche cosa di simile a una «idea di uomo». Nel suo dialogo intitolato *Parmenide*, al contrario, il filosofo ironizza sul concetto di un *eidos anthropou* (130c). Ma forse questo passo riflette un aspetto di un dibattito tra i seguaci di Platone e gli appartenenti ad altre scuole. Probabilmente gli Scettici negavano al concetto di uomo una sua esistenza separata, perché altrimenti l'uomo empirico e la sua idea avrebbero avuto qualche cosa in comune e questo avrebbe richiesto l'elaborazione di un nuovo concetto, quello del «terzo uomo». In diverse fonti medioplatoniche, comunque, si trova effettivamente postulata l'esistenza di questa idea di uomo. Chi ha tradotto

Ezechiele nella versione dei Settanta mostra invece di identificare la figura dell'uomo divino con l'idea platonica, quando traduce l'ebraico *demut ke-mar'eh adam* (Ez 1,26) con l'espressione *homoioma hos eidos anthropou*, una citazione ellenistica di Platone.

Si deve ravvisare la presenza di questa medesima immagine dell'Uomo divino anche nel trattato ermetico *Poimandres*, che tradisce chiaramente la sua derivazione dal mondo giudaico alessandrino. Questo scritto spiega come Dio abbia generato un figlio, a cui affidò tutte le creature. Questo figlio è androgino, così come lo era Phos (Uomo, Adamo, Luce) e anche Zoe (Eva, Vita). Questo essere, che deve comunque essere distinto dal Logos, discende per creare, ma si innamora della natura e assume un corpo materiale: in questo modo si giustifica la sua duplice natura umana, mortale e immortale al tempo stesso. Il corpo umano, inoltre, presenta lo stesso aspetto dell'Uomo originale. Questa concezione è tipica del mondo giudaico e presenta alcuni significativi paralleli nella letteratura rabbinica: secondo l'immagine e la somiglianza di Dio, infatti, è stata creata non l'anima, ma il corpo.

Uno stadio successivo si raggiunge con Filone. Egli, infatti, non cita mai Ez 1,26 riguardo alla Gloria di Dio che assume un aspetto simile a quello di un uomo, eppure deve aver conosciuto molto bene le speculazioni mistiche riguardo a questa figura divina. Filone chiama il *logos* «Uomo secondo la sua [di Dio] somiglianza», oppure «Uomo di Dio» e identifica il *logos* con il concetto di uomo: incorporeo e perciò né maschile né femminile. Egli nega, peraltro, il concetto che questo Uomo celeste sia androgino: «Dio fece l'uomo», egli dice, «e lo creò secondo l'immagine di Dio. Maschio e femmina li fece – dunque non «lui», ma «loro» (*Quid rerum divinarum heres sit*, 164). Naturalmente prima di Filone devono esserci stati altri pensatori ebrei che hanno affermato che l'Uomo celeste era androgino. Ambienti di questo genere, dunque, danno vita a quel modello di Anthropos caratteristico della *gnosis*, quale si ritrova anche nella dottrina di Saturnino (vissuto ad Antiochia intorno al 150). Nel suo sistema di pensiero la figura femminile è completamente assente. Il nostro mondo, si dice, è stato creato da sette angeli, i sette pianeti. Poi il Dio Sconosciuto rende manifesta la sua immagine splendente, la Gloria dell'Uomo celeste. Gli angeli della creazione cercano di trattenere questo Anthropos, ma non ne sono capaci; egli perciò ritorna di nuovo in cielo. Allora gli angeli danno forma a un corpo umano simile a quello dell'Uomo celeste. Ma questa creatura non riesce a rimanere ritta in piedi e scivola sulla terra come un verme. Allora l'Adamo celeste prova pietà per questo Adamo terrestre e gli invia una scintilla di vita, lo Spirito, che lo raggiunge e lo fa vivere. Questa scintilla, infine, al momento della morte si affretta a ritornare alla sua casa spirituale, mentre il corpo si dissolve nei suoi elementi costitutivi.

Alcune varianti di questo mito di Saturnino si ritrovano in alcuni scritti di Nag Hammadi. Valentino (vissuto intorno al 150) fa riferimento a questo racconto quando, in un frammento conservatoci, afferma che l'Adamo del *Genesi* ispira timore negli angeli che lo creano, perché è stato plasmato secondo il modello dell'Anthropos preesistente. Anche Mani (216-277) si richiama a questa medesima narrazione quando racconta che inizialmente il Primo Uomo venne inviato a combattere contro il potere delle tenebre. Ma poi questo Archanthropos viene sopraffatto ed è costretto a lasciare «il Principio femminile che era la sua anima» incarcerata nella materia. Perciò si rende necessario l'intero processo della creazione del mondo, per dare forma all'Uomo Perfetto, così da poter ripristinare la condizione originaria dell'androginia (maschile e femminile allo stesso tempo). Ma tutte queste speculazioni presuppongono la conoscenza dell'Uomo divino di Ez 1,26. Forse anche Paolo si riferisce a questa concezione quando dichiara che Cristo è al tempo stesso il potere (*dynamis*) e la saggezza (*sophia*) di Dio (1 Cor 1,24).

Sophia. Nel *Libro della Sapienza*, che fa parte sia della versione ortodossa che di quella cattolica della Bibbia, testo scritto ad Alessandria verso l'inizio dell'era cristiana, la Sapienza personificata e chiamata Sophia viene definita uno spirito santo, o meglio lo Spirito Santo che penetra il Tutto. [Vedi *SOPHIA*]. Ci si riferisce alla Sapienza anche come a una derivazione della Gloria di Dio, una emanazione della luce eterna, e come a uno specchio immacolato dell'attività di Dio. Viene descritta come amata dall'uomo saggio e da Dio, e, ancora di più, come la sposa del Signore (Sap 8,30).

Ne *Il Tuono*, testo che proviene da quello stesso periodo e ambiente, Sophia si manifesta come la Sapienza dei Greci e la *gnosis* dei barbari, la santa e la prostituta, lo sposo e la sposa. Continuamente introduce le sue sensazionali e paradossali rivelazioni con la formula «io sono».

Secondo alcune iscrizioni risalenti all'VIII secolo a.C., rinvenute vicino a Hebron e nel Negev, anche il Dio di Israele aveva una sposa straniera, la dea cananea Asherah. E nel V secolo a.C. i soldati israeliti che si trovano di stanza a Elefantina (vicino ad Assuan, in Egitto) veneravano un'altra divinità pagana della fertilità chiamata Anat Yahu, la moglie del Signore. I profeti e i sacerdoti della Giudea hanno poi rappresentato Jahvè con fattezze esclusivamente maschili e hanno cancellato tutte le tracce del precedente matriarcato. Ma la Sapienza è sopravvissuta sotto le spoglie di Ḥokhmah, soprattutto ad Alessandria. [Vedi *ḤOKHMAH*, vol. 6].

Questa situazione costituisce la base su cui si è formato il modello gnostico di Sophia, modello che risulta espresso anche nell'insegnamento del famoso Simone di Samaria, un personaggio attratto da qualunque realtà venisse rifiutata dal nascente Cristianesimo (At 8). I Samaritani, gli ultimi rimasti delle dieci tribù del regno settentrionale di Israele, furono e sono ebrei eterodossi che tengono in debito conto la Legge, ma rifiutano tutte le altre parti dell'Antico Testamento. Essi, tra l'altro, trasmettono una particolare tradizione riguardo alla Sapienza, intesa come creatrice personale del mondo. Secondo Simone, per esempio, la Sapienza, la sposa del Signore, si chiama anche Spirito Santo e Prima Idea di Dio, la madre di tutto. Ella è discesa nelle regioni inferiori e ha dato origine agli angeli, da cui è stato creato il mondo. Ma poi viene sopraffatta e trattenuta da queste potenze del mondo, tanto da non poter fare ritorno alla sua dimora. Perciò si è incarnata più volte in vari corpi umani, come ad esempio nel corpo di quella Elena di cui parlano i miti e le poesie dei Greci. Ma alla fine è venuta a trovarsi in un bordello di Tiro, in Fenicia, e in quel luogo Simone, «la grande potenza» di Dio, l'ha trovata e redenta. Nell'*Apocrifo di Giovanni*, così come nei testi della scuola di Valentino, il modello di Sophia si è combinato con quello di Anthropos: entrambi di origine precristiana.

Il Dio Sconosciuto e il demiurgo. I rabbini dei primi secoli dell'era cristiana si lamentano ripetutamente degli eretici (*minim*) che sostengono l'esistenza di due divinità. Alcuni maestri ebrei dissidenti ritengono che Dio abbia un suo rappresentante, che porta il nome di Jao (forma abbreviata di Jahvè), o di Jaoel. Secondo questa dottrina, Jaoel siede sul trono posto accanto a quello di Dio e per questo motivo è indicato con il nome di Metaton (un barbarismo greco). In realtà, comunque, Jaoel è soltanto un angelo, anche se il più importante, che nella Bibbia è chiamato anche l'angelo del Signore. Alcuni Ebrei dissidenti, i cosiddetti maghariani, sostengono che tutte le espressioni antropomorfiche presenti nell'Antico Testamento debbano essere applicate non a Dio stesso, ma a questo angelo, cui, tra l'altro, viene attribuita anche la creazione del mondo. In una fonte samaritana (e perciò ebrea eterodossa) chiamata *Malef* che, pur essendo tarda, tuttavia trasmette tradizioni precedenti, si afferma che l'angelo del Signore forma il corpo di Adamo dalla polvere della terra e che Dio soffia in lui l'alito della vita.

Queste posizioni erano certamente conosciute da Filone di Alessandria, il quale anzi imbastisce una polemica contro di loro, anche se poi finisce con l'attribuire allo stesso tempo al Logos, che è lo strumento attraverso cui avviene la creazione, l'attributo sia di «secondo Dio» e di «arcangelo», da una parte, sia anche di «Signore» (Jahvè) e di «Nome» (ovvero Jahvè), dall'altra. I Giudei gnostici come Simone e Cerinto dichiarano che il demiurgo (identificato con Jahvè) è di fatto questo angelo del Signore, che non si è ribellato contro Dio. [Vedi *DEMIURGO*, vol. 1]. Nell'*Apocrifo di Giovanni* questo angelo viene chiamato Saklas (vocabolo aramaico che significa «pazzo») perché non sa che esiste un Dio più grande di lui. Valentino, Marcione e Apelle, che conoscono bene questo mito contenuto nell'*Apocrifo di Giovanni*, concordemente ritengono che il demiurgo sia un angelo. Si tratta, in conclusione, di un concetto caratteristico del mondo giudaico. Un non giudeo, infatti, di fronte alla sofferenza per le miserie del mondo avrebbe semplicemente dichiarato che il racconto genesiaco è un falso mito, privo di verità; non si sarebbe preoccupato affatto dell'origine della Legge ebraica. Soltanto coloro che siano stati indotti a credere a ogni parola della Bibbia e a stringersi nella fede in un Dio unico e che, nonostante queste limitazioni, abbiano trovato una ragione per ribellarsi contro questa loro tradizione si sarebbero potuti rivolgere alla soluzione gnostica: Dio è unico e la Bibbia rivela la verità, ma le forme antropomorfiche, quali possono essere il lavoro manuale di un artigiano creatore e la sua attività legiferatrice, devono essere attribuite a un angelo subordinato.

Il Dio interiore. Il libro del *Genesi* riferisce che Dio ha insufflato il soffio della vita nelle narici di Adamo e in questo modo lo ha reso un essere vivente (Gn 2,7). Già in alcuni passaggi dell'Antico Testamento (Gb 34,13ss.; Sal 104,29s.), questo soffio viene identificato con lo spirito di Dio, ma tale identificazione si realizza in maniera particolarmente chiara nei Rotoli del mar Morto: «Io, la creatura di polvere, ho conosciuto attraverso lo spirito che tu mi hai dato». I Giudei di Alessandria hanno integrato e amplificato questo concetto. Essi infatti conoscono bene la filosofia greca e sanno che gli orfici, Platone e gli Stoici considerano l'anima umana una parte della divinità. Sono influenzati anche dallo stoico Posidonio (vissuto intorno al 100 a.C.), secondo cui «il *daimon* presente dentro di noi [lo spirito] è affine *ed è della stessa natura* del *Daimon* [Dio] che pervade il Tutto». L'antica traduzione dei Settanta rende «soffio» (in ebraico *neshamah*) di Gn 2,7 con il termine «spirito» (in greco *pneuma*). Questa variante è posta in evidenza dalla versione della *Vetus Latina* (*spiritus*). Filone, in particolare, apre una polemica contro questa traduzione perché trasformerebbe l'uomo peccatore in un dio (*Legum allegoriae* 1 e 13). Anche la versione alessandrina del *Libro della Sapienza* dichiara esplicitamente che il *pneuma* incorruttibile di Dio si trova in tutte le cose (12,1). La maggior parte degli gnostici ha mantenuto questa traduzione, che risulta in

qualche modo tendenziosa, e l'ha trasformata nella base da cui partire per costruire le proprie speculazioni mitologiche. Tale comportamento ha permesso loro di spiegare come sia possibile accettare che lo Spirito dorma nell'uomo e contemporaneamente lo si possa considerare pienamente consapevole. In questi termini, per esempio, si esprimono sia Valentino che Mani. Ma poche persone al giorno d'oggi si rendono conto che queste narrazioni mitologiche presuppongono una sorta di consenso generale dell'intera filosofia greca e, per altro verso, presentano un fondamento biblico.

Lo Gnosticismo giudaico. I temi finora discussi costituiscono gli elementi fondamentali che contribuirono alla formazione di uno Gnosticismo giudaico, il cui mito è presentato nell'*Apocrifo di Giovanni* e in alcuni altri testi a questo collegati tra quelli ritrovati a Nag Hammadi. Il Padre della Chiesa Ireneo attribuisce esplicitamente questa dottrina agli *gnostikoi*. Con tale nome egli designa, come abbiamo già detto, non tutti coloro che gli studiosi moderni chiamano «gnostici», ma soltanto coloro che aderiscono a una ben precisa setta. È fonte di equivoco definirli «sethiani» (ovvero discendenti di Seth, il figlio di Adamo), come talora oggi fanno alcuni studiosi. Malgrado il suo titolo, infatti, l'*Apocrifo di Giovanni* (Giovanni era discepolo di Gesù) non contiene alcun elemento cristiano, eccezion fatta per il prologo e alcune interpolazioni di minore entità. Il suo contenuto può essere riassunto in questi termini: dal Dio Sconosciuto (che esiste al di là di ogni nome e di ogni pensiero) e dalla sua sposa (che è il suo complemento e immagine speculare) prende origine il mondo spirituale. L'ultima delle entità spirituali, Sophia, manifesta però la sua impudicizia e dà alla luce un mostro, il demiurgo. Questi organizza lo zodiaco e i sette pianeti. Proclama: «Io sono un Dio geloso, oltre a me non c'è nessun altro». A questo punto si avverte una voce misteriosa, che gli spiega che oltre a lui esistono il Dio Sconosciuto e la sua sposa. In seguito il «primo Uomo sotto l'aspetto di un uomo» si manifesta agli angeli, che si trovano a un livello inferiore: si tratta della Gloria di Ez 1,26. Un riflesso della sua immagine appare nelle acque del caos (si confronti con lo specchio di Anthropos di cui si parla nel *Poimandres*). Allora gli angeli inferiori creano il corpo di Adamo secondo l'immagine che hanno potuto contemplare: una imitazione, in altre parole, dell'Uomo, che serve evidentemente come archetipo ideale per il corpo umano. Per molto tempo il corpo di Adamo giace incapace di muoversi, perché i sette angeli planetari non riescono a farlo alzare. Allora Sophia fa in modo che il demiurgo soffi sul volto della sua creatura quel *pneuma* che ha ereditato da lei. Da questo episodio ha inizio una lunga battaglia tra Sophia, che cerca di liberarsi, e il demiurgo maligno, uno scontro che ha per oggetto il risveglio della consapevolezza dello spirito umano.

Scritto ad Alessandria verso l'inizio dell'era cristiana, il mito narrato nell'*Apocrifo di Giovanni*, un testo di fondamentale importanza, unisce, dunque, il modello di Anthropos e quello di Sophia. Nonostante sia piuttosto complesso e confuso, tuttavia esercita una notevole influenza sul Vicino Oriente antico, dove ancora oggi si ritrovano numerosi elementi delle grandi religioni del passato. (Intorno al 1980, per esempio, c'erano ancora 420 Samaritani e circa 30.000 nestoriani). Ancora oggi tra l'Iran e l'Iraq vivono circa 15.000 mandei (il termine aramaico per indicare gli gnostici). La loro religione assegna una particolare importanza alle abluzioni nell'acqua corrente e al rituale funebre. Alla morte del fedele, il sacerdote celebra un rito complicato che deve garantire il ritorno dell'anima alla sua dimora celeste, dove riceverà un corpo spirituale. In questo modo si ritiene che il deceduto possa essere integrato nel cosiddetto Adamo Segreto, la Gloria, il corpo divino di Dio. Il richiamo a questo nome costituisce una ulteriore conferma del fatto che, insieme all'Anthropos del *Poimandres* e all'Adamo Qadmon della tarda mistica giudaica, anche questa figura divina e celeste è, in ultima analisi, desunta dalla visione del profeta Ezechiele. Secondo le credenze mandee, Sophia si presenta sotto le degradate sembianze di una volgare e impudica creatura chiamata Spirito Santo. La creazione del mondo viene invece attribuita a un demiurgo inferiore, Ptahil, uno pseudonimo per indicare l'angelo Gabriele (il quale, secondo tanto i mandei quanto i maghariani, è l'angelo che ha creato il mondo).

L'apostolo Paolo (oppure uno dei suoi discepoli) afferma che Cristo, che è per lui il secondo Adamo, è «il capo della sua Chiesa, che è il suo corpo» (Ef 1,22s.); e il cristiano, attraverso il battesimo, viene integrato in tale realtà. Le speculazioni dei mandei riguardo all'Adamo Segreto possono fornire alcune ulteriori delucidazioni su quanto Paolo intendeva dire. Quando infatti definiva la Chiesa il corpo mistico di Cristo forse l'apostolo rifletteva qualche sua conoscenza su analoghe speculazioni giudaiche ed ellenistiche riguardo al *kavod* come corpo di Dio. Risulta del tutto evidente, del resto, dai versi di Ezechiele il Tragico, che tali idee circolano ad Alessandria già molto tempo prima dell'inizio dell'era cristiana. Queste idee emergono in Palestina, verso la fine del I secolo d.C., in alcuni circoli farisaici di stretta osservanza, che diffondono tradizioni segrete ed esoteriche riguardo al viaggio mistico che il saggio deve percorrere attraverso i sette luoghi celesti per contemplare l'Uomo divino seduto sul trono di Dio. L'autore del testo *Shi'ur Qoma*, la «misurazione del Corpo» di Dio, riferisce quanto siano enormi le dimensioni delle

membra della Gloria. Anche gli orfici insegnavano che il cosmo è un corpo divino. Ma speculazioni simili si sono presentate ben presto anche nell'Egitto di età ellenistica: esse sono all'origine delle particolari speculazioni dei rabbini relative al corpo mistico di Dio. (Tali riflessioni, in ultima analisi, riportano allo *Zohar*). Non è una semplice coincidenza se la Gloria viene chiamata *Geradamas* (Vecchio Adamo) in alcuni testi di Nag Hammadi, *Adam Qadmaia* nelle fonti mandee e *Adam Qadmon* nello Gnosticismo giudaico di epoca medievale.

Durante il IX secolo, si segnala la presenza di diversi gruppi di gnostici islamici nell'Iraq meridionale, negli stessi luoghi in cui diverse altre sette gnostiche hanno trovato rifugio durante la tarda antichità e dove ancora oggi continuano a vivere i mandei. [Vedi *MANDEISMO*]. Gli gnostici islamici meglio conosciuti sono quelli della Ismā-'īlīyah, di cui il *leader* religioso è oggi l'Aga Khan. [Vedi *AGA KHAN*, vol. 8]. Le tematiche mitologiche fondamentali della loro religione sono: 1) i cicli dei sette profeti; 2) il trono e le lettere; 3) Kuni, il principio creatore femminile (una tipica rimitologizzazione di una religione monoteistica incentrata sulla figura del Padre); 4) la Pentade somma; 5) l'infatuazione del demiurgo inferiore; 6) i sette pianeti e i dodici segni dello zodiaco; 7) l'Adamo divino; e, infine, 8) la caduta e la risalita dell'anima.

Dopo la scoperta dei codici di Nag Hammadi è ormai chiaro che la presenza di queste tematiche in ambienti islamici va interpretata come una trasposizione nella terminologia islamica di tematiche mitologiche proprie dello Gnosticismo, presenti già nell'*Apocrifo di Giovanni* e in altri documenti affini appartenenti allo Gnosticismo giudaico.

La gnosi cristiana. Secondo una tradizione degna di fiducia, Barnaba, un missionario della prima comunità di Gerusalemme, fu il primo a portare il Vangelo ad Alessandria, un viaggio in fondo relativamente semplice. In Egitto, infatti, i primi cristiani sono di origine giudaica, non pagana e anzi sembra che tutti i grandi gnostici d'Egitto siano Giudei di nascita. I discepoli di Basilide, per esempio, affermano: «Non siamo più Giudei e non siamo ancora cristiani». E i seguaci di Valentino dichiarano: «Quando eravamo Giudei, eravamo orfani». Basilide e Valentino sostengono che esiste un Dio al di sopra di quello dell'Antico Testamento, ed entrambi conoscono assai bene il mito narrato nell'*Apocrifo di Giovanni*, che in qualche modo cristianizzano. Simile è anche il caso di Marcione, così ben informato sulla Bibbia e sulle sue discrepanze da far pensare che suo padre, che era vescovo, fosse ebreo. Per il tramite di un tale di nome Cerdone, Marcione apprese l'esistenza di un vero e proprio sistema gnostico già formato. Quanti si rifiutano di credere nel Dio dell'Antico Testamento ovviamente non rientrano più nella fede ebraica, pur continuando ad appartenere, da un punto di vista etnico, al popolo ebraico. Sia Valentino che Marcione si recano a Roma, dove infine vengono scomunicati, tra il 140 e il 150. Basilide, invece, che è vissuto ad Alessandria, è rimasto un rispettato maestro fino alla data della sua morte. I cristiani di Alessandria sono divisi in diversi gruppi e possono permettersi di mostrarsi tolleranti, dal momento che non esiste ancora un vescovo che segua dal punto di vista dottrinale la diocesi: perciò la loro fede rimane pluralistica sotto ogni aspetto. Basilide, Valentino e Marcione, comunque, pongono al centro delle loro speculazioni la figura di Cristo e si lasciano influenzare dal *Vangelo di Giovanni* e dalle *Lettere di Paolo*.

Marcione. Quando Marcione, un ricco impresario navale di Sinope, sul Ponto (mar Nero) viene scomunicato, organizza una sua Chiesa alternativa, che raggiunge ben presto vaste proporzioni e continua a sopravvivere per molto tempo ancora, specialmente in Oriente (per esempio in Armenia). [Vedi *MARCIONE*, vol. 7]. Marcione potrebbe essere paragonato a un violino, ma monocorde, un genio religioso dominato da un'unica idea: Dio, il Padre di Gesù, non è l'ebraico Jahvè. Come gli gnostici, opera una distinzione tra il Dio Sconosciuto (che egli ritiene essere l'unico vero Dio) e una divinità inferiore, il demiurgo, che è invece il responsabile della creazione e che interagisce con gli uomini. Marcione è affascinato dalla *Lettera ai Galati* di Paolo e, seguendo l'insegnamento dell'Apostolo, si oppone alla legge dell'Antico Testamento e alla religione degli Israeliti grazie al «Vangelo del perdono», che rivela la bontà di Dio.

Analogamente a quanto avviene al suo eroe Paolo, anche Marcione si sente sopraffatto da un Dio che ama senza condizioni e senza alcuna giustificazione le povere creature. Questo gli permette di rifiutare l'idea gnostica secondo cui la parte più intima dell'uomo avrebbe dovuto avere un qualche rapporto con la Divinità. Secondo Marcione, infatti, l'uomo non è nulla più che la creazione di un crudele demiurgo; il Dio amoroso, che lo ha riscattato senza nessun altro motivo al di fuori della sua amabile bontà liberamente concessa, è totalmente estraneo all'uomo, alla sua natura e al suo destino.

Fino ad Agostino, nessuno ha compreso Paolo tanto bene quanto Marcione; eppure Marcione, suo autentico allievo, ha altrettanto bene frainteso Paolo. Nonostante le sue tante dialettiche, infatti, Paolo non ha mai rifiutato il mondo creato, la sessualità oppure il popolo di Israele, come invece ha fatto Marcione.

Basilide. Ha diretto una scuola, ad Alessandria, all'epoca degli imperatori Adriano (117-138) e Antonino Pio (138-161). Sembra che sia stato uno tra i tanti Ebrei

liberali che hanno abbandonato la fede in un Dio personale per sposare quella in un Dio Sconosciuto. Eppure non è mai stato scomunicato ed è rimasto un membro rispettato della Chiesa di Alessandria fino alla sua morte.

Basilide ha probabilmente conosciuto la prima forma assunta dalla mitologia alessandrina, contenuta nell'*Apocrifo di Giovanni* e risalente a prima dell'avvento del Cristianesimo. Anch'egli apre la sua cosmogonia con l'immagine del Dio Sconosciuto, il «Dio che-non-esiste, che ha fatto dal nulla un mondo che-non-esiste-ancora» e lo ha fatto nascere da un solo seme del Tutto. Questo seme è il caos primordiale. Da questo caos, al tempo dovuto, un elemento dopo l'altro è stato chiamato all'essere in cielo, mentre sulla terra rimane solamente la cosiddetta terza figliolanza, cioè lo Spirito nell'uomo spirituale.

Quando arriva il momento opportuno, Gesù viene illuminato, in occasione del battesimo sulle rive del fiume Giordano (un'idea tipicamente giudeo-cristiana). Egli viene considerato, infatti, il prototipo di tutti gli uomini spirituali, che attraverso la sua parola di rivelazione diventano consapevoli del loro essere interiore, lo Spirito, e raggiungono il Regno spirituale.

Quando l'intera terza figliolanza è redenta, Dio avrà pietà del mondo e permetterà la discesa della «grande incoscienza» sulla parte restante del genere umano. Nessuno, pertanto, potrà mai sospettare dell'esistenza di qualche cosa di simile allo Spirito. Basilide immagina una società priva di divinità e di distinzioni di classe.

Valentino. Il più grande gnostico di tutti i tempi è però il poeta Valentino. A dispetto del suo nome latino, si tratta di un greco nato sul delta del Nilo intorno al 100 ed educato ad Alessandria. Egli e i suoi discepoli non si sono separati dalla Chiesa di Alessandria, ma hanno creato una sorta di Accademia per la libera ricerca, che a sua volta ha costituito una rete di gruppi locali all'interno della religione istituzionale. Anche tra i suoi oppositori Valentino rimane sempre famoso per la sua eloquenza e la sua genialità.

Secondo quanto racconta egli stesso, le sue dottrine hanno avuto origine in occasione di un'esperienza visionaria, durante la quale vede un bambino appena nato. Questa visione gli ispira un «mito tragico», che poi Valentino esprime in un salmo in cui descrive come il Tutto sia emanato da una certa regione dell'essere, chiamata Abisso, e dalla sua sposa, chiamata Grembo oppure Silenzio. Insieme costoro hanno dato alla luce il Cristo, ossia il Logos, dal quale dipendono tutti gli eoni (entità a metà strada tra le idee e gli angeli) e attraverso il quale il Tutto risulta coerente e collegato. Attraverso la rivelazione di Cristo, Valentino fa esperienza della Totalità del Tutto, della pienezza dell'essere e dell'inesistenza del principio «dell'Io e del Tu» (conosciuto anche nell'Induismo con il nome di *advaita*). Non dualismo, ma dualità, quindi, è il principio soggiacente alla realtà, secondo Valentino: Dio stesso è costituito dall'unità trascendente di Abisso e di Silenzio; gli eoni del pleroma (il mondo spirituale) rappresentano una unione completa del principio maschile, ovvero della creatività, e di quello femminile, ovvero della ricettività; Cristo e Sophia (Sapienza) costituiscono una coppia (separata per un momento a causa della trasgressione e della colpa di Sophia, ma alla fine felicemente riunita). L'uomo e il suo angelo custode, ovvero la sua controparte trascendente, celebrano il matrimonio mistico della sposa e dello sposo (l'Ego e il Sé). La polarità (in greco *syzygia*, in latino *coniunctio*) è perciò caratteristica di tutte le cose spirituali. Alla base di questa visione metafisica, Valentino e i suoi seguaci tennero in grande considerazione sia il sesso che il matrimonio, almeno per gli uomini pneumatici. Un frammento conservatoci dalla scuola di Valentino riporta l'affermazione di Gesù, presente nel *Vangelo di Giovanni*, secondo cui il cristiano vive nel mondo, ma non viene da esso (Gv 17,14ss.) e ne fornisce la seguente spiegazione: «Chiunque sia *nel* mondo e non ha amato una donna così da diventare una cosa sola con lei, non è lontano dalla Verità e conseguirà la Verità; ma chi è *dal* mondo e si unisce a una donna, non otterrà la Verità perché ha ritenuto che il sesso sia fatto di sola concupiscenza». I Valentiniani permettevano i rapporti sessuali soltanto tra uomini e donne che fossero capaci di farne esperienza come se si trattasse di un mistero e di un sacramento, ovvero soltanto tra coloro che erano pneumatici. Ma li proibivano, invece, tra quelli che chiamavano «psichici» (gli Ebrei e i cattolici) oppure tra gli «hylici» (i materiali) perché queste due classi inferiori non conoscevano altro al di fuori della libidine. Valentino è stato il primo che ha saputo parlare con dolcezza del rapporto sessuale e della condizione della donna.

Il Codice Jung. Il 10 maggio 1952, per incarico della direzione dell'Istituto Jung di Zurigo, ho acquistato uno dei tredici codici trovati a Nag Hammadi nel 1945. In onore del grande psichiatra che ha contribuito a mettere questo manoscritto a disposizione degli studiosi, questo testo è chiamato Codice Jung. Contiene cinque scritti di Valentino:

1. La *Preghiera dell'apostolo Paolo*.
2. L'*Epistola apocrifa di Giacomo*, che è una lettera che si presenta come se contenesse delle rivelazioni di Gesù risorto, scritte da Giacomo, suo fratello. In realtà vi si trovano alcune riflessioni di Valentino sulla radice e sulla floridezza dell'olivo piantato presso le acque del Nilo dagli Ebrei missionari provenienti da Gerusalemme (intorno al 160).

3. Il *Vangelo di Verità*, che è una meditazione sul vero Vangelo eterno proclamato da Cristo per risvegliare l'essere interiore dell'uomo, lo Spirito inconsapevole, probabilmente scritto da Valentino stesso intorno al 150.

4. L'*Epistola a Regino, sulla resurrezione*, che è una spiegazione della posizione di Paolo su questo argomento: già adesso, qui e ora, l'uomo anticipa la vita eterna, e dopo la morte riceverà un corpo etereo.

5. Il cosiddetto *Trattato tripartito*, che è un'esposizione sistematica e dettagliata della storia del Tutto. Esso descrive l'evoluzione dello Spirito attraverso l'Inferno di una fase materialistica (pagana, o «hylica») e il Purgatorio di una fase morale (ebrea e cattolica, o «psichica»), fino alla venuta di Cristo, che inaugura il *Paradiso* della consumazione finale, in cui l'uomo spirituale si accorge di se stesso e della sua identità con il Dio Sconosciuto. L'autore, un maestro della scuola italiana (romana) del Valentinianismo, è con tutta probabilità Eracleone (intorno al 170). È precisamente contro questa presentazione della gnosi di Valentino che Plotino scrive il suo libello *Contra Gnosticos* (intorno al 250).

Gli sviluppi successivi. Gli studiosi hanno sempre pensato che Origene (vissuto intorno al 180-254), il più grande dogmatico della Chiesa greca, avesse moltissimi elementi in comune con i Valentiniani: gli spiriti cadono lontano da Dio e diventano anime prima della creazione del mondo; il mondo purifica l'anima; Gesù porta al fedele non soltanto la redenzione, ma anche la gnosi ai pneumatici. Ma mentre Valentino insegnava che gli psichici sono predestinati (diceva che l'uomo spirituale è salvo per natura), Origene, invece, dava significativamente molta importanza alla libera volontà. Già il *Trattato tripartito* sottolinea questa posizione apologetica. In quel testo, infatti, il male non è più presentato come una tragica nevrosi che colpisce Sophia, ma piuttosto come una sua libera decisione. Lo scritto, inoltre, si dimostra nettamente ottimista: tutto è per il meglio e nel migliore dei mondi possibili, e la Provvidenza educa il genere umano realizzando una piena consapevolezza, come nella soteriologia di Origene. Si è passati dalla visione tragica di Valentino a quella ottimistica di Eracleone: e da Eracleone fino a Origene il passo è breve.

I Valentiniani di Cartagine parlano latino, mentre i cristiani di Roma si esprimono in greco. Perciò quando hanno tradotto la loro terminologia tecnica dal greco, i Valentiniani hanno coniato alcuni termini latini equivalenti a quelli greci che indicano i concetti di *infinito*, di *consustanziale*, di *trinità*, di *persona* e di *sostanza*. Questi termini alla fine sono stati adottati anche dalla Chiesa cattolica di Roma. Se mai c'è stata una comunità che si è creata un linguaggio speciale, questa è proprio la scuola di Valentino di Cartagine.

Mani. Lo Gnosticismo diventa una religione universale quando Mani (216-277) fonda la sua Chiesa, alternativa a quella cristiana, che sopravvisse per più di mille anni e contò adepti in terre sparse dall'Atlantico al Pacifico. [Vedi *MANI* e *MANICHEISMO*]. Dai quattro ai venticinque anni, Mani viene allevato in una comunità giudeo-cristiana di battisti, seguaci del profeta Elxai (vissuto intorno al 100). In questo gruppo egli sente spiegare per la prima volta che Gesù è «il vero profeta», una manifestazione della Gloria di Dio (*kavod*) che dapprima si è incarnata in Adamo, poi si è rivelata ai patriarchi dell'Antico Testamento e infine si è incarnata nel Messia, in Gesù. Inoltre gli viene spiegato che i battesimi e le abluzioni sono necessari per la salvezza e, infine, che Dio è l'origine del male, poiché Satana è la mano sinistra di Dio. Mani modifica il primo punto della fede che gli è stata trasmessa e si identifica con il sigillo dei profeti, tra i quali sono compresi il Buddha e Zarathustra per l'Oriente e Gesù per l'Occidente. Allo stesso modo rifiuta il secondo elemento di quella fede: non ammette alcuna forma di sacramento. Contro la terza dottrina, infine, che gli crea qualche difficoltà, Mani si ribella con tutte le sue forze. Il male, infatti, secondo la visione di Mani, non ha origine nel mondo della luce, ma trova la sua fonte in un diverso principio, il mondo delle tenebre, della materia e della concupiscenza.

Influenzato dall'ascetismo encratita dei cristiani aramaici dell'Asia, Mani rifiuta il matrimonio e il consumo di alcool e di carne; individua tra i suoi seguaci una classe superiore di eletti, chiamata a vivere secondo le norme dettate nel Discorso della montagna, e un gruppo inferiore di semplici uditori, cui era consentito di avere moglie oppure concubina e di praticare un controllo delle nascite. Ma lo spirito di Valentino moltissimo contò nella prima esperienza religiosa di Mani. Il fondamento su cui si reggeva tutto il suo mito, ossia l'incontro con il suo «gemello», ovvero con il suo Sé trascendente, è chiaramente gnostico e presenta numerosi elementi affini alla dottrina di Valentino: «Io lo riconobbi e compresi che era il mio Sé da cui ero stato separato». Mani incontra il suo Sé spirituale all'età di vent'anni e poi lo incontra di nuovo, per una seconda volta, all'età di venticinque anni. Si sente costantemente accompagnato da questo suo gemello e quando muore, martire e in prigione, guarda ormai direttamente a questo suo intimo. L'incontro con il proprio gemello assume un ruolo centrale nella vita di ogni manicheo. Il mistero della congiunzione, il sacro matrimonio tra l'Ego e il Sé, è pertanto democratizzato. Per illustrare questo processo, Mani costruisce un mito che è evidentemente debitore nei confronti dei primi movimenti gnostici.

Secondo Mani, il mondo è creato dallo Spirito Vivente, una manifestazione di Dio, e non da un demiurgo inferiore. Ma quando l'Uomo archetipico viene sconfitto nella sua battaglia contro le tenebre, si realizza una frattura all'interno del mondo divino: in questo modo l'uomo è sopraffatto e abbandona la sua anima sotto forma di scintille di luce che si disperdono attraverso il mondo materiale e il genere umano. L'uomo è contaminato in questo modo dalla concupiscenza, una forza maligna proveniente dal mondo delle tenebre. L'intero sistema cosmico è progettato per salvare questi frammenti di luce e per ricondurre l'uomo come Uomo Perfetto nella sua originale purezza e integrità.

Agostino (354-430) è stato uditore manicheo per più di nove anni, prima di diventare un Padre della Chiesa. Durante quel periodo ha scritto un trattato (che è andato perduto) *De pulchro et apto*, in cui afferma che la mente asessuata è collegata agli elementi, completamente estranei all'uomo, dell'ira e della concupiscenza. Più tardi, nella sua veste di persecutore delle eresie, dichiara che la concupiscenza non è stata creata da Dio, ma è invece una conseguenza del peccato. L'affermazione, comunque, che l'istinto riproduttivo non è una parte costitutiva della natura umana, certamente mostra notevole affinità di tono con il Manicheismo.

Il Medioevo. Il Manicheismo scompare completamente nel mondo occidentale, dove non ha trovato successori: l'espressione *Manicheismo medievale*, infatti, è una definizione impropria. Durante il Medioevo, tuttavia, il Cristianesimo, sia nell'Europa occidentale che in quella orientale, non ha ancora raggiunto una ortodossia monolitica, tanto che in quel periodo lo Gnosticismo continua a prosperare. Alcuni libri come *Montaillou* di Emmanuel Leroy Ladurie e *Il nome della rosa* di Umberto Eco hanno attirato l'attenzione di un vasto pubblico anche di non specialisti, interessati all'esistenza di sette dualistiche come i Catari nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale e i Bogomili (ossia «amici di Dio») in Bulgaria e in Bosnia, le cui dottrine sembrano simili a quelle degli antichi gnostici. Risulta comunque ormai assodato che tali dottrine sono strettamente collegate con l'antico Gnosticismo, anche se per qualche via non chiara e non facile a determinarsi. [Vedi *CATARI*, vol. 7].

I Pauliciani sono una setta tipica dell'Armenia, che sopravvive fino ai tempi moderni; venne scoperta nel 1837 nel villaggio di Arh'wela (in Armenia). Il loro libro sacro è la *Chiave della Verità* (databile all'VIII secolo). Esistono due distinte versioni della loro dottrina. Secondo la prima, Gesù fu adottato per essere il figlio di Dio; secondo l'altra, invece, ci sono due divinità: una è il Padre nei cieli, l'altra il creatore di questo mondo. Si può spiegare una tale dicotomia in due modi: il Cristianesimo venne introdotto in Armenia da Edessa in epoca assai antica, ed Edessa è debitrice per la sua cristologia (adozionista) verso Addai, un missionario giudeo-cristiano di Gerusalemme. Quando, nel 302, il Cattolicesimo viene proclamato religione di Stato da Gregorio l'Illuminatore e i cristiani di Armenia sono banditi come eretici, i marcioniti e gli gnostici si rifugiano in queste regioni montuose di confine. Si uniscono agli adozionisti per dare vita a una setta, i Pauliciani appunto, che ben presto diventa un gruppo bellicoso. Gli imperatori di Bisanzio allora deportano alcuni di loro nei Balcani, specialmente in Bulgaria. È in quel luogo, perciò, che ha avuto origine la setta dei Bogomili, la cui fede caratteristica si fonda sul fatto che il diavolo (Satanael) ha creato questo mondo e regna su di esso. La loro influenza si diffonde ben presto in Occidente e, dall'inizio dell'XI secolo, si origina la Chiesa dei Catari, che ottiene un largo credito soprattutto nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale. In questo modo si spiega come mai lo Gnosticismo non è mai stato completamente cancellato, ma è riuscito a sopravvivere anche durante il Medioevo.

La Gnosi moderna. La gnosi dei tempi moderni, inaugurata dal calzolaio Jakob Boehme (vissuto intorno al 1600) si genera spontaneamente come esito di una esperienza diretta. [Vedi *TEOSOFIA*, vol. 3]. Essa si differenzia, però, dall'antico Gnosticismo per il fatto che deriva non soltanto la luce, ma anche le tenebre (non soltanto il bene, ma anche il male, dunque) dalle profondità dell'essere.

Ispirato da Boehme è l'autorevole impianto gnostico dell'artista e poeta inglese William Blake (1757-1827), l'unico autentico gnostico dell'intero mondo anglosassone. È alla scuola di Boehme, tra l'altro, che lo studio scientifico dello Gnosticismo ha la sua radice, cominciando con l'*Impartial History of the Churches and Heresies* (1699) di Gotfrid Arnold. In quest'opera estremamente erudita tutti gli eretici, inclusi tutti gli gnostici, vengono rappresentati come autentici cristiani: agnelli innocenti e calunniati.

Da allora in poi, lo studio dello Gnosticismo è diventato materia di studio accettata in Germania, ma quasi soltanto in Germania. Nella sua giovinezza, Goethe legge il libro di Arnold ed elabora un suo proprio sistema gnostico, come riferirà nella sua autobiografia. E ancora verso la fine della sua vita Goethe richiama l'amore della sua giovinezza quando scrive il finale del *Faust*, la ierofania dell'«Eterno Femminino», una versione della Sophia gnostica, la manifestazione esclusiva della divinità.

Johann Lorenz von Mosheim e altri grandi storici affrontano con serietà la gnosi. Il brillante August Neander, che appartiene al gruppo di quanti reagiscono con

un atteggiamento conservatore all'Illuminismo, gruppo che porta il nome di Revivalismo del Grande Risveglio (*Erweckungsbewegung*), scrive nel 1818 la sua *Genetic Evolution of the Most Important Gnostic System*. Ferdinand Christian Baur, un importante filosofo hegeliano, pubblica la sua monumentale *Die christliche Gnosis* nel 1835, in cui difende la tesi secondo cui la gnosi è una filosofia religiosa la cui controparte moderna è l'idealismo di Schelling, Schleiermacher e Hegel: essi, a loro volta, si fondano sulle dottrine di Boehme. Secondo Baur, anche l'idealismo tedesco è una forma di gnosi. Ma quando «il popolo dei poeti e dei pensatori» diventa, sotto la direzione di Bismarck, un popolo di mercanti e di industriali, questa meravigliosa empatia, questo fantastico sentimento di gnosi va quasi completamente perduto.

Adolph von Harnack (1851-1930), l'ideologo dell'Impero guglielmino, definisce lo Gnosticismo come il momento acuto – laddove l'ortodossia sarebbe il momento cronico – dell'ellenizzazione (in altre parole, della razionalizzazione), del Cristianesimo e dunque della sua alienazione. In quell'epoca era difficile apprezzare l'esperienza soggiacente ai simboli gnostici. Wilhelm Bousset, nel suo *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), descrive questa religione come un museo di fossili orientali (indiani, iranici, babilonesi), vecchi e senza vita. Questo stesso approccio privo di immaginazione guida anche Richard Reitzenstein, Geo Widengren e Rudolf Bultmann, quando avanzano l'ipotesi di un mistero iranico della salvezza che in realtà non è mai esistito, ma che sarebbe stato utile supporre per spiegare lo Gnosticismo, il Manicheismo e il Cristianesimo.

Grazie all'esistenzialismo e alla psicologia del profondo sono stati riscoperti i sentimenti profondi che ispirano il movimento della gnosi. Hans Jonas (*The Gnostic religion*, 1958) ha dipinto tali sentimenti come timore, alienazione e avversione a tutte le forme di esistenza nel mondo, come se gli gnostici fossero dei seguaci di Heidegger. Su questo stesso versante si collocano gli scritti di Kurt Rudolph, grande esperto del Mandeismo.

Sotto l'influenza di Carl Gustav Jung, io e altri studiosi (per esempio Henri-Charles Puech e Karl Kerényi) abbiamo interpretato i simboli gnostici come un'espressione mitica (ossia una proiezione) dell'esperienza del Sé. La Chiesa cattolica converte anche Erik Peterson (quasi un lupo solitario), sedotto dall'ipotesi che le origini dello Gnosticismo siano non iraniche o greche, ma giudaiche. Gli scritti gnostici di Nag Hammadi, ormai, hanno dimostrato che Jung e Peterson avevano ragione. Almeno le origini, lo sviluppo e lo scopo ultimo di questa filosofia perenne sono venute ormai alla luce.

BIBLIOGRAFIA

H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958, Boston 1963 (2ª ed.), (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975).
Elaine H. Pagels, *The gnostic Gospels*, New York 1979 (trad. it. *I vangeli gnostici*, Milano 1982).
G. Quispel, *Gnostic Studies*, I-II, Istanbul 1974-1975.
J.M. Robinson et al., *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco 1977.
K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1977.

GILLES QUISPEL

GRANDE MADRE MEDITERRANEA. Vedi *DEA, CULTO DELLA (nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo)*.

GRECI, RELIGIONE DEI. [Questa voce si occupa della religione dei Greci durante il periodo arcaico e quello classico, ossia dall'VIII al IV secolo a.C. Gli altri sistemi religiosi delle regioni antiche dell'area mediterranea sono trattati nella voce *EGEI, RELIGIONI DEGLI*, in cui si parla delle culture delle popolazioni delle isole Cicladi e della civiltà minoica e micenea, e nella voce *ELLENISMO, RELIGIONI DELL'*, che prende invece in esame il periodo successivo della storia delle religioni diffuse nel mondo di lingua greca].

La religione greca del periodo arcaico e di quello classico (VIII-IV secolo a.C.) presenta numerose caratteristiche degne di nota. Analogamente a quanto accadeva per altri culti politeistici, infatti, anche la religione greca non poteva concepire alcuna forma di rivelazione: non conosceva profeti, né messia. Invece era bene inserita in una tradizione che considerava la religione profondamente integrata con tutte le altre componenti della civiltà greca. Questo fattore conferì alla Grecia delle *poleis* il suo carattere distintivo: dalla lingua, dai gesti e dai modi di vivere, di sentire e di pensare fino al sistema di valori e di ruoli, propri della vita collettiva. Questa tradizione religiosa non era né uniforme né rigidamente definita; la sua natura non era assolutamente dogmatica. Non aveva una casta sacerdotale, né un clero di professione, né una Chiesa, né un testo sacro in cui si trovasse la verità fissata in maniera definitiva. E nemmeno possedeva una formula di fede che fornisse al credente un insieme coerente di convinzioni religiose riguardo all'aldilà.

Mitologia e religione. Su quali fondamenta, allora, si reggevano quelle convinzioni religiose così profondamente radicate nei Greci e come venivano espresse? Dal momento che le loro credenze non si fondavano

sopra una dottrina, al devoto non si richiedeva alcun obbligo di aderire, per paura di un'accusa di empietà, a tutti i punti e alla lettera di un insieme di verità ben definite. Per chi celebrava i riti era sufficiente prestare fede a un vasto repertorio di storie imparate durante l'infanzia. Ogni racconto poteva essere narrato seguendo versioni molto diverse tra loro e tale facoltà lasciava un ampio margine all'interpretazione. Nell'ambito di questa tradizione narrativa, presero forma le credenze sulle diverse divinità e si determinò un sentimento concorde su quali dovessero essere la natura, il ruolo e le esigenze proprie delle divinità. Rifiutare questo principio ispiratore comune per tutte le credenze religiose, per un greco, avrebbe avuto lo stesso significato che abbandonare la lingua greca oppure il modo di vivere proprio dei Greci. Nonostante ciò, i Greci erano pienamente consapevoli del fatto che esistevano anche altre lingue e altre religioni. Perciò, senza scivolare in un atteggiamento miscredente, erano in grado di rimanere abbastanza obiettivi nel giudicare il proprio sistema religioso, tanto da potersi anche impegnare in una riflessione libera e critica su di esso, cosa che, infatti, non esitarono a fare.

Ma in quale maniera riuscirono a custodire e a trasmettere questa profusione di «conoscenze» tradizionali sulla realtà sociale dell'aldilà, ossia quali dovevano essere le famiglie delle divinità, le loro genealogie, le loro avventure, i loro conflitti o accordi, i loro poteri, le loro sfere di competenza e le modalità con cui agivano, le loro prerogative e gli onori che si doveva loro tributare? Per quanto riguarda il linguaggio, essenzialmente in due modi. In primo luogo, attraverso una tradizione soltanto orale che ogni famiglia, specialmente le donne, si impegnava a mantenere viva: i racconti delle balie e le favole delle vecchie nonne, come Platone li chiamava, venivano assorbiti da bambini fin dalla culla. Queste storie, o *mythoi*, che erano le più familiari perché erano state ascoltate da fanciulli, nell'età in cui si imparava a parlare, contribuirono a formare la struttura mentale in base alla quale i Greci avrebbero immaginato il divino, gli avrebbero dato una connotazione spaziale e ne avrebbero concepito la natura.

Da adulti, poi, i Greci apprendevano ulteriori notizie sul mondo delle divinità grazie alla voce dei poeti. Attraverso i loro racconti sulle divinità, il mondo lontano ed estraneo dell'aldilà assumeva connotazioni più familiari, diventava più comprensibile. Accompagnate da uno strumento musicale, le composizioni dei poeti non venivano ascoltate in ambienti privati, intimi, a differenza di quanto era avvenuto per i racconti narrati loro da bambini, ma durante i banchetti, alle feste ufficiali e alle gare e alle competizioni più importanti. Lo sviluppo di una tradizione narrativa messa per iscritto produsse certamente molti cambiamenti, ma mantenne viva quella tradizione molto antica da cui era nata la poesia orale e giunse a occupare un posto di primo piano nella vita sociale e spirituale della Grecia. I canti dei poeti non erano un lusso riservato a una *élite* colta, né un intrattenimento puramente personale, destinato a un limitato uditorio; al contrario, questi canti rappresentavano una vera e propria istituzione che manteneva viva la memoria sociale, in quanto erano diventati uno strumento per conservare e trasmettere questa forma di conoscenza. Dal momento che si aveva a che fare con una forma verbale che poteva essere facilmente memorizzata, la poesia esprimeva e fissava quegli aspetti fondamentali che si trovavano al di là dei tratti caratteristici, propri di ciascuna città, e che costituivano il fondamento su cui costruire una cultura comune per tutta l'Ellade, insistendo in modo particolare su quegli elementi presenti nelle rappresentazioni religiose delle divinità vere e proprie, dei demoni, degli eroi oppure dei defunti. Se fosse mancato il contributo di tutte queste opere di poesia epica, lirica e drammatica, avremmo dovuto parlare di culti greci al plurale, anziché di una religione greca unificata. Considerata la questione in questa prospettiva, allora, il ruolo di Omero e di Esiodo ebbe una importanza fondamentale: le loro narrazioni sulle divinità acquistarono un valore quasi canonico e furono considerati fonti di riferimento tanto per gli autori delle epoche successive alla loro, quanto per il pubblico che li ascoltava o li leggeva.

Sicuramente i poeti che vissero dopo Omero ed Esiodo non godettero di una pari autorevolezza. Tuttavia, finché sopravvisse la *polis*, l'attività poetica continuò ad agire come se fosse uno specchio che rifletteva l'immagine degli abitanti e permetteva loro di percepire la dipendenza dal sacro e di definire se stessi in riferimento a ciò che è immortale. L'attività poetica, pertanto, fu capace di trasmettere alla comunità armonia e senso di continuità e di stabilità.

Per lo storico delle religioni nasce di conseguenza un problema. Se la poesia, infatti, era il veicolo attraverso il quale si esprimevano gli attributi propri delle divinità, i ruoli e i rapporti che le divinità istituivano con le creature mortali, e se era compito di ciascun poeta presentare, sia pure con varianti occasionali, il divino e le leggende eroiche che, prese nel loro insieme, avrebbero dovuto dare vita a una sorta di enciclopedia del sapere sull'aldilà, allora tali racconti poetici e tali narrazioni drammatizzate si possono considerare come se fossero dei documenti religiosi, oppure si deve attribuire loro un valore puramente letterario? In altri termini, i miti e la mitologia, considerati nelle diverse forme in cui sono documentati all'interno della civiltà greca, appartengono al campo della religione oppure a quello della storia letteraria?

Secondo gli studiosi del Rinascimento, e in perfetto accordo anche con la grande maggioranza degli studiosi del XIX secolo, la risposta era evidente. La religione greca costituiva soprattutto un ricco tesoro di racconti leggendari tramandati fino a noi dagli autori greci (grazie anche alla collaborazione dei Romani), in cui lo spirito del paganesimo sopravvisse abbastanza a lungo per offrire al lettore moderno, appartenente a un mondo ormai cristiano, la via più sicura per ottenere una chiara visione dell'antico politeismo.

In realtà, nell'assumere questo punto di vista, questi studiosi non fecero altro che ricalcare le orme degli antichi. Già nel VI secolo a.C., infatti, Teagene di Reggio ed Ecateo diedero vita a un nuovo atteggiamento critico per accostarsi ai miti tradizionali, in particolare a quelli che erano stati raccontati dallo stesso Omero. Sottoposero quelle narrazioni a un'analisi razionale e si servirono di un metodo di esegesi allegorica. Nel corso del V secolo, venne intrapreso un lavoro che sarebbe poi continuato in maniera sistematica, essenzialmente in due direzioni. In primo luogo, i cronisti iniziarono a raccogliere e a fare un inventario di tutte le tradizioni leggendarie tramandate oralmente relative a una città oppure a un santuario. Seguendo l'esempio degli attidografi di Atene, questi studiosi tentarono di mettere per iscritto la storia di una città e dei suoi abitanti fin dalle più antiche origini, risalendo al tempo favoloso in cui le divinità vivevano insieme agli uomini e intervenivano direttamente nelle vicende di questi ultimi per fondare città e per dare inizio alle prime dinastie regnanti. In questo maniera, a partire dall'età ellenistica, diventò possibile intraprendere una compilazione erudita che rappresentasse la raccolta di un vero e proprio repertorio mitologico: la *Bibliotheca* di «Apollodoro», le *Fabulae* e la *Poetica Astronomica* di Igino, il libro V della *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo, le *Metamorfosi* di Antonino Liberale, le tre raccolte di miscellanee conosciute con il nome di *Mythographi Vaticani*.

Parallelamente a questo sforzo, che si prefiggeva di raggiungere una *summa* sistematica di tutte le leggende comuni a tutti i Greci, diventò tangibile una sorta di esitazione e di disagio (che già si poteva percepire negli scritti dei poeti), scaturita dall'interrogativo riguardo a quanta fiducia si sarebbe dovuta accordare a quegli episodi scandalosi che sembravano incompatibili con la dignità del divino. Ma tale dubbio raggiunse la sua formulazione più consistente nell'ambito dello sviluppo della storia e della filosofia; dal momento in cui si raggiunse questo livello di elaborazione, infatti, la critica si scagliò contro il mito in generale. Sottoposta alle indagini dello storico e ai ragionamenti del filosofo, la favola, in quanto favola, fu ritenuta incapace di parlare del divino in un modo autentico e valido. Così avvenne che, proprio nel momento stesso in cui stavano cercando di sistemare con la più grande attenzione possibile la propria eredità di leggende, i Greci furono indotti a mettere in dubbio il mito stesso, talvolta anche nella maniera più radicale, e a sollevare il problema della sua veridicità, o della sua falsità. Di fronte a tale questione, le soluzioni accolte variarono dal rifiuto del mito, oppure da una sua pura e semplice negazione, fino alla ricerca di una qualche chiave di interpretazione che consentisse di «salvarlo»: si poteva per esempio sostituire la lettura banale del racconto con una dotta ermeneutica, capace di portare alla luce quella lezione nascosta sotto il senso apparente della storia e che invece fosse analoga a quelle verità fondamentali (privilegio del saggio) che, una volta conosciute, rivelano l'unico accesso reale e sicuro alla sfera del divino. Tuttavia, se si considera tale questione da una certa visuale, non rivestì alcuna importanza il fatto che gli antichi avessero raccolto scrupolosamente i miti, li avessero interpretati, li avessero criticati o addirittura rifiutati in nome di un diverso, più autentico tipo di conoscenza: tutto, infatti, si riduceva alla fine a un riconoscimento del ruolo che veniva genericamente assegnato ai miti nelle *poleis* della Grecia, ossia alla funzione che questi rivestivano in quanto strumento di informazione sull'aldilà.

Durante la prima metà del XIX secolo, tuttavia, gli storici della religione greca imboccarono una nuova strada. Molti si rifiutarono di considerare queste tradizioni leggendarie come se si fosse trattato di documenti a carattere strettamente religioso, capaci di descrivere rigorosamente la condizione reale delle credenze e dei sentimenti del fedele. Secondo questi studiosi, infatti, la religione risiedeva nell'organizzazione del culto, nel calendario che scandiva le festività sacre, nelle liturgie celebrate per ciascuna divinità nei suoi santuari. Accanto a queste pratiche rituali, che costituiscono i comportamenti religiosi «concreti», il mito dà l'impressione di essere piuttosto una sorta di appendice letteraria, una semplice affabulazione. Considerato nei termini di un parto più o meno gratuito della fantasia dei poeti, soltanto alla lontana il mito si poteva ritenere collegato alle convinzioni intime del credente, che era invece impegnato nella pratica concreta di cerimonie di culto e in una serie di azioni quotidiane che lo ponevano in contatto diretto con il sacro e che per questo lo rendevano un uomo religioso.

Nel capitolo dedicato alla Grecia della sua *Histoire générale des religions* (1944), A.-J. Festugière metteva in guardia il lettore in questi termini:

> Senza dubbio poeti e scultori, in ossequio alle esigenze della loro arte, tendevano a rappresentare una associazione di divinità dotate di caratteristiche eccelse; forma, attributi, genealo-

gia, storia: ogni cosa viene chiaramente definita, ma il culto e il sentimento popolare rivelano l'esistenza di ben altre tendenze. Pertanto, fin dall'inizio, il campo d'azione dell'ambito religioso rimane circoscritto. Dunque, per comprendere appieno l'autentica religione greca, dimenticando la mitologia dei poeti e dell'arte, volgiamoci al culto, ai culti più antichi.

Quali sono le ragioni che spiegano questa propensione esclusiva per il culto e che giustificano l'importanza attribuita ai suoi elementi più arcaici? Si possono richiamare due ordini di motivazioni, piuttosto differenti tra loro. La prima è di natura generale, e va messa in rapporto con la filosofia personale dello studioso e con la sua concezione personale della religione. La seconda, invece, nasce sotto forma di risposta a esigenze di carattere piuttosto tecnico: il progresso degli studi classici (in particolare i passi in avanti compiuti dall'archeologia e dall'epigrafia) apriva agli studiosi dell'antichità nuove aree di indagine, al di là del campo della mitologia. Questi progressi perciò li indussero a mettere in dubbio, e a volte anche a modificare profondamente, l'immagine della religione greca che era stata trasmessa dalla sola tradizione letteraria.

Attualmente, il rifiuto della mitologia si fonda sul presupposto che in ambito religioso sia predominante un atteggiamento anti-intellettualistico. Gli studiosi che condividono questa particolare concezione ritengono che, al di là della diversità delle religioni (così come al di là della pluralità delle divinità di un politeismo), si trovi un elemento comune, che costituisce il nucleo primitivo e universale di ogni esperienza religiosa. Naturalmente non si può individuare questo elemento comune nelle costruzioni sempre varie e complesse che la mente elabora quando cerca di raffigurarsi il divino; piuttosto, un tale elemento va ricercato al di fuori dell'intelligenza, nel sacro terrore che l'uomo prova ogni qual volta si veda costretto a riconoscere, nella sua irrecusabile estraneità, la presenza del soprannaturale. I Greci possedevano un vocabolo con cui definivano questa reazione reale, immediata e irrazionale che l'uomo avverte in presenza del sacro: *thambos* («timore reverenziale»). Tale sentimento avrebbe rappresentato il fondamento su cui poggiavano quegli antichi culti, in cui le diverse forme assunte dai riti, che provenivano tutti dalla stessa origine, avrebbero fornito una risposta alle svariate circostanze e alle molteplici necessità degli uomini.

Analogamente si suppone che, a prescindere dalla differenza di nomi, di figure e di funzioni proprie di ciascuna divinità, il rituale rendesse tuttavia esplicita la medesima esperienza generale del divino, considerato come un potere sovrumano (*kreitton*). Questo essere divino indeterminato (in greco *theion*, oppure *daimonion*), che si nascondeva dietro alle specifiche manifestazioni delle singole divinità, assunse forme diverse a seconda dei diversi desideri e timori cui il culto doveva rispondere. Da questa struttura comune del divino i poeti, a loro volta, ritagliarono i singoli personaggi: diedero loro vita, immaginando per ciascuno una serie di avventure drammatiche in cui Festugière non esita a individuare un «romanzo divino». D'altro canto, per ciascun atto di culto, non esiste nessun altro dio al di fuori di quell'unico che è stato invocato. Dal momento in cui ci si rivolge a lui, «in lui si trova concentrata tutta la potenza divina; soltanto lui viene preso in considerazione. Egli non è, naturalmente, l'unico dio, perché ne esistono anche altri, come ben si sa. Ma in pratica, nella condizione effettiva della mente del fedele, il dio invocato soppianta in quel momento tutti gli altri» (Festugière, 1944, p. 50).

In questo modo risulta finalmente chiaro perché alcuni studiosi si rifiutino di prendere in considerazione il mito: questo, infatti, porta esattamente a quello che si voleva dimostrare fin dall'inizio, più o meno consapevolmente. Cancellando le differenze e le opposizioni che distinguono le divinità le une dalle altre, risulta eliminata anche ogni effettiva differenza tra il politeismo di tipo greco e il monoteismo cristiano, che diventa allora un modello. Questo appiattimento delle realtà religiose per renderle conformi a un singolo modello non può soddisfare lo storico. Il suo interesse principale, infatti, deve essere piuttosto quello di definire i tratti specifici che conferiscono a ciascuna grande religione il carattere suo peculiare e che la rendono, nella sua unicità, un sistema del tutto originale. A prescindere dal timore reverenziale e da un diffuso sentimento del divino, la religione greca si presenta come una vasta costruzione simbolica, complessa e organica, che lascia spazio tanto al pensiero quanto al sentimento, a tutti i livelli e sotto tutti gli aspetti, compreso quello del culto. Il mito svolse il suo ruolo all'interno di questo sistema nello stesso modo in cui lo fecero le pratiche rituali e le varie rappresentazioni del divino. Mito, rito e rappresentazioni figurate erano appunto tre differenti modalità di espressione (verbale, gestuale e iconica), attraverso le quali i Greci manifestavano la loro esperienza religiosa. Ciascuna modalità, poi, era caratterizzata da un suo linguaggio specifico che, anche quando si trovava unito agli altri due elementi, rispondeva a particolari bisogni e si attivava in maniera autonoma.

L'opera di Georges Dumézil e di Claude Lévi-Strauss sul mito condusse a una presentazione del problema della mitologia greca da una prospettiva completamente diversa: come si dovevano leggere i testi? Quale ruolo assumevano nella vita religiosa della Grecia? Ormai si sono conclusi i tempi in cui si poteva discutere dei

miti come se rappresentassero il frutto della fantasia di un poeta, una libera e gratuita invenzione romantica. Anche nelle varianti a cui si concedeva, il mito obbediva comunque alle severe costrizioni della comunità. Durante il periodo ellenistico, quando un autore, come poteva essere, per esempio, Callimaco, scriveva una nuova versione di un tema leggendario, non era libero di modificare gli elementi oppure di ricomporre lo scenario a suo piacimento. Il poeta faceva parte di una tradizione; perciò che si conformasse rigorosamente a questa oppure che a un certo punto ne deviasse, comunque sia, il poeta rimaneva al tempo stesso vincolato alla tradizione e sostenuto da essa e a questa, infatti, doveva fare riferimento, almeno implicitamente, se voleva che poi il pubblico ascoltasse il suo racconto. Come osservava Louis Gernet (1932), anche quando sembrava che un narratore avesse inventato dal nulla un racconto, in realtà stava lavorando secondo le regole di una «immaginazione leggendaria», che presentava una sua modalità di funzionamento, le sue necessità interne e una sua coerenza. Anche senza saperlo, l'autore era comunque obbligato a sottomettersi alle regole del gioco delle associazioni, delle opposizioni e delle omologie che erano state stabilite da una serie di versioni precedenti del racconto di cui si voleva occupare e che formavano la struttura concettuale comune per quel genere di narrazione. Per avere una portata significativa, ogni nuova variante di un mito doveva avere dei rapporti con le altre versioni e, al tempo stesso, doveva poter essere confrontata con queste. Messe tutte insieme, infatti, queste varianti formavano uno spazio semantico la cui particolare configurazione appare come l'elemento caratteristico delle leggende tradizionali del mondo greco. Analizzando un mito in tutte le sue versioni, oppure una raccolta di diversi miti tutti relativi allo stesso tema, siamo ora in grado di analizzare questo spazio mentale così strutturato e organizzato.

L'interpretazione di un mito, pertanto, opera lungo linee diverse da quelle che caratterizzano lo studio della letteratura e deve rispondere ad altri obiettivi. In primo luogo, cerca di determinare secondo quale ordine siano disposti i concetti che costituiscono veramente la narrazione, quali siano le strutture importanti per classificarla che si trovano coinvolte in questo processo, quali le scelte fatte nel suddividere e nell'interpretare la realtà e, infine, quale sia la rete di rapporti che la storia, con i suoi procedimenti narrativi, instaura tra i vari elementi della trama. In breve, lo studioso di mitologia deve cercare di ricostituire quella che Dumézil definisce l'«ideologia», vale a dire la concettualizzazione e la valutazione di quelle grandi forze che nei loro reciproci rapporti e nel loro perfetto equilibrio governano il mondo naturale e quello soprannaturale, gli uomini e la società e li rendono tutti quali dovrebbero essere.

In questo senso il mito, che perciò non si dovrebbe confondere o subordinare al rito, non può entrare in conflitto con il rito stesso, come invece si era inizialmente immaginato. Proprio perché viene espresso immediatamente attraverso la parola, infatti, il mito risulta più esplicito del rito, più didattico, più adatto a teorizzare. Contiene pertanto il germe di quella conoscenza che – a un altro livello di linguaggio e di pensiero – costituisce l'interesse della filosofia quando formula le sue asserzioni utilizzando concetti e termini che risultano estranei a qualsiasi riferimento alle divinità della religione comune. Il culto, invece, è più disposto a considerazioni di natura utilitaristica. Ma non è meno simbolico: una cerimonia rituale si svolge secondo una sceneggiatura i cui episodi sono organizzati in una maniera talmente rigorosa e sono così traboccanti di significato, quanto lo sono le sequenze di una narrazione. Ogni dettaglio di questa messinscena, durante la quale il fedele in determinate circostanze si accinge a rappresentare il suo rapporto con l'uno piuttosto che con l'altro dio, possiede una dimensione e un obiettivo di natura intellettuale: implica cioè che vi sia una precisa concezione del divino, che siano fissate le condizioni per potersi avvicinare a lui e che si ottengano quei risultati che i vari partecipanti, sulla scorta del loro ruolo e della loro diversa condizione sociale, hanno il diritto di aspettarsi da queste modalità per entrare in un rapporto simbolico con la divinità.

Una rappresentazione figurata possiede la stessa natura. Anche se è vero che durante l'età classica i Greci assegnarono un posto privilegiato nei loro templi alle grandi statue antropomorfiche delle divinità, ciononostante avevano familiarità con tutti gli altri aspetti in cui il divino si può manifestare: simboli aniconici, sia oggetti naturali, come un albero o una pietra grezza, sia prodotti modellati dalle mani dell'uomo (per esempio un pilastro, una colonna, uno scettro); diverse figure iconiche, come un piccolo idolo tagliato in maniera rozza, la cui forma era completamente nascosta da indumenti; figure mostruose che riunivano in sé l'elemento bestiale e quello umano; una semplice maschera, la cui faccia incavata e gli occhi ammalianti evocavano il divino; una statua dalle fattezze assolutamente umane. Queste figure non avevano tutte lo stesso valore, e nemmeno erano adatte in maniera indiscriminata a rappresentare tutte le divinità oppure a descrivere in maniera completa tutti gli aspetti dello stesso dio. Ciascuna aveva un suo modo personale per riprodurre certi aspetti del divino, per «rendere presente» l'aldilà, per collocare e inserire il sacro nello spazio dell'*hic et nunc*. Così un pilastro o una colonna conficcati nel terreno

non rivestivano la stessa funzione e nemmeno avevano lo stesso valore simbolico di un idolo che veniva ritualmente spostato da un luogo all'altro; di una immagine chiusa in un deposito segreto, con le gambe legate per impedirne la fuga; oppure di una grande statua di culto la cui collocazione permanente all'interno di un tempio stava a sottolineare la continua presenza di quel dio nella sua dimora. Ogni tipo di rappresentazione, poi, richiedeva anche che quella specifica divinità indicasse una strada particolare per farsi conoscere dall'uomo e per potere esercitare, attraverso le sue immagini, il suo potere soprannaturale.

Se allora, pur servendosi di differenti modalità, i miti, le immagini e i riti operano tutti sullo stesso livello di pensiero simbolico, risulta quindi comprensibile il fatto che questi si uniscano insieme per rendere ciascuna religione un insieme completo in cui, per citare Dumézil ne *L'héritage indo-européen a Rome* (Paris 1949, p. 64), «concetti, immagini e azioni si conformano l'uno all'altro e con le loro relazioni formano una sorta di rete in cui, potenzialmente, si deve cogliere e ridistribuire tutta la materia derivata dall'esperienza umana».

Il mondo delle divinità. Individuare le linee della rete, cogliere le configurazioni formate dalle sue maglie: questo deve essere il compito dello storico. Nel caso della religione greca, ciò risulta assai più difficile che per le altre religioni indoeuropee, in cui viene mantenuto lo schema delle tre funzioni, sovranità, guerra e fertilità. Dove è chiaramente attestata, tale tripartizione serve da struttura e da chiave di volta per studiare l'intero edificio e fornisce quella unità che sembra mancare alla religione greca.

In realtà, la religione greca presenta una organizzazione così complessa da escludere il ricorso a un singolo codice di lettura valido per l'intero sistema. Senza dubbio un dio greco risulta definito da una serie di rapporti che lo uniscono o lo contrappongono ad altre divinità del pantheon, ma le strutture teologiche che in tal modo emergono sono troppo numerose e, soprattutto, troppo diverse per essere integrate nel medesimo schema. A seconda della città, del santuario oppure del momento, ciascun dio entra in una variegata trama di combinazioni con gli altri. Tali gruppi di divinità non si conformano a un singolo modello più importante di altri; sono invece organizzati secondo svariate configurazioni che non si corrispondono esattamente tra loro, ma che tuttavia compongono una tavola costituita da diversi punti di ingresso e da molti punti di intersezione, la lettura dei quali varia a seconda del punto di partenza e della prospettiva adottata.

Si prenda quale esempio la figura di Zeus. Il suo nome rivela chiaramente la sua origine: esso deriva dalla stessa radice indoeuropea (che significa «brillare») propria del latino *dies/deus* e del vedico *dyeus*. Analogamente all'indiano *Dyaus Pitr* o al romano *Juppiter* (Iovpater), il Padre Zeus (Zeus Pater) è il discendente diretto del grande dio indoeuropeo del cielo. Tuttavia, la differenza tra lo *status* dello Zeus greco e quello delle sue corrispondenti manifestazioni in India e a Roma è tanto evidente, tanto marcata che, anche quando si confrontano tra loro le divinità che presentano il maggior numero di somiglianze, si è tuttavia costretti a riconoscere che la tradizione indoeuropea è completamente scomparsa dal sistema religioso greco.

Zeus non compare in alcun gruppo trifunzionale che si possa confrontare con quello precapitolino di Juppiter-Mars-Quirinus, in cui la sovranità (Juppiter) si contrappone all'azione del guerriero (Mars) e alle funzioni della fertilità e della prosperità (Quirinus). Ma neppure viene collegato, come invece avviene per Mitra con Varuna, con un potere sovrano che esprima non soltanto gli aspetti legali e giuridici, ma anche i valori della magia e della violenza. Urano, il cielo della buia notte, che a volte è stato paragonato a Varuna, nel mito greco si trova unito a Gaia, la terra, non a Zeus.

In quanto sovrano, Zeus incarna una forza più grande di tutti gli altri dei. Rappresenta la potenza suprema: tra Zeus seduto da un lato e il consesso di tutte le altre divinità olimpiche dall'altro, è sempre Zeus a prevalere. Rispetto a Kronos, da lui detronizzato, e ai Titani, da lui combattuti e imprigionati, Zeus rappresenta la giustizia, l'equa distribuzione degli onori e dei doveri, il rispetto dei privilegi di cui ciascuno gode, l'interesse per ciò che spetta anche ai più deboli. In lui e per mezzo di lui, ordine e potere, legge e violenza sono riconciliate e congiunte. «Tutti i re discendono da Zeus», scriveva Esiodo nel VII secolo a.C., non per contrapporre monarchi, guerrieri e contadini, ma per affermare che non esiste tra gli uomini un vero re che non si proponga il compito di far pacificamente trionfare la giustizia. «I re vengono da Zeus», riecheggia Callimaco quattro secoli più tardi, ma questa parentela tra i sovrani e la regalità di Zeus non rientra in una struttura trifunzionale. Essa corona una serie di affermazioni analoghe che istituiscono alcuni rapporti tra una particolare categoria di uomini e la divinità che agisce da sua protettrice: i fabbri con Efesto, i soldati con Ares, i cacciatori con Artemide e i cantori accompagnati dalla lira con Febo (Apollo).

Quando Zeus entra a far parte di una triade, per esempio con Poseidone e Ade, ciò avviene per delimitare, attraverso una loro ripartizione, i livelli o domini cosmici: i cieli a Zeus, il mare a Poseidone, il mondo sotterraneo ad Ade, mentre la superficie della terra a tutti e tre insieme. Quando si trova unito a una dea, la diade così formata mette in evidenza aspetti diversi del dio

sovrano, a seconda della divinità femminile di cui rappresenta la controparte. In unione con Gaia («la terra»), per esempio, Zeus è il principio celeste, maschile e generatore, la cui pioggia fecondatrice penetra profondamente nel suolo e vivifica i giovani virgulti. Congiunto con Hera in un regolare matrimonio da cui nasce una discendenza legittima, Zeus diventa il protettore dell'istituzione matrimoniale, istituzione che, dando una dimensione civile all'unione dell'uomo e della donna, funge da fondamento per qualsiasi organizzazione sociale; la coppia formata dal re e dalla regina costituisce il modello esemplare. Unito a Metis, la sua prima moglie (che ha ingoiato e assimilato del tutto), Zeus si identifica con l'intelligenza, con l'astuzia e con quella perspicace furbizia che è necessaria per conquistare il potere e per mantenerlo. Egli è in grado di assicurare la permanenza del suo regno e di proteggere il suo trono da tranelli, insidie e sorprese, poiché è sempre pronto a prevedere l'imprevedibile e a schivare i pericoli. Quando prende Temis come sua seconda moglie, fissa in maniera ormai definitiva l'ordine delle stagioni, l'equilibrio dei gruppi umani nella città (ordine ed equilibrio sono rappresentati dalle Horai, le figlie di Zeus e di Temis). Zeus diventa così la legge cosmica, l'armonia sociale e il destino.

Padre degli dei e degli uomini, come già lo definisce l'*Iliade* – non perché abbia generato oppure creato tutti gli esseri viventi, ma perché su ciascuno di essi esercita una autorità così assoluta come quella del capofamiglia sulla sua casa – Zeus condivide con Apollo l'epiteto di *Patroios* («l'antenato»). Insieme con Atena Apatouria, Zeus, con il nome di Phratrios, assicura l'integrazione degli uomini nei diversi gruppi di cui è formata la comunità della *polis*. Nelle città della Ionia rende tutti i cittadini dei veri e propri fratelli, quando celebra nelle loro rispettive fratrie, come in un'unica famiglia, la festa delle Apaturie, ovvero di coloro che si riconoscono figli del medesimo padre. Ad Atene, insieme ad Atena Poliade, Zeus è Polieus, patrono della città. Signore e garante della vita politica, Zeus forma una coppia con la dea la cui funzione di potenza titolare di Atene è più precisa e, si potrebbe dire, più localizzata. Atena protegge la sua città secondo modalità tutte particolari, perché la distingue dalle altre *poleis* greche. Favorisce Atene perché le accorda il doppio privilegio della concordia all'interno della città e della vittoria al suo esterno.

Detentore celeste e saggio del potere supremo, fondatore dell'ordine, garante della giustizia, signore del matrimonio, padre e antenato e patrono della città, il quadro della sovranità di Zeus comprende anche altre dimensioni. La sua autorità è tanto domestica quanto politica. In stretta connivenza con Hestia, Zeus esercita il suo controllo supremo non soltanto su ogni focolare privato – quel nucleo fisso dove la famiglia ha le sue radici – ma anche sul focolare comune dello Stato collocato nel cuore della città, la Hestia Koine, dove vigilano i magistrati di turno. Zeus Herkeios, il dio del cortile e della casa, delimita l'ambito entro il quale il capofamiglia ha il diritto di esercitare il suo potere; Zeus Klarios, il divisore delle terre, delimita e fissa i confini, lasciando ad Apollo e a Hermes il compito di proteggere le porte e di controllare le entrate.

Nella sua duplice veste di Zeus Hikesios e Zeus Xenios, egli riceve il supplice e l'ospite, li introduce nella casa a loro ignota e garantisce la loro sicurezza accogliendoli presso l'altare della casa, anche se non li considera del tutto sullo stesso piano dei membri della famiglia. Zeus Ktesios, il custode del possesso e della ricchezza, vigila sulla proprietà del capofamiglia. Nella sua qualità di divinità celeste e olimpica, Zeus si contrappone ad Ade; però, in quanto Ktesios, l'altare di Zeus è posto in profondità, nel sotterraneo, ed egli assume le sembianze di un serpente, il più ctonio degli animali. Il sovrano può così rappresentare su se stesso quella parte ctonia dell'universo che normalmente viene controllata dalle potenze dell'oltretomba, ma che occasionalmente si trova incarnata da Zeus stesso in una sorta di tensione, di polarità interna oppure anche di duplice immagine. Lo Zeus celeste, che siede sulla sommità dell'etere luminoso, si trova riflesso da uno Zeus Ctonio, uno Zeus Catactonio, uno Zeus Meilichios, uno Zeus dell'oltretomba tenebroso, che si trova nelle profondità della terra dove alimenta, in prossimità dei defunti, i premi oppure i castighi che sono già pronti, se lo desidera, per essere portati alla luce da Hermes ctonio.

Zeus unisce il cielo e la terra per mezzo della pioggia (Zeus Ombrios, Hyetios, Ikmaios, «piovoso», «umido»), i venti (Zeus Ourios, Euanemos, «ventoso», «del buon vento») e il fulmine (Zeus Astrapaios, Bronton, Keraunios, «che brandisce fulmini», «tonante»). Garantisce la comunicazione tra l'alto e il basso attraverso segni e oracoli, che trasmettono i messaggi dalle divinità del cielo ai mortali sulla terra. Secondo i Greci, il loro oracolo più antico era quello di Zeus a Dodona. In quel luogo Zeus fondò il suo santuario, precisamente sul sito di una grande quercia, che gli apparteneva e che si ergeva verso il cielo come la colonna più alta. Il fruscio che emettevano le foglie di questa quercia sacra al di sopra della testa di chi la consultava, infatti, forniva la risposta alle domande rivolte dal consultante al sovrano del cielo. Inoltre, quando Apollo pronuncia i suoi vaticini nel santuario di Delfi, non parla tanto a nome di se stesso, quanto per conto del padre, al quale rimane strettamente legato e, nella sua funzione oraco-

lare, sembra soprattutto obbedire. Apollo è un profeta, ma è il profeta di Zeus: esprime solamente il volere e i decreti dell'Olimpo, cosicché – nell'ombelico del mondo – la parola del re e del padre può risuonare alle orecchie di coloro che la vogliono udire.

I diversi epiteti di Zeus, per quanto ampia possa essere la loro gamma, non sono incompatibili tra loro. Infatti appartengono tutti a un medesimo campo e mettono in maggior risalto le sue molteplici dimensioni. Presi nel loro insieme, questi epiteti definiscono i contorni della sovranità come la concepivano i Greci: essi demarcano i suoi confini e delimitano i suoi domini costitutivi; indicano i vari aspetti che il potere di questo re che è anche dio può assumere ed esercitare, in alleanza più o meno stretta (a seconda delle circostanze) con le altre divinità.

Una questione del tutto differente interessa invece la figura dello Zeus di Creta, il Kretagenes, Diktaios oppure Idaios, il giovane dio la cui infanzia rimaneva collegata alla figura dei Cureti, con le loro danze, i loro riti orgiastici e lo strepito prodotto dalle loro armi che erano fatte cozzare insieme. Si diceva di questo Zeus che era nato a Creta, dove anche morì; e sull'isola si indicava il luogo in cui si trovava la sua tomba. Tuttavia lo Zeus greco, nonostante le sue molteplici sfaccettature, non può avere niente in comune con un dio morente. Nell'*Inno a Zeus*, Callimaco respinge fermamente la tradizione di queste storie come estranea al suo dio, «sempre grande, sempre re». Il vero Zeus non era nato a Creta, come dicevano quei Cretesi bugiardi: «Sono arrivati al punto di costruirti una tomba, o Re; no, tu non sei mai morto; tu sei per l'eternità».

Agli occhi dei Greci l'immortalità, che stabilisce un rigoroso confine tra le divinità e gli uomini, costituiva un aspetto talmente fondamentale del divino che il signore dell'Olimpo non poteva sicuramente in alcun modo assomigliare a una delle divinità orientali che muoiono e rinascono. Durante il II millennio, la struttura del sistema religioso indoeuropeo, la cui influenza si trova riflessa nel nome di Zeus, può benissimo essersi dissolta presso quelle popolazioni che parlavano un dialetto greco, che giunsero in ondate successive a insediarsi sul suolo della Grecia e la cui presenza risulta attestata fino a Cnosso, a Creta, a partire dalla fine del XV secolo a.C. I contatti, gli scambi e le fusioni furono molti e avvennero con continuità. Quando i Greci, in seguito, si espansero in tutto il Mediterraneo, si verificarono imprestiti dalla religione egea e da quella minoica, così come dai culti orientali e da quelli della Tracia e della Frigia. Nondimeno, tra il XIV e il XII secolo, per la maggior parte le divinità venerate dagli Achei – i cui nomi figurano sulle tavolette in Lineare B provenienti da Cnosso e da Pilo – sono le stesse presenti nel pantheon greco classico: Zeus, Poseidone, Enyalios (Ares), Paean (Apollo), Dioniso, Hera, Atena, Artemide e le Due Regine, Demetra e Kore.

Può benissimo essersi verificato che il mondo religioso degli invasori indoeuropei della Grecia sia stato modificato e si sia aperto a influenze straniere, ma anche se assimilò alcuni concetti, mantenne però la sua specificità e i tratti distintivi delle sue proprie divinità. Dalla religione dei Micenei a quella dell'età di Omero, durante quei secoli oscuri che seguirono il crollo o il declino dei regni micenei dopo il XII secolo, la continuità non fu sottolineata soltanto dalla persistenza dei nomi delle divinità e dei luoghi di culto. La continuità di certe feste celebrate dagli Ioni di entrambe le sponde del Mediterraneo prova che tali feste dovevano essere abituali già nell'XI secolo, all'inizio della prima ondata di colonizzazione, il cui punto di partenza può essere stato Atene, l'unico sito miceneo che è rimasto intatto, e che portò all'insediamento di gruppi di emigranti sulla costa dell'Asia Minore per fondare città greche.

Tuttavia la presenza di una tale continuità all'interno della religione greca non va fraintesa. Il mondo religioso descritto da Omero non rappresenta la religione di un periodo a lui precedente più di quanto il mondo dei poemi omerici non raffiguri quello dei re micenei, le cui gesta il bardo, dopo un intervallo di quattro secoli, si accingeva a cantare. Durante questo lasso di tempo vennero introdotti molti cambiamenti e innovazioni: così dietro una apparente continuità si nascondeva invece una vera e propria rottura (che il testo epico ignora, ma la cui portata può ben essere documentata dalla ricerca archeologica e da una lettura delle tavolette).

La religione civica. Tra l'XI e l'VIII secolo, i cambiamenti tecnici, economici e demografici portarono a quella che l'archeologo inglese Anthony Snodgrass definì una rivoluzione strutturale, che diede origine alla città-stato (la *polis*). Durante questo periodo, il sistema religioso greco subì una nuova e profonda riorganizzazione, per adeguarsi alle nuove forme di vita sociale introdotte dalla *polis*. Perciò, nel contesto di una religione che a partire da quel momento fu essenzialmente quella della *polis*, il fatto di rimaneggiare alcune credenze e alcuni riti doveva servire per soddisfare un impegno duplice e complementare. Prima di tutto, questo si accordava con le necessità specifiche di ciascun gruppo di persone, che costituiva una città legata a un territorio ben preciso. Inoltre la città era posta sotto la protezione di divinità sue particolari, le quali la dotavano di una fisionomia unica. Ogni città aveva una o più divinità sue proprie, le cui funzioni erano quelle di cementare il corpo dei cittadini in una vera e propria comunità; di unire in una unica totalità tutto lo spazio della *polis*, che comprendeva il centro urbano e la *cho-*

ra, ossia l'area rurale; e di vegliare sull'integrità dello Stato – del popolo e della terra – di fronte alle altre città. In secondo luogo, lo sviluppo di una letteratura epica svincolata da ogni radice locale, la costruzione di grandi santuari comuni e l'istituzione di giochi e di feste panelleniche stabilì e rafforzò, a livello religioso, tradizioni leggendarie, cicli di festività e un pantheon che avrebbe goduto di un uguale riconoscimento in tutta l'Ellade.

Pur senza passare in rassegna tutte le innovazioni religiose introdotte durante il periodo arcaico, tuttavia bisognerebbe ricordare almeno le più importanti. In primo luogo va notata la costruzione di templi come edifici indipendenti dal centro abitato, composto da case o da palazzi reali. Con le sue mura che delimitavano un recinto sacro (*temenos*) e il suo altare esterno, il tempio divenne un edificio separato dal suolo profano. Il dio vi si recava e vi risiedeva permanentemente per il tramite della sua grande statua di culto antropomorfa. A differenza degli altari domestici e dei santuari privati, questa casa della divinità era proprietà comune di tutti i cittadini.

Per delimitare e confermare la sua legittima autorità su un territorio, ogni città costruiva il suo tempio in un luogo preciso: al centro della città, sull'acropoli o nell'agora, alle porte delle mura che circondavano l'area urbana, oppure nella zona dell'*agros* e delle *eschatiai*, la distesa desolata che separava ogni città greca dalle sue vicine. La costruzione di una rete di santuari all'interno, intorno e al di fuori della città non serviva solamente per abbellire lo spazio riservato ai luoghi sacri, ma segnava anche il percorso per le processioni rituali, dal centro alla periferia e viceversa. Tali processioni, che interessavano una parte o la totalità della popolazione in periodi ben precisi, avevano come finalità quella di regolare la superficie del territorio secondo un ordinamento religioso.

Grazie alla mediazione delle divinità della *polis* (situate nei loro templi), la comunità stabiliva una sorta di simbiosi tra il popolo e il suo territorio, come se i cittadini fossero figli di una terra dalla quale in origine erano scaturiti e che, in virtù di questo rapporto con coloro che la abitavano, fu essa stessa promossa al rango di terra della città. Tale credenza giustifica l'acredine dei conflitti, tra l'VIII e il VI secolo, che opposero tra loro le città vicine per appropriarsi dei luoghi di culto situati in quelle zone di confine che erano in comune a più *poleis*. L'occupazione del santuario e la sua annessione al centro urbano equivaleva a un possesso legittimo. Quando la *polis* fondò i propri templi, li legò strettamente al mondo degli dei, in modo tale da fare poggiare la propria base territoriale su di un fondamento incrollabile.

Ma anche un'altra innovazione, di significato in parte analogo, lasciò il suo segno sul sistema religioso greco. Durante l'VIII secolo, infatti, prese l'avvio l'usanza di ripristinare l'uso di edifici dell'epoca micenea, di solito a carattere funerario, che erano stati abbandonati per secoli. Dopo essere stati rimessi in ordine, questi fungevano da luoghi di culto in cui si rendevano gli onori funebri a figure leggendarie che, per quanto solitamente non avessero nessun tipo di rapporto con questi edifici, tuttavia venivano proclamate quali antenati dalla loro progenie, in quanto membri di nobili famiglie oppure di gruppi di fratrie. In maniera simile agli eroi epici di cui portavano i nomi, questi antenati mitici appartenevano a un passato remoto, a un tempo diverso dal presente, e costituivano perciò una categoria di potenze soprannaturali distinte sia dai *theoi*, ovvero dalle divinità vere e proprie, sia dai comuni defunti. Ancor più del culto degli dei (anche delle divinità della *polis*), il culto degli eroi aveva una valenza sia civica che territoriale. Infatti era associato a un luogo specifico, a una tomba al cui interno riposavano le spoglie di un defunto, i cui resti spesso erano stati trasferiti in patria da una terra lontana.

Le tombe e i luoghi di culto di queste figure eroiche, proprio in virtù del prestigio di cui godeva l'eroe ivi venerato, rivestivano la duplice funzione di simboli gloriosi e di talismani per la comunità. La collocazione di tali tombe veniva a volte mantenuta segreta poiché il benessere dello Stato dipendeva proprio dalla sicurezza di tali monumenti funerari. Situate nel cuore della città, al centro dell'agora, offrivano un solido fondamento su cui poggiare il ricordo del fondatore leggendario della città (l'eroe tutelare oppure, nel caso di una colonia, l'eroe colonizzatore), oppure proteggevano le diverse componenti della *polis* (tribù, fratrie e demi). Disseminati in vari punti della regione, questi culti conferivano un valore sacro ai legami che univano gli abitanti delle aree rurali e dei villaggi (le *komai*). In tutti i casi, la loro funzione era quella di riunire un gruppo intorno a un culto specifico, che si presenta rigorosamente limitato ad alcuni punti precisi della regione.

La diffusione del culto dell'eroe non si conformò semplicemente ai nuovi bisogni sociali che sorsero con la città; la venerazione degli eroi aveva un significato propriamente religioso. Diverso dal culto divino, che era obbligatorio per tutti e di carattere permanente, e distinto anche dai riti funerari, che erano limitati nel tempo e che riguardavano una stretta cerchia di parenti, l'istituzione eroica intaccava la stabilità generale del sistema di culto.

Per i Greci esisteva una radicale opposizione tra le divinità, che erano le beneficiarie del culto, e gli uomini, che erano preposti a esso. Estranei alla transitorietà

da cui è invece caratterizzata l'esistenza dell'uomo, infatti, gli dei erano gli *athanatoi* (gli immortali). Gli uomini, invece, erano i *brotoi* (i mortali), condannati alla malattia, alla vecchiaia e alla morte. Di conseguenza, anche gli onori funebri tributati al defunto godevano di una considerazione diversa rispetto ai sacrifici e alle devozioni che le divinità invece esigevano quale porzione di onore loro spettante e quale loro speciale privilegio. Peraltro parrebbe che le piccole strisce di stoffa con cui si decoravano le tombe, le offerte di focacce per il defunto, le libazioni di acqua, di latte, di miele oppure di vino che dovevano essere rinnovate il terzo, il nono e il tredicesimo giorno dopo il funerale e di nuovo ogni anno alla festa delle Genesia rappresentassero sia la continuazione nel tempo della cerimonia funebre, sia pratiche di lutto piuttosto che atti di venerazione verso le potenze superiori. [Vedi *GENESIA*]. L'intenzione soggiacente al desiderio di fare aprire le porte dell'Ade per il defunto era quella di farlo scomparire per sempre da questo mondo, in cui non aveva più un posto. Al tempo stesso, attraverso le varie procedure di commemorazione, il funerale trasformava la sua assenza in una presenza nella memoria dei vivi, una presenza ambigua, paradossale, come di uno che è assente, relegato nel regno delle ombre, ridotto per l'avvenire allo *status* sociale di defunto in seguito ai riti funebri. Anche tale condizione, peraltro, è destinata a cadere nell'oblio nel momento in cui si rinnova il ciclo delle generazioni.

Quella degli eroi era una questione abbastanza differente. Senza dubbio gli eroi appartenevano alla razza degli uomini e perciò conoscevano la sofferenza e la morte, legate a tale condizione. Tuttavia, anche nel momento stesso della morte, per diversi aspetti si differenziavano da tutti gli altri comuni mortali. Gli eroi, infatti, erano vissuti durante il periodo che per i Greci rappresentava i «tempi antichi», un'epoca ormai trascorsa, in cui gli uomini erano più alti, più forti, più belli. Di conseguenza, si potevano distinguere le ossa di un eroe proprio per le loro dimensioni gigantesche. Era questa la razza di uomini, poi estinta, le cui gesta venivano cantate nella poesia epica. Celebrati dai bardi, i nomi degli eroi – a differenza dei nomi degli uomini comuni, che svanivano nella massa oscura e indistinta degli ignoti – restavano vivi per sempre, in una gloria radiosa, nella memoria di tutti i Greci. La razza degli eroi rappresentava il passato leggendario della Grecia delle *poleis* e la radice delle famiglie, dei gruppi e delle comunità dei Greci.

Nonostante fossero uomini, tuttavia questi antenati per molti aspetti sembravano più simili alle divinità, meno lontani dal mondo divino di quanto non lo fosse il resto dell'umanità. Durante l'epoca eroica, gli dei si mescolavano ancora volentieri con i mortali, entravano nelle case degli uomini, mangiavano alle loro mense e persino dormivano nei loro letti per unirsi con loro e – mescolando le due razze, quella mortale e quella immortale – generavano figli assai belli. Le figure eroiche, di cui si sono conservati i nomi e celebrati i culti presso le loro tombe, molto spesso venivano presentate come il frutto degli incontri amorosi tra divinità e uomini, di entrambi i sessi. Erano, come proclamava Esiodo, «la razza divina degli eroi detti semidei». Se le modalità particolari della loro nascita talvolta conferivano loro una origine semidivina, anche il modo in cui subivano la morte li poneva in una condizione superiore a quella umana. Invece di discendere nelle tenebre di Ade, venivano «rapiti» oppure trasportati grazie al favore divino – alcuni in vita, ma la maggior parte dopo la morte – in un luogo speciale, separato sulle Isole dei Beati, dove avrebbero continuato a godere, in una condizione di felicità permanente, di una vita paragonabile a quella delle divinità.

Pur senza gettare un ponte sull'abisso incommensurabile che separa gli uomini dagli dei, sembrava che la condizione degli eroi aprisse per gli uomini la prospettiva di una promozione a un rango che, se non divino, quanto meno era vicino alla divinità. Tuttavia, per tutta l'epoca classica, tale possibilità rimase rigorosamente confinata a un preciso ambito, tanto da essere ostacolata, per non dire repressa, dallo stesso sistema religioso. In effetti, tanto il senso di devozione, quanto la saggezza stessa imponevano all'uomo di non pretendere di essere uguale alla divinità; i precetti di Delfi – conosci chi sei, conosci te stesso – non hanno altro significato che questo. L'uomo deve accettare i propri limiti. Pertanto, a parte le grandi figure leggendarie, come Achille, Teseo, Oreste ed Eracle, lo *status* di eroe fu riservato ai primi fondatori delle colonie oppure a individui che, come Lisandro di Samo e Timoleonte di Siracusa, agli occhi di una città avevano assunto un particolare valore, tanto di esempio che di simbolo.

Ci è giunta notizia dei casi di alcuni uomini che, durante l'epoca classica, furono trasformati in eroi. Tali episodi, però, non riguardarono mai persone ancora vive, ma sempre personalità che, che dopo la loro morte, furono considerate portatrici di un *numen* (ovvero di un formidabile potere sacro) a causa delle loro straordinarie caratteristiche fisiche (dimensioni, forza e bellezza), delle circostanze particolari della loro morte (se erano state colpite da un fulmine oppure se erano scomparse senza lasciare traccia), oppure a causa dei misfatti attribuiti al loro fantasma, che sembrava necessario placare. Per esempio, verso la metà del V secolo, il pugile Cleomede di Astypalaia, che era straordinariamente forte, uccise in combattimento il suo avversario. Negatogli il premio per decisione della giuria, Cleome-

de ritornò a casa pazzo dalla rabbia. Sfogata la sua furia contro un pilastro che sosteneva il tetto di una scuola, avvenne che il tetto franò sui bambini. Inseguito dalla folla che voleva lapidarlo, Cleomede si nascose in una cassa nel santuario di Atena e si chiuse dentro a chiave. Ma quando i suoi inseguitori riuscirono a forzare il coperchio, la cassa risultò vuota: non trovarono Cleomede, né vivo né morto. Allora si chiese un consulto alla Pizia, la quale consigliò di istituire un culto eroico in onore del pugile, il quale per la sua forza, furia, malefatte e morte risultava superiore ai comuni mortali. Perciò gli si dovettero offrire sacrifici come a un essere non più mortale. L'oracolo, tuttavia, manifestò la sua cautela precisando che Cleomede era l'ultimo degli eroi.

Ad ogni buon conto, per quanto gli eroi costituissero, per gli onori che ricevevano, una categoria di esseri superiori, il loro ruolo, il loro potere e l'ambito in cui intervenivano non interferivano con quanto era invece competenza delle divinità. Infatti non rivestivano mai un ruolo di mediazione fra la terra e il cielo: non avevano il compito di intercedere, ma erano potenze indigene, legate a quel suolo in cui avevano posto le loro dimore sotterranee. La loro efficacia era legata alla presenza delle loro tombe e delle loro ossa; tanto che esistevano anche eroi anonimi, designati soltanto dai nomi dei luoghi in cui si erano costruite le loro tombe, come avveniva, per esempio, con l'eroe di Maratona. La loro natura, oltre a essere definita dal luogo in cui risiedevano, era costituita anche da una forte specializzazione. Molti eroi, infatti, non si occupavano di nessun altro ambito al di fuori della ristretta funzione alla quale si dedicavano e che, peraltro, li definiva interamente. A Olimpia, per esempio, presso la curva della pista, i concorrenti offrivano sacrifici presso la tomba dell'eroe Tarassippo, il Terrore dei Cavalli. Ma esistevano anche eroi medici, portinai, cuochi, pigliamosche, un eroe dei pasti, della grande fava, dello zafferano, un eroe per mescere l'acqua con il vino oppure per macinare il grano.

Se la città poteva riunire sotto la medesima categoria di culto eroi dalle caratteristiche ben definite, appartenenti a un passato assai remoto e le cui biografie leggendarie si trovavano fissate nell'epica; uomini contemporanei dalle qualità eccezionali; defunti anonimi, dei quali rimanevano solamente i monumenti funebri; e ogni sorta di demoni legati a svariate funzioni, questo avveniva perché all'interno delle loro tombe dimostravano di avere gli stessi contatti con le potenze sotterranee, avevano in comune le stesse caratteristiche di localizzazione territoriale e potevano essere usati come simboli politici. Il culto degli eroi, peraltro, che venne istituito dalla città nel periodo stesso della sua fondazione e rimase legato alla terra che difendeva e ai gruppi di cittadini che proteggeva, non giunse, durante il periodo ellenistico, a trasformare gli uomini in figure divine e nemmeno a provocare l'istituzione di un culto dei sovrani: questi fenomeni, invece, furono il prodotto di una diversa mentalità religiosa. Ma proprio perché non separabile dalla realtà della *polis*, il culto degli eroi ebbe termine con essa.

L'imporsi del culto degli eroi, d'altro canto, non fu privo di conseguenze, proprio perché tale innovazione richiese uno sforzo per definire e classificare in maniera più rigorosa le diverse potenze soprannaturali. Plutarco notava che Esiodo, nel VII secolo, era stato il primo a realizzare una chiara distinzione tra le diverse classi di esseri divini, che risultavano dunque distinte in quattro gruppi: dei, demoni, eroi e defunti. Adottato anche dai Pitagorici e da Platone, tale criterio di classificazione delle divinità cui l'uomo doveva venerazione già nel IV secolo risultava abbastanza diffuso, tanto da comparire anche nelle richieste indirizzate all'oracolo di Dodona da quanti volevano consultarlo. Su una delle iscrizioni ritrovate, un certo Evandro e sua moglie domandano all'oracolo a quale dio o eroe o demone debbano offrire il sacrificio e rivolgere le loro preghiere.

Le pratiche sacrificali. Per individuare quale atteggiamento assumere nelle pratiche di culto, il fedele doveva dunque tenere in debita considerazione l'ordine gerarchico che vigeva nella realtà oltremondana. In cima alla gerarchia si trovavano i *theoi*, grandi e piccoli, che formavano la razza dei beati e immortali. Erano questi gli dei dell'Olimpo, riuniti sotto l'autorità di Zeus. Di norma erano divinità celesti, anche se qualcuna, come Poseidone e Demetra, presentava aspetti ctonii. Esisteva in effetti una divinità dell'oltretomba (Ade), ma questi era appunto l'unico privo di tempio e di culto. Le divinità si rendevano presenti in questo mondo nei luoghi che appartenevano loro: prima di tutto nei templi dove risiedevano, ma anche nei luoghi e negli oggetti a loro consacrati e che, in quanto definiti *hiera* («sacri»), potevano essere soggetti a interdizione. Tra questi si enumeravano boschetti sacri, sorgenti e picchi montani; un'area circondata da mura oppure da segni di confine (*temenos*); incroci, alberi, rocce e obelischi. Il tempio, l'edifico adibito a dimora del dio, non serviva come luogo di culto. I fedeli, infatti, per celebrare i riti si radunavano presso un altare esterno (*bomos*), un blocco di pietra squadrata. Intorno a questo e al di sopra di esso veniva celebrato il rito più importante della religione greca, ovvero la bruciatura delle offerte (*thysia*), la cui analisi risulta essenziale per le nostre finalità.

Tale pratica, dunque, consisteva solitamente in un sacrificio cruento, che implicava il consumo della vittima: un animale domestico, adornato con una corona e

decorato di nastri, veniva condotto in processione fino all'altare, accompagnato dal suono dei flauti. Veniva asperso con acqua e con manciate di grani di orzo, che venivano sparpagliati al suolo e sull'altare, oltre che sul capo dei partecipanti, anch'essi cinti da una corona. Poi si sollevava il capo della vittima e le si tagliava la gola con una *machaira*, un grosso coltello nascosto sotto i grani nel *kanoun*, ossia sotto il cesto rituale. Il sangue che sgorgava a fiotti sull'altare veniva raccolto in un recipiente. L'animale veniva sventrato e le sue viscere, particolarmente il fegato, erano estratte ed esaminate per verificare che il sacrificio fosse stato accettato dalle divinità. Se era stato accettato, la vittima veniva immediatamente tagliata a pezzi. Le ossa lunghe, spolpate accuratamente, venivano poste sull'altare. Coperte di grasso, venivano consumate con erbe e spezie dalle fiamme e, sotto forma di fumo dal dolce aroma, salivano fino al cielo e agli dei. Alcune parti interne (*splagchna*) venivano invece infilzate su spiedi e arrostite sullo stesso fuoco con cui era stata inviata alle divinità la loro parte. Grazie a tale gesto si determinava un legame tra le sacre potenze per le quali si compiva il sacrificio e coloro che invece celebravano il rito e ai quali era riservata la carne arrostita. Tutta l'altra carne, invece, veniva bollita in calderoni, divisa in parti uguali e mangiata dai partecipanti sul posto, portata a casa oppure distribuita liberamente a chi non apparteneva alla comunità. Le parti che si pensava conferissero onore, come la lingua e la pelle, spettavano al sacerdote che presiedeva alla cerimonia, anche se la sua presenza non era sempre indispensabile.

Di regola ogni cittadino, se non era impuro, aveva piena autorità per celebrare sacrifici. Ma il significato religioso soggiacente a tale fatto va chiarito mettendo in evidenza le sue implicazioni teologiche. Fin dall'inizio, comunque, si rivelano fondamentali alcuni aspetti. Certe divinità e certi riti, come quello di Apollo Genetor a Delfi e di Zeus Hypatos in Attica, richiedevano, invece di un sacrificio cruento, delle offerte di cibo: frutta, rami di palma, grano, libazioni (per esempio di *pelanos*, un liquido denso formato da olio, farina e miele mescolati) e focacce intrise di acqua, di latte, di miele oppure di olio; ma non si offriva né sangue né vino. In alcuni casi questo tipo di offerta, che solitamente veniva lasciata consumare sul fuoco, era semplicemente deposta sull'altare senza essere bruciata (*apyra*): ciò rappresentava una pratica sacrificale decisamente contraria al comportamento abituale. Dal momento che erano considerati sacrifici puri, a differenza di quelli che prevedevano l'uccisione di una creatura vivente, questi fecero da modello per diversi movimenti settari. Gli Orfici e i Pitagorici, per esempio, vi fecero riferimento quando sostennero un comportamento rituale e un atteggiamento nei confronti del divino che divergeva dal culto ufficiale, tanto da apparire estraneo alla religione della città, dal momento che rifiutava, perché empio, il sacrificio cruento.

Il sacrificio di sangue, inoltre, assunse due forme differenti, perché si distingueva quando era indirizzato agli dei celesti e olimpici e quando era invece rivolto a quelli ctonii e infernali. Tale distinzione già si manifestava in ambito linguistico: per le divinità celesti, infatti, la lingua greca impiegava il termine *thyein*, mentre per gli dei ctonii, *enagizein* oppure *sphattein*.

La *thysia*, come abbiamo visto, avveniva su un altare sopraelevato, il *bomos*. Il sacrificio ctonio, invece, si svolgeva soltanto sopra un altare basso (l'*eschara*), al cui centro vi era un foro per lasciar fluire il sangue nella terra. Normalmente la celebrazione aveva luogo di notte, presso una buca rituale (*bothros*) che apriva la via per l'oltretomba. L'animale veniva immolato con la testa abbassata verso la terra, che sarebbe stata così bagnata dal suo sangue. Dopo che gli era stata tagliata la gola, la vittima perdeva ogni importanza nel rituale: dal momento che era stata offerta in olocausto, veniva bruciata per intero, senza che i celebranti avessero diritto a toccarla oppure a mangiarne delle parti. Durante questo tipo di rituale, in cui l'offerta viene distrutta per essere poi consegnata nella sua interezza all'aldilà, non risultava molto importante stabilire un regolare rapporto di scambio con la divinità, fondato sulla reciproca fiducia, ma piuttosto importava respingere le forze sinistre, placare un terribile potere che si sarebbe potuto avvicinare senza danno soltanto se fossero state prese le dovute cautele e precauzioni. Qualcuno perciò potrebbe sostenere che questo sia un rituale di allontanamento (apotropaico), piuttosto che di riconciliazione o di contatto. Tale forma di rito, peraltro, era riservata al culto di divinità ctonie e infernali, a riti espiatori oppure a sacrifici offerti agli eroi e ai defunti nelle loro tombe.

Nel sacrificio alle divinità olimpiche, invece, che l'attenzione fosse rivolta alle divinità celesti era messo in evidenza non soltanto dalla luce del giorno, ma anche dalla presenza di un altare e dal fatto che quando la gola della vittima veniva tagliata il sangue zampillava verso l'alto. Un aspetto caratteristico del rito consisteva nel rappresentare uniti in maniera inscindibile una offerta al dio e insieme un pasto festivo per gli uomini che vi partecipavano. Anche se il momento culminante dell'evento era indubbiamente quello, posto in risalto dal grido rituale (*ololygmos*), in cui la vita abbandonava l'animale, ormai passato nel mondo divino, tuttavia tutte le parti della vittima, raccolte e trattate con cura, erano destinate agli uomini, che le mangiavano insieme. L'immolazione stessa aveva luogo in un'atmosfera di cerimonia sfarzosa e gioiosa. L'intero allestimento del rito –

dalla processione in cui l'animale slegato veniva condotto libero e in pompa magna fino all'occultamento del coltello nel cesto e al brivido con cui l'animale asperso con una abluzione si supponeva desse il suo assenso all'immolazione – intendeva eliminare ogni traccia di violenza e di uccisione e fare piuttosto emergere gli aspetti propri di una solennità pacifica e di una gioiosa festività. Inoltre nell'economia della *thysia* rivestivano un ruolo non marginale nell'uccisione rituale anche le procedure con cui si doveva tagliare la vittima, arrostirne oppure bollirne i pezzi, stabilirne la distribuzione in porzioni uguali e, infine, consumarla sia sul posto, che altrove. La funzione alimentare del rito risulta così espressa con un vocabolario che non fa distinzione tra sacrificante e macellaio. Infatti il termine *hiereion*, con cui si identifica l'animale prescelto quale vittima sacrificale, indica anche, al tempo stesso, la bestia da macello, adatta a essere mangiata. Dal momento che i Greci mangiavano carne solamente in occasione di sacrifici e in conformità alle regole sacrificali, la *thysia* rappresentava allo stesso tempo una cerimonia religiosa in cui si rivolgeva alle divinità una pia offerta, spesso accompagnata dalla preghiera, ma anche un rituale seguendo il quale veniva cotto del cibo in conformità alle norme che le divinità richiedevano agli uomini: come pure un atto di comunione sociale che rafforzava, attraverso la consumazione delle parti di una vittima, i legami che dovevano unire e porre indistintamente sullo stesso piano tutti i cittadini.

Dal momento che costituiva il momento centrale del culto, il sacrificio rappresentava un elemento indispensabile per la vita comunitaria (della famiglia oppure dello Stato) ed esprimeva la stretta interdipendenza tra l'ordine sociale e quello religioso nella Grecia delle *poleis*. Infatti la funzione del sacrificio non era quella di allontanare il sacrificante oppure i partecipanti dalle loro famiglie e dai loro gruppi civici oppure dalle loro consuete attività mondane, ma, al contrario, di meglio inserirli nelle posizioni e negli schemi loro richiesti, di integrarli nella città e nell'esistenza mondana, in conformità con un ordine del mondo presieduto dalle divinità (si tratta dunque di una religione «intramondana» nel senso proposto da Max Weber, oppure di una religione «politica», nell'accezione greca del termine). Il sacro e il profano perciò non costituivano due categorie radicalmente contrapposte, tali da escludersi reciprocamente. Del «sacro», infatti, colto nel suo aspetto interamente vietato oppure in quello pienamente accessibile, esistevano moltissime configurazioni e gradazioni. Oltre a quelle realtà dedicate a un dio e destinate al suo uso, si poteva fare esperienza del sacro anche attraverso oggetti, creature viventi e fenomeni naturali, ma anche attraverso gli eventi quotidiani della vita privata – quali il consumare un pasto, partire per un viaggio, ricevere un ospite – così come attraverso le occasioni più solenni della vita pubblica. Pur senza aver ricevuto nessuna particolare preparazione, ogni capofamiglia possedeva le qualità necessarie per assumere le funzioni religiose all'interno della propria casa. Infatti il capofamiglia, finché non commetteva qualche misfatto che lo contaminasse, era considerato puro. Colta in questa accezione, dunque, la purezza non doveva essere acquisita oppure ottenuta, perché costituiva la condizione normale del cittadino.

Per quanto riguardava la città, invece, non esisteva alcuna divisione tra sacerdozio e magistrature. Alcuni sacerdoti potevano essere trasferiti alle magistrature oppure svolgere le funzioni proprie dei magistrati e, a sua volta, ogni magistrato, in virtù dei suoi doveri, era provvisto di un carattere di sacralità. Per esercitare un qualsivoglia potere politico, per rendere valida ogni comune decisione era necessario un sacrificio. In guerra come in pace, prima di attaccare battaglia così come quando si radunava un'assemblea oppure si nominava un magistrato, l'esecuzione di un sacrificio era tanto necessaria quanto lo era durante le grandi feste religiose del calendario sacro. A questo riguardo, molto opportunamente osserva Marcel Detienne ne *La cucina del sacrificio in terra greca*: «Fino a un'epoca tarda, una città come Atene mantenne in vita la carica dell'arconte re; una delle sue principali funzioni era quella di celebrare tutti i sacrifici istituiti dagli antenati, vale a dire tutti quei gesti rituali che avrebbero dovuto garantire l'armonioso funzionamento della società» (Detienne, 1979, trad. it. 1982, p. 10).

Se la *thysia* era indispensabile per assicurare una legittimità alle azioni sociali, questo avveniva perché il fuoco sacrificale, che faceva salire verso il cielo il fumo fragrante delle ossa e del grasso bruciato, e al tempo stesso doveva anche cuocere le porzioni riservate all'uomo, apriva una via di comunicazione tra le divinità e i partecipanti ai riti. Immolando una vittima, bruciando le ossa e mangiando la carne secondo le regole rituali, i Greci istituivano e mantenevano con il divino un contatto senza il quale tutta la loro esistenza, lasciata a se stessa e svuotata di significato, sarebbe crollata. Tale contatto non era una comunione: neppure in forma simbolica, i Greci non mangiavano il dio per identificarsi con lui e per partecipare alla sua forza. Piuttosto consumavano una vittima, un animale domestico, e ne mangiavano una parte diversa da quella offerta agli dei. Il legame che il sacrificio stabiliva avvalorava ulteriormente la notevole distanza che separava i mortali dagli immortali, anche quando esisteva una qualche forma di comunicazione tra questi e quelli.

I miti relativi all'origine del sacrificio sono a questo

proposito assai precisi. Essi infatti contribuiscono a portare alla luce i significati teologici propri del rito. Si diceva che il primo sacrificio fosse stato istituito dal titano Prometeo, figlio di Giapeto, il quale aveva così fissato in maniera definitiva il modello al quale gli uomini avrebbero dovuto conformarsi per onorare le divinità. Ma tale istituzione ebbe luogo nel tempo in cui divinità e uomini non erano ancora separati, ma vivevano insieme, banchettavano alle stesse tavole e condividevano la stessa felicità, lontano da tutti i mali e da tutte le afflizioni. Gli uomini non conoscevano ancora la necessità del lavoro, la malattia, la vecchiaia, la fatica, la morte e le donne. Zeus era stato nominato re del cielo e aveva effettuato un'equa distribuzione di onori e di privilegi. Era perciò giunto il momento di definire in termini precisi quali fossero le forme di vita appropriate per gli uomini e per gli dei.

A Prometeo, dunque, venne affidato questo compito. Condusse dinanzi all'adunanza degli dei e degli uomini un grande bue, lo uccise e lo tagliò a pezzi. Il confine che separa le divinità e gli uomini segue, di conseguenza, la linea di divisione che distingue le parti della bestia immolata che andarono alle divinità da quelle che furono invece destinate agli uomini. Perciò il sacrificio si presenta come l'atto che, già nella sua prima realizzazione, sancisce chiaramente la distinzione tra lo *status* divino e quello umano. Ma Prometeo, ribellandosi contro il re degli dei, cercò di ingannare Zeus a favore degli uomini. Infatti le due parti preparate dal titano contenevano nascosta una frode, un'esca. La prima, camuffata con grasso appetitoso, conteneva in realtà soltanto le nude ossa; la seconda, invece, nascosta nella pelle e nelle budella e all'apparenza disgustosa, era invece formata da tutto quel che ci poteva essere di commestibile nell'animale.

Secondo le regole dell'onore, toccava a Zeus, a nome degli dei, scegliere per primo la sua parte del sacrificio. Egli si accorse della trappola, ma finse di cadere nell'inganno per potersi poi vendicare. Scelse pertanto la parte che dall'esterno sembrava la più allettante, quella che in realtà nascondeva le ossa non commestibili sotto un sottile strato di grasso. Per questo motivo gli uomini bruciarono le bianche ossa della vittima per le divinità e poi si divisero tra loro la carne, la parte della vittima che non era stata scelta da Zeus. Prometeo, in effetti, aveva immaginato, nel momento in cui era riuscito a far assegnare la carne agli uomini, di aver riservato per loro la parte migliore. Egli, nonostante fosse assai astuto, non riuscì a comprendere che in realtà stava facendo agli uomini un dono avvelenato. Mangiando carne, infatti, gli uomini si sarebbero condannati alla morte. Spinti dalla fame, a partire da quel momento si comportarono come tutti gli animali che abitano la terra, l'acqua oppure l'aria. Se questi provano piacere nel divorare la carne di un animale ormai morto, se avvertono un imperioso bisogno di cibo, ciò si verifica perché la loro fame, mai saziata ma sempre rinnovata, è divenuta il tratto distintivo di una creatura la cui forza diminuisce gradualmente, e che è condannata alla fatica, alla vecchiaia e alla morte. Accontentandosi del fumo delle ossa e vivendo di odori e di fragranze, le divinità dimostravano invece di appartenere a una razza la cui natura era assolutamente diversa rispetto a quella degli uomini. Loro, gli immortali, erano eterni e sempre giovani; il loro essere non conteneva nulla di perituro e non aveva alcun contatto con il regno del corruttibile.

Ma la vendetta di Zeus adirato non si fermò qui. Ancor prima di creare dalla terra e dall'acqua la prima donna, Pandora, la quale avrebbe introdotto tra gli uomini tutti i mali, che fino ad allora erano rimasti loro sconosciuti (la nascita attraverso la procreazione, la fatica, il duro lavoro, la malattia, la vecchiaia e la morte), decise, per punire la predilezione del titano per l'umanità, di non permettere mai più all'uomo di accedere al fuoco celeste. Se fossero stati privati del fuoco, forse gli uomini sarebbero stati anche costretti a mangiare carne cruda come fanno le bestie? Allora Prometeo rubò una scintilla, un piccolo seme del fuoco, lo nascose in un bastone cavo e lo portò sulla terra. Così, pur senza avere più a loro disposizione la fiamma del fulmine, gli uomini avrebbero ricevuto comunque un fuoco tecnico, più fragile e perituro, che si sarebbe dovuto conservare con una attenzione costante. Proprio la possibilità di cuocere il proprio cibo, grazie a questo secondo fuoco – peraltro contingente e artificiale, se paragonato al fuoco celeste – fa sì che risulti evidente la differenziazione tra gli uomini e gli animali e inserisce i primi in un contesto di vita civilizzata. Tra tutti gli animali, infatti, soltanto gli uomini spartiscono con le divinità il possesso del fuoco: è proprio il fuoco che unisce l'uomo al mondo divino, perché dagli altari accesi sale verso il cielo. [Vedi *FUOCO*, vol. 4]. Tale fuoco, celeste per la sua origine e per la sua destinazione, per il suo ardore che tutto consuma, risulta tuttavia altrettanto perituro delle creature viventi, soggette alla necessità dell'alimentazione. Il confine tra il mondo divino e quello umano viene superato dal fuoco dei sacrifici, che unisce queste due realtà, e, al tempo stesso, accentua il contrasto fra il fuoco celeste, nelle mani di Zeus, e il fuoco che il furto di Prometeo ha reso disponibile per l'umanità. Inoltre il fuoco sacrificale costituisce un elemento discriminante tra la porzione della vittima che appartiene agli dei (e che viene totalmente consumata dalle fiamme) e quella invece propria degli uomini (che è cotta quel tanto che basta perché non sia mangiata cruda).

Questa medesima ambiguità che caratterizza il rap-

porto tra uomini e divinità nel contesto del sacrificio si può riscontrare anche nella relazione tra uomini e animali. Entrambi, infatti, per vivere devono mangiare qualche cosa, un cibo animale o vegetale, e perciò sono ugualmente morituri. Però solamente l'uomo è in grado di mangiare il suo cibo dopo averlo cucinato secondo regole ben precise e dopo aver offerto in onore delle divinità la vita dell'animale, che viene loro dedicato con le ossa. I grani d'orzo sparsi sul capo della vittima e sull'altare furono dunque associati al sacrificio cruento perché, secondo la concezione greca, i cereali, cibo proprio degli uomini e frutto del loro lavoro agricolo, costituivano l'emblema delle piante coltivate, che, in contrasto con un'esistenza selvaggia, rappresentavano la vita civilizzata. Cotto per tre volte (da un processo interno che accompagna la coltivazione, dall'azione del sole e dalla mano umana che lo trasforma in pane), il cereale, dunque, si trovava in una situazione analoga a quella della vittima sacrificale, dell'animale domestico la cui carne, secondo il rituale, doveva essere arrostita oppure bollita prima di essere mangiata.

Nel mito di Prometeo, il sacrifico scaturisce quale conseguenza della ribellione del titano contro Zeus in un tempo in cui uomini e dei dovevano separarsi e stabilire i rispettivi destini. La morale della storia è che non si può sperare di ingannare il dio sovrano. Prometeo cercò di ingannare Zeus: l'uomo deve pagare il prezzo del suo errore. Compiere un sacrificio significava sia commemorare l'avventura del titano, il fondatore del rito, sia accettare la sua lezione. Significava riconoscere che attraverso l'esecuzione del sacrificio e tutto ciò che questo implicava – il fuoco prometeico, la necessità del lavoro e delle donne e del matrimonio per avere figli, la condizione della sofferenza, della vecchiaia e della morte – Zeus poneva per sempre l'uomo in una condizione intermedia tra gli animali e le divinità. Nel sacrificio, l'uomo si sottometteva al volere di Zeus, che rendeva i mortali e gli immortali due razze separate e distinte. La comunicazione con il divino fu istituita nel corso di una cerimonia festiva, un pasto per ricordare che la commensalità dei tempi primordiali non esisteva più: dei e uomini non vivevano più insieme, non mangiavano più alle stesse mense. L'uomo ormai non poteva offrire sacrifici seguendo il modello stabilito da Prometeo e al tempo stesso pretendere di essere in qualche modo uguale agli dei. Il rito stesso, il cui scopo era quello di unire le divinità e gli uomini, rendeva ancora più evidente l'insormontabile barriera che li separava.

Grazie alle sue regole alimentari, il sacrificio collocava l'uomo in una condizione sua propria, a metà strada tra lo stato selvatico degli animali che divorano l'uno la carne cruda dell'altro e la perpetua beatitudine delle divinità che non conoscono mai la fame, la fatica o la morte poiché trovano nutrimento in dolci odori e nell'ambrosia. Questo interesse per le delimitazioni precise, per la proporzione esatta, unisce strettamente il sacrificio, sia nel rito che nel mito, all'agricoltura cerealicola e al matrimonio, che definiscono entrambi in maniera analoga la particolare posizione dell'uomo civilizzato. Proprio come, per sopravvivere, deve mangiare la carne cotta di un animale domestico sacrificato secondo le regole, così l'uomo deve nutrirsi di *sitos*, la farina cotta di piante domestiche regolarmente coltivate. Per sopravvivere in quanto razza, l'uomo deve generare un figlio attraverso l'unione con una donna, che il matrimonio ha tratto fuori dallo stato selvaggio e ha addomesticato collocandola nella casa coniugale. In virtù di questa medesima esigenza di equilibrio, nel sacrificio greco il sacrificatore, la vittima e il dio – pur essendo uniti insieme nel rito – non si confusero mai tra loro.

L'attenzione particolare che questa potente teologia riservava alle procedure alimentari sicuramente rievocava le stranezze della dieta orfica, di quella pitagorica e di certe pratiche dionisiache, che avevano un ben specifico significato teologico e determinavano profonde divergenze nell'orientamento religioso. Il vegetarianismo costituiva, infatti, una forma di rifiuto del sacrificio cruento, ritenuto simile all'assassinio di un parente stretto; l'*omophagia* e il *diasparagmos* delle Baccanti – che cacciavano un animale e ne divoravano la carne cruda dopo averlo fatto a pezzi, mentre era ancora vivo – invertivano invece il consueto valore del sacrificio. Ma se il sacrificio veniva eluso, da un lato perché ci si nutriva, in maniera simile alle divinità, di cibi assolutamente puri e addirittura di odori, oppure, dall'altro lato, perché si distruggevano le barriere esistenti tra gli uomini e gli animali, che invece erano mantenute rigide dalla pratica sacrificale, così da poter realizzare uno stato di comunione completa – che si sarebbe potuto definire tanto un ritorno alla dolce familiarità di tutte le creature proprio dell'Età dell'oro, quanto una caduta nella condizione confusa e caotica del mondo selvatico – nell'uno come nell'altro caso, dunque, si trattava di istituire, attraverso una forma individuale di ascetismo oppure di frenesia collettiva, un certo tipo di rapporto con il divino che, in realtà, la religione ufficiale escludeva e proibiva. Pur impiegando mezzi opposti e con altrettanto differenti implicazioni, anche la consueta distinzione tra sacrificatore, vittima e divinità si fece sfumata fino a scomparire. Perciò l'analisi delle modalità con cui venivano preparati i sacrifici conduce a una comprensione delle posizioni più o meno eccentriche – a volte integrate e a volte marginali – occupate dalle varie sette, dai diversi movimenti religiosi e dalle varie attitudini filosofiche, che erano tut-

ti in contrasto con le forme regolari del culto tradizionale, con la struttura istituzionale della *polis* e con tutto ciò che essa implicava nel definire la condizione religiosa e sociale dell'uomo.

Il misticismo. Il sacrificio cruento e le cerimonie pubbliche di culto non erano le uniche forme in cui la religiosità greca si esprimeva. Aspirazioni religiose diverse rispetto a quelle della massa si ritrovavano espresse in vari movimenti e gruppi, che risultavano essere talora piuttosto devianti e marginali, o addirittura esclusivi e segreti. Alcuni erano completamente oppure parzialmente integrati nel culto della *polis*; altri, invece, vi restavano del tutto estranei. Tutti, comunque, contribuirono in vari modi ad aprire la strada a una forma di «misticismo», caratterizzato dalla ricerca di un contatto più diretto, più intimo e più personale con le divinità. Tale genere di misticismo talvolta era collegato alla ricerca dell'immortalità, che, dopo la morte, era garantita da un favore particolare della divinità oppure veniva conseguita attraverso l'osservanza di una disciplina di vita pura, che era riservata agli iniziati e che dava loro il privilegio di liberare, già durante l'esistenza terrena, quella particella divina presente in ogni uomo.

All'interno di questo contesto è necessario operare una chiara distinzione fra tre diverse tipologie di fenomeni religiosi propri del periodo classico. Alcuni termini, in particolare *telete*, *orgia*, *mystai* e *bakchoi*, sono utilizzati per riferirsi indifferentemente a tutti e tre questi fenomeni religiosi, eppure i fatti che tali termini indicano non si possono in nessun modo considerare identici. Nonostante presentassero alcuni punti di contatto, non si trattava propriamente di realtà religiose dello stesso tipo: diverse erano le condizioni e le finalità.

In primo luogo si ricordano i misteri. [Vedi *MISTERI*]. Quelli di Eleusi, per esempio, costituivano un modello per il loro prestigio e per la loro ampia diffusione e in Attica avevano dato luogo alla formazione di un gruppo ben definito di culti. Ufficialmente riconosciuti dalla città, erano organizzati sotto il suo controllo e la sua supervisione; in realtà, invece, rimanevano ai margini dello Stato a causa della loro natura iniziatica e segreta e delle modalità particolari con cui reclutavano gli iniziandi (erano infatti aperti a tutti i Greci, ma attribuivano importanza non tanto alla condizione sociale dell'iniziato, quanto alla scelta personale del singolo).

Poi c'era la religione dionisiaca. I culti associati a Dioniso costituivano una parte integrante della religione della *polis* e le feste in onore del dio avevano un loro posto riconosciuto nel calendario delle feste sacre, al pari di quelle di tutte le altre divinità. Ma, in quanto dio della *mania*, ossia della follia divina – a causa delle modalità con cui prendeva possesso dei suoi seguaci mediante una forma di *trance* collettiva e rituale praticata nei *thiasoi*, e a causa della sua capacità di manifestarsi improvvisamente sulla terra grazie a una rivelazione epifanica – Dioniso introduceva nel cuore stesso della religione di cui faceva parte un'esperienza del soprannaturale che risultava estranea e, per molti versi, contraria allo spirito del culto ufficiale. [Vedi *DIONISO*].

C'era infine l'Orfismo. Esso non richiedeva di per sé un culto specifico, né la devozione a una singola divinità, né una comunità di credenti organizzata secondo modalità settarie, come avveniva invece nel Pitagorismo, nonostante potessero esserci stati molti legami tra i due movimenti. L'Orfismo era un fenomeno dai contorni non chiari, che da un lato faceva riferimento a una tradizione di libri sacri attribuiti a Orfeo e a Museo (comprendenti teogonie, cosmogonie e antropogonie eterodosse) e, dall'altro, contemplava la presenza di sacerdoti itineranti i quali non soltanto sostenevano la necessità di uno stile di vita contrario alla norma, in cui era inclusa una dieta vegetariana, ma avevano anche a loro disposizione alcune tecniche di guarigione e alcune formule per la purificazione in questa vita e per la salvezza nella vita futura. In questi ambienti, tutte le preoccupazioni e le discussioni vertevano fondamentalmente sul destino dell'anima dopo la morte, una tematica alla quale in realtà i Greci non erano abituati a pensare.

Quale poteva essere, dunque, il rapporto di ciascuno di questi tre grandi fenomeni religiosi con un sistema di culto fondato sul rispetto dei *nomoi*, ossia delle regole socialmente riconosciute della città? I misteri, infatti, non contraddicevano la religione della *polis*, né nelle sue credenze né nelle sue pratiche. Al contrario, la completavano aggiungendovi una dimensione nuova, adatta a soddisfare quei bisogni che la religione della città non era in grado di appagare. Le due divinità Demetra e Kore (Persefone), per esempio, che insieme a diversi accoliti patrocinavano il ciclo eleusino, erano considerate grandi figure del pantheon e la storia del rapimento di Kore da parte di Ade, con tutte le sue conseguenze (compresa l'istituzione degli *orgia*, i riti segreti di Eleusi) era uno dei racconti mitici più importanti per i Greci. Il candidato, dunque, doveva passare per diversi gradi iniziatici prima di raggiungere la meta ultima dell'iniziazione: dalla fase preliminare dei Piccoli Misteri di Agrai, alla rinnovata partecipazione ai Grandi Misteri di Eleusi, fino ad aspettare l'anno successivo, quando il *mystes* avrebbe finalmente ottenuto il titolo di *epoptes*. Peraltro l'intera cerimonia aveva luogo alla luce del giorno, davanti agli occhi di tutti (infatti si svolgeva ad Atene stessa, al Falero dove avveniva il bagno rituale nel mare e, infine, sulla strada che portava da Atene a Eleusi, su cui si svolgeva una processione che seguiva gli oggetti sacri, alla quale partecipavano

il clero eleusino, i magistrati di Atene, i *mystai*, delegazioni straniere e folle di spettatori). L'arconte re, a nome dello Stato, era incaricato di sovrintendere alla pubblica celebrazione dei Grandi Misteri, e anche le tradizionali famiglie degli Eumolpidi e dei Kerykes, che avevano un particolare rapporto con le due divinità, erano responsabili a nome della città, che aveva l'autorità di regolare con un decreto i dettagli dei festeggiamenti [Vedi *ELEUSI, MISTERI DI*].

Soltanto quando i *mystai* erano entrati nel santuario, veniva imposto il segreto e niente poteva trapelare nel mondo esterno. Tale interdizione, peraltro, risultò talmente efficace che effettivamente rimase rispettata per secoli. Ma nonostante i misteri abbiano mantenuto non risolti alcuni dei loro segreti fino a oggi, tuttavia alcuni loro punti possono essere considerati sicuri. Innanzitutto a Eleusi non esisteva alcun insegnamento, niente che somigliasse a una dottrina esoterica. La testimonianza di Aristotele a questo proposito appare decisiva: «Coloro che sono iniziati non devono imparare qualche cosa, ma provare delle emozioni e trovarsi in una determinata disposizione mentale». Plutarco, a sua volta, riguardo agli iniziati ci dice che il loro stato d'animo andava dall'ansia fino all'estasi. Tale sconvolgimento emotivo era indotto dai *dromena*, ossia da alcune azioni che erano recitate e mimate; dai *legomena*, cioè dalle formule rituali che venivano pronunciate; e, infine, dai *deiknymena*, ovvero da ciò che veniva mostrato ed esibito. È probabile che tali azioni rituali fossero tutte collegate con la passione di Demetra, con la discesa di Kore nell'oltretomba e con il destino dei defunti nell'Ade. È certo, comunque, che dopo l'illuminazione finale, al termine dell'iniziazione, il credente sentiva di essere stato interiormente trasformato. A partire da quel momento, dunque, il fedele si sarebbe sentito legato alle dee in uno stretto rapporto personale di intima connivenza e di familiarità. Era diventato uno degli eletti, sicuro che avrebbe ottenuto un destino diverso dal normale in questa vita e nella prossima. Benedetto, dice l'*Inno a Demetra*, è colui che ha avuto piena visione di questi misteri; i non iniziati, i profani, non avrebbero conosciuto un simile destino dopo la morte e una volta giunti al regno delle ombre. Anche se non presentavano una nuova concezione dell'anima, e nemmeno erano in grado di scalfire l'immagine tradizionale dell'Ade, tuttavia i misteri prospettavano la possibilità di godere di un'esistenza più felice nell'oltretomba. Tale privilegio era messo alla portata dei fedeli, i quali liberamente decidevano di sottoporsi all'iniziazione e di seguire un corso rituale, ciascuna fase del quale rappresentava un nuovo progresso verso una condizione di purezza rituale.

Una volta ritornato a casa, alla sua famiglia e alle sue attività professionali e civiche, niente distingueva l'iniziato da quello che era stato prima oppure da coloro che non erano stati iniziati: non si ricorreva, infatti, a nessun segno esterno, a nessun marchio di riconoscimento, neppure a una lieve modificazione nel proprio modo di vivere. Ritornava alla città e si dedicava di nuovo a fare quel che aveva sempre fatto, senza nessun altro cambiamento se non la convinzione che, attraverso la sua esperienza religiosa, sarebbe stato tra gli eletti dopo la morte; per lui ci sarebbe stata luce, gioia, danza e canto nel mondo delle tenebre. Tale speranza di ottenere una sorte migliore nell'aldilà sarebbe stata in seguito alimentata e sviluppata tra le sette, che avrebbero anche preso a prestito il simbolismo dei misteri, la loro segretezza e il loro sistema gerarchico. Ma nella città che li patrocinava, i misteri divennero parte integrante della religione ufficiale.

A prima vista, potrebbe sembrare che la condizione del Dionisismo sia paragonabile a quella dei misteri. Infatti anche in questo culto si trovavano *teletai* e *orgia*, iniziazioni e riti segreti aperti solamente a quanti avevano ricevuto l'investitura di *bakchoi*. Ma le feste in onore di Dioniso che si celebravano in inverno ad Atene – le Oschoforia, le Dionisie rurali, le Lenee, le Antesterie, le Dionisie urbane – non si potevano considerare un insieme organico e coerente oppure un ciclo chiuso, come invece avveniva ad Eleusi; piuttosto, si trattava di una successione di celebrazioni discontinue che si svolgevano nel corso di tutto l'anno, mescolandosi anche alle feste delle altre divinità, e che di volta in volta erano celebrate seguendo le stesse norme. Erano tutte cerimonie ufficiali, dal carattere assolutamente cittadino. Alcune presentavano un elemento di segretezza e richiedevano un personale religioso specializzato, come avveniva per il matrimonio annuale della regina, la moglie dell'arconte re, con Dioniso, che veniva celebrato nel *Boukoleion* durante le Antesterie [Vedi ANTESTERIE]. Le Geraiai, un gruppo di quattordici sacerdotesse che assisteva la regina nel suo ruolo di moglie del dio, eseguivano alcuni riti segreti nel santuario di Dioniso nelle paludi, ma lo facevano «nel nome della città» e «in conformità alle sue tradizioni». Il popolo stesso aveva fissato quali dovevano essere le procedure del matrimonio e si faceva garante del rispetto delle medesime proprio perché le aveva fatte incidere sopra una stele. Perciò il matrimonio segreto della regina era considerato sullo stesso piano del riconoscimento ufficiale, da parte della città, della divinità di Dioniso. Infatti consacrava l'unione della comunità cittadina con la divinità e rappresentava la sua integrazione nell'ordine religioso della comunità.

Le Thyades, le Baccanti di Atene, che erano le donne che partecipavano ai riti orgiastici di Dioniso, incontravano le loro colleghe di Delfi sul monte Parnaso ogni

tre anni. In quella località esse celebravano i loro riti segreti a nome della città. Ma non rappresentavano un gruppo separato di iniziate, una confraternita periferica di elette, oppure una setta che deviasse rispetto alle norme proprie della città; al contrario, formavano un culto femminile ufficiale e ricevevano dalla città l'incarico di rappresentarla davanti alla delegazione femminile proveniente da Delfi. Le Baccanti di Delfi, a loro volta, si comportavano conformemente alle modalità del culto tributato a Dioniso nel santuario di Apollo. Non esiste nessuna testimonianza che ci induca a ritenere che esistessero durante il V secolo associazioni dionisiache private, che reclutassero adepti per celebrare segretamente un culto particolare sotto la protezione del dio, né in Attica e neppure nella Grecia continentale, cosa che invece sarebbe accaduta alcuni secoli più tardi con gli Iobakchoi. Quando, verso il V secolo, la città di Magnesia sul fiume Meandro decise di organizzare un culto dedicato a Dioniso, dopo aver consultato Delfi, istituì tre *thiasoi* (ossia tre collegi femminili ufficiali, che furono posti sotto la direzione di sacerdotesse qualificate giunte da Tebe appositamente per quello scopo).

Che cosa costituiva, allora, l'originalità di Dioniso e del suo culto rispetto a quello delle altre divinità greche? Propriamente il culto di Dioniso, a differenza dei misteri, non si presentava come una propaggine della religione della *polis*. Al contrario, esprimeva il riconoscimento ufficiale, da parte della città, di una religione che per molti versi escludeva la città stessa, perché la contraddiceva e si collocava al di fuori del suo controllo. In altre parole, nel mezzo della vita pubblica, il culto di Dioniso prevedeva un comportamento religioso che mostrava aspetti di eccentricità, in forma allusiva, simbolica oppure esplicita.

Anche nel mondo delle divinità olimpiche, tra le quali era stato pur ammesso, Dioniso impersonava, come Louis Gernet ha in maniera appropriata definito, la presenza dell'Altro. Dioniso, infatti, non aveva il compito di confermare e rafforzare l'ordine umano e sociale rendendolo sacro, ma lo metteva in discussione; anzi, lo distruggeva. Così facendo, metteva in luce un altro aspetto della dimensione del sacro, che non era più regolare, stabile e definito, ma strano, elusivo e sconcertante. In quanto unico dio greco dotato del potere della *māyā* («magia»), Dioniso trascende ogni forma ed elude ogni definizione; assume ogni sembianza senza però lasciarsi imprigionare da nessuna. In maniera simile a un prestigiatore, anche lui gioca con le apparenze e rende vaghi i confini tra il mondo fantastico e quello reale. Dotato di ubiquità, non si deve mai scoprire dove si trova realmente, ma si trova sempre in questo luogo, in quell'altro e in nessun luogo allo stesso tempo. Non appena fa la sua apparizione, ogni concezione distinta e ogni chiara opposizione che conferiscono al mondo la sua coerenza e la sua razionalità si dissolvono e si mescolano insieme e passano l'una nell'altra. Dioniso è a un tempo maschio e femmina. Comparendo improvvisamente tra gli uomini, introduce la dimensione soprannaturale nel mondo naturale e unisce il cielo e la terra. Giovane e vecchio, selvatico e civilizzato, vicino e lontano, aldilà e aldiqua si trovano congiunti in lui e per mezzo di lui. Addirittura egli abolisce la distanza che separa le divinità dagli uomini e gli uomini dagli animali.

Quando le Menadi si abbandonavano alla frenesia della *trance*, il dio prendeva possesso di loro, soggiogandole e dirigendole a suo piacimento. Nella frenesia e nell'entusiasmo, la creatura umana recita la parte del dio e il dio, che è dentro al fedele, il ruolo dell'uomo. Le frontiere tra loro si fanno improvvisamente indistinte, oppure vengono annullate in una prossimità attraverso la quale l'uomo si trova estraniato dalla sua esistenza quotidiana o dalla vita ordinaria, alienato da se stesso e trasportato in un remoto altrove. Questa contiguità con il divino, realizzata per mezzo della *trance*, è accompagnata da una nuova familiarità con la selvatichezza animale. Sulle montagne e nei boschi, lontano dalle loro case, dalle loro città e dalle terre coltivate, le Menadi giocano con i serpenti e allattano i cuccioli degli animali come se fossero propri, ma anche inseguono, attaccano e sbranano animali vivi (*diasparagmos*) e divorano la loro carne cruda (*omophagia*). [Vedi *OMOFAGIA*]. Con il loro comportamento alimentare si rendono simili alle bestie selvatiche che – a differenza dell'uomo che mangia il pane e la carne cotta degli animali domestici, dopo averne celebrato il sacrificio seguendo fedelmente il rituale – si mangiano e si leccano il sangue le une con le altre, disattendendo qualsiasi regola o legge, ma lasciandosi guidare soltanto dalla fame.

L'esperienza di diventare Menade, che era riservata soltanto alle donne, nella sua improvvisa furia aveva come esito due aspetti contrastanti. Alla fedele, che viveva ora una felice comunione con la divinità, portava la gioia soprannaturale di una momentanea fuga in una sorta di Età dell'oro, dove tutte le creature viventi si incontrano di nuovo e si uniscono tra loro come fratelli e sorelle. A quelle donne (e a quelle città) che invece rifiutavano il dio e che dovevano esservi costrette con la forza, la *mania* portava l'orrore e la follia della più atroce delle contaminazioni: un ritorno al caos di un mondo senza legge in cui donne impazzite sbranavano i corpi dei propri figli come se i figli fossero degli animali e divoravano la loro carne. Dioniso, un dio dalla duplice fisionomia, che combina nella propria persona due distinti aspetti, come egli stesso afferma nelle *Bac-*

canti di Euripide, è al tempo stesso «il più terribile e il più dolce».

Perché si possa mostrare benefico nella sua dolcezza, Dioniso – la cui singolarità, irrefrenabilità, esuberanza e invadente dinamismo sembrano minacciare la stabilità della religione della *polis* – deve essere accolto benevolmente nella città e va riconosciuto come appartenente a essa: gli si deve assicurare un posto a fianco delle altre divinità nel culto pubblico. L'intera comunità deve celebrare solennemente le feste in onore di Dioniso: per le sue donne, la città deve organizzare una forma di *trance* che sia sotto il suo controllo e che contempli alcuni rituali ben stabiliti nell'ambito dei *thiasoi* ufficiali, assurti a istituzioni pubbliche; per i suoi uomini, invece, è prevista una sorta di estraniazione dal normale corso delle vicende, che si realizza concretamente nella gioia di una gozzoviglia consistente in vino ed ebbrezza, in giochi e feste, in mascherate e travestimenti; e, infine, la città deve costruire un teatro sul cui palcoscenico l'illusione acquisisca sostanza e prenda vita e dove l'immaginario venga mostrato come se fosse realtà. In ciascun caso, l'integrazione di Dioniso nella città e nella sua religione significava l'installazione dell'Altro, con tutti gli onori, nel cuore dell'ordinamento sociale.

Estasi, entusiasmo e possessione; la gioia del vino e della festa; i piaceri dell'amore; l'esaltazione della vita nella sua effusione e imprevedibilità; la gaiezza delle maschere e dei travestimenti; la felicità della vita quotidiana: Dioniso può portare tutto questo, se gli uomini e le città sono disposti a riconoscerlo. Ma non arriva mai ad annunciare un destino migliore nell'aldilà. Non invita alla fuga dal mondo, né insegna la rinuncia oppure offre all'anima una via di accesso all'immortalità attraverso uno stile di vita ascetico. Piuttosto richiama le molte facce dell'Altro in questa vita e in questo mondo, intorno a noi e dentro di noi. Apre davanti a noi, su questa terra e persino nelle strutture della città, la via per fuggire verso una sconcertante estraneità. Dioniso ci insegna o ci costringe a diventare qualche cosa di diverso rispetto a ciò che siamo ordinariamente.

Senza dubbio questo bisogno di fuga, questa nostalgia di una unione completa con il divino – in una misura ancora maggiore nel momento in cui il dio discese nell'oltretomba per cercare la madre Semele – spiegano il motivo per cui Dioniso fu collegato, a volte in una maniera abbastanza stretta, con i misteri delle due dee eleusine. Quando la moglie dell'arconte re, infatti, si recava a celebrare il suo matrimonio con Dioniso, era assistita dal sacro nunzio di Eleusi; e durante le Lenee, forse le più antiche tra le feste di Dioniso, era proprio il portatore di fiaccola proveniente da Eleusi che guidava l'invocazione ripetuta dal pubblico: «Iacchos, figlio di Semele». Il dio era presente a Eleusi già dal V secolo e aveva una discreta presenza e un ruolo minore anche in quei luoghi dove non aveva né un tempio né un sacerdote. Vi partecipava sotto le sembianze di Iacchos, con il quale appunto veniva identificato e la cui funzione era quella di presiedere la processione da Atene fino a Eleusi, durante i Grandi Misteri. Iacchos era la personificazione del gioioso grido rituale levato dal corteo dei *mystai*, in un'atmosfera di speranza e di festività. Nelle rappresentazioni di un aldilà a cui il fedele del dio della *mania* sembrava abbastanza indifferente (con l'eccezione, forse, dell'Italia meridionale), Iacchos veniva raffigurato alla guida del coro benedetto degli iniziati nell'oltretomba, mentre Dioniso guidava i suoi *thiasoi* di baccanti sulla terra.

I problemi relativi all'Orfismo sono invece di ordine diverso. [Vedi *ORFEO*]. Questo movimento religioso, infatti, in tutte le diverse forme in cui si manifestò, appartiene essenzialmente al tardo Ellenismo, e nel corso di quest'epoca finì con l'assumere un'importanza sempre crescente. Numerose scoperte effettuate nel corso del XX secolo, peraltro, hanno confermato che l'Orfismo aveva un suo ruolo ben preciso già nella religione del periodo classico. Iniziamo dunque a esaminare il primo aspetto dell'Orfismo: ossia la tradizione di testi scritti e di libri sacri. Il papiro di Derveni, rinvenuto nel 1962 in una tomba nelle vicinanze di Salonicco, dimostra che i filosofi presocratici potevano ben conoscere le teogonie del VI secolo, che potevano, del resto, avere in parte ispirato il pensiero di Empedocle. Già da queste prime osservazioni risulta evidente quale doveva essere la caratteristica principale dell'Orfismo: una forma dottrinale che si opponeva ai misteri e alla religione dionisiaca, così come al culto ufficiale, e che risultava invece collegata alla filosofia. Benché queste teogonie ci siano note in diverse versioni, tuttavia l'orientamento di fondo è sempre lo stesso: esse presentano una visione alternativa a quella della tradizione esiodea. Secondo Esiodo, infatti, il mondo divino è organizzato secondo un progressione lineare che porta dal disordine all'ordine, da uno stato originario di confusione indistinta a una realtà differenziata e organizzata secondo una gerarchia ben precisa, retta dall'immutabile autorità di Zeus. Per i seguaci dell'Orfismo, invece, era vero il contrario; all'inizio il primo principio, l'Uovo oppure la Notte primordiale, esprimeva una unità perfetta, la pienezza di una totalità in sé contenuta. Ma la natura dell'«essere» si era deteriorata quando la sua unità si era divisa e frazionata, dando luogo alle forme distinte e ai singoli individui. A questo ciclo di dispersione doveva far seguito un altro ciclo, durante il quale le parti si sarebbero reintegrate nell'unità dell'intero. E tale nuova integrazione si sarebbe verificata durante la sesta

generazione, quando sarebbe giunto il Dioniso orfico, il cui regno avrebbe rappresenato la restaurazione dell'Uno, il recupero della pienezza perduta.

Ma Dioniso non si limitava soltanto a recitare una parte nell'ambito di una teogonia che al progressivo emergere di un ordine differenziato sostituiva una caduta nella divisione, seguita (come se si trattasse di un riscatto) da una reintegrazione nell'intero. Secondo una narrazione mitica, Dioniso, che era stato smembrato e divorato dai Titani, si sarebbe ricostituito a partire dal suo cuore, che si era preservato intatto; i Titani furono allora colpiti dalla folgore di Zeus e la razza umana nacque dalle loro ceneri. Questa storia, alla quale sembra che alludessero sia Pindaro che Erodoto e Platone, risulta ben documentata durante l'epoca ellenistica. In essa, Dioniso stesso assume un duplice ruolo di dispersione e riunificazione nel corso di una «passione» che impegna direttamente la vita dell'uomo, dal momento che, attraverso il racconto mitologico, fonda la sventura della condizione umana e, al tempo stesso, offre ai mortali una prospettiva di salvezza. Nata dalle ceneri dei Titani, la razza umana, infatti, porta come in eredità la colpa di aver smembrato il corpo del dio. Ma se si fosse sottoposto a un processo di purificazione da tale colpa ancestrale, se avesse celebrato dei riti, se avesse osservato una condotta di vita conforme alle prescrizioni date dall'Orfismo, se infine si fosse astenuto da tutte le carni per evitare l'impurità del sacrificio cruento – che viene santificato dalla città, ma che agli orfici richiama il mostruoso banchetto dei Titani – ogni uomo, poiché ha conservato in sé una particella di Dioniso, può recuperare quell'unità che aveva perduto, ricongiungersi alla divinità e trovare nell'aldilà una vita simile a quella dell'Età dell'oro.

Le teogonie orfiche, pertanto, erano strettamente collegate al piano dell'antropogonia e della soteriologia, che conferivano loro l'autentico significato. Nella letteratura sacra dell'Orfismo l'aspetto dottrinale non può rimanere disgiunto dalla ricerca della salvezza: l'adozione di uno stile di vita puro, per evitare ogni sorta di contaminazione, e l'imposizione di una dieta vegetariana esprimevano il desiderio di sfuggire al comune destino di finitudine e di morte per restare totalmente uniti al divino. Il rifiuto dei sacrifici cruenti, peraltro, rappresentava qualche cosa di ben più che una semplice deviazione dalla pratica comune, in quanto il vegetarianismo contraddiceva proprio ciò che il sacrificio implicava: l'esistenza di un abisso incolmabile tra gli uomini e gli dei anche nel rito attraverso il quale essi comunicano. Perciò la ricerca individuale della salvezza si situava al di fuori della religione praticata dalla città. In quanto movimento spirituale, l'Orfismo rimaneva esterno ed estraneo alla città, alle sue regole e ai suoi valori.

Ma nondimeno seppe esercitare la propria influenza attraverso diversi canali. Sembra che, a partire dal V secolo, alcuni scritti orfici si siano occupati di Eleusi e, a prescindere da quali potessero essere le differenze, oppure piuttosto le opposizioni, tra il Dioniso del culto ufficiale e quello degli scritti orfici, comunque ben presto si sarebbe realizzata una qualche assimilazione tra i due. Nell'*Ippolito*, Euripide fa pensare che si stesse realizzando un tale processo di fusione quando Teseo parla di un giovane che «fa il baccante sotto la guida di Orfeo»; di questo stesso tenore si deve considerare la notizia di Erodoto che attribuirebbe il divieto di essere sepolti in panni di lana ai «culti detti orfici e bacchici». Tuttavia tali convergenze non sono decisive, dal momento che sembra che il termine *bacchico* non sia riservato esclusivamente ai riti dionisiaci. Perciò l'unica prova sicura di un incontro diretto tra Dioniso e gli orfici e, al tempo stesso, tra una dimensione escatologica e Dioniso, si ritrova alla periferia della Grecia, sulle rive del mar Nero, nella Olbia del V secolo. In questa località, infatti, sono state scoperte alcune tavolette di osso su cui sono incise le parole *Dionysos Orphikoi*, seguite dall'espressione *bios thanatos bios* («vita morte vita»). Ma, come è stato osservato, questo enigma rimane piuttosto confuso che non illuminato da tali circostanze e, allo stato attuale della documentazione, il suo carattere singolare rappresenta soprattutto una ulteriore conferma delle peculiarità della vita religiosa della regione della Scizia, dove appunto si trovava la colonia di Olbia.

In realtà l'Orfismo seppe influenzare la mentalità religiosa dei Greci durante il periodo classico per due importanti aspetti. Sul piano della devozione popolare, innanzitutto, alimentò le ansie e le pratiche di quanti, superstiziosi, erano ossessionati dalla paura dell'impurità e della malattia. Teofrasto, per esempio, ne *L'uomo superstizioso*, ritrae il protagonista mentre si reca ogni mese a rinnovare la sua iniziazione e mentre ricerca gli *Orpheotelestai* insieme alla moglie e ai figli. Platone, per parte sua, descrive gli *Orpheotelestai* come dei sacerdoti mendicanti e dei santoni itineranti che pretendevano denaro per la loro presunta competenza nell'eseguire purificazioni e iniziazioni (*katharmoi* e *teletai*), sia per i vivi che per i morti. Questi sacerdoti di periferia, che andavano di città in città e che fondavano la loro scienza di riti segreti e di incantesimi sopra l'autorità dei testi di Museo e di Orfeo, furono facilmente identificati come una banda di maghi e di ciarlatani che sfruttavano la credulità pubblica.

Ma su un secondo piano, più intellettuale, gli scritti orfici appartennero, insieme ad altri, a quel movimento che seppe modificare l'orientamento della vita spirituale greca, intervenendo direttamente sulla struttura del-

l'esperienza religiosa. L'Orfismo, infatti, come del resto il Pitagorismo, faceva riferimento a una tradizione di figure eminenti, dotate di eccezionale prestigio e di altrettanto potere. A partire dal VII secolo, dunque, questi «uomini-dei» si servirono delle loro capacità per purificare le città: a volte, perciò, costoro sono stati definiti rappresentanti di una versione greca dello sciamanismo. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Verso la metà del V secolo, comunque, Empedocle dimostrò la vitalità di questi maghi, che erano capaci di comandare i venti e di far ritornare i morti dall'Ade e che si presentavano non come semplici mortali, ma come dei. Una caratteristica sorprendente di queste singolari figure – tra le quali vi erano non soltanto Epimenide ed Empedocle, ma anche vari missionari ispirati e più o meno leggendari come Abari, Aristea ed Ermotimo – era che le loro vite disciplinate, i loro esercizi spirituali nel controllo e nella concentrazione della respirazione e le loro tecniche di ascetismo e di reminiscenza delle vite passate li collocavano sotto il patrocinio non di Dioniso, ma di Apollo, di un Apollo Iperboreo, il dio dell'ispirazione estatica e delle purificazioni.

Nella *trance* collettiva del *thiasos* dionisiaco, la divinità scendeva per prendere possesso del gruppo dei suoi fedeli, dominandoli e facendoli danzare e saltare a suo piacimento. Coloro che venivano posseduti non lasciavano questo mondo, ma venivano resi diversi dalla potenza che dimorava in loro. Invece, nel caso degli uomini-dei, malgrado la loro varietà, era l'uomo che doveva prendere l'iniziativa, stabilire il tono e passare all'altra dimensione. Grazie ai poteri eccezionali che era riuscito ad acquisire, l'uomo-dio poteva lasciare il suo corpo abbandonato come in un sonno cataletico e viaggiare liberamente nell'altro mondo, per poi ritornare in questa dimensione ricordando tutto quanto aveva visto nell'aldilà.

Questo tipo di uomo, attraverso la vita che aveva scelto e le sue tecniche di estasi, dimostrava la presenza di un elemento soprannaturale in lui, un elemento estraneo alla vita terrena, un essere proveniente da un altro mondo, in esilio, un'anima (*psyche*) che non era più, come in Omero, un'ombra senza forza oppure un inconsistente riflesso, ma invece un *daimon*, ossia uno «spirito», una potenza imparentata con il divino e desiderosa di ritornare a lui.

Possedere il controllo e la padronanza di questa *psyche*, isolarla dal corpo, concentrarla in se stessa, purificarla, liberarla e ritornare per mezzo di essa a quel luogo celeste per il quale il cuore ancora si strugge: tale poteva essere stato l'oggetto e il fine dell'esperienza religiosa in questa tradizione di pensiero. Tuttavia, finché la *polis* rimase in vita, nessuna setta, nessuna pratica religiosa e neppure nessun gruppo organizzato espresse la necessità di lasciare il corpo e di fuggire dal mondo per raggiungere un'intima e personale unione con il divino. La figura di chi rinunciava a qualche cosa era sconosciuta per la religione greca tradizionale. Fu la filosofia che elaborò questo concetto, interpretando secondo categorie concettuali sue proprie i temi dell'ascetismo e della purificazione dell'anima e della sua immortalità.

Per l'oracolo di Delfi, infatti, la massima «conosci te stesso» stava a significare «riconosci che tu non sei un dio e non commettere il peccato di pretendere di diventarlo». Per Socrate e Platone, invece, che fecero proprio tale consiglio, questo doveva significare: conosci il dio che, dentro di te, sei tu stesso; cerca di diventare, per quanto ti è possibile, una immagine di dio.

[Vedi anche *DEA, CULTO DELLA (nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo)*].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali

U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975. Si tratta di un'opera adatta a un lettore non particolarmente esperto, che presenta i risultati di vari studi approfonditi sulla religione greca (quelli, per esempio, di Wilamowitz, Nilsson, Pettazzoni, Guthrie, Kern, Kerényi) e comprende una bibliografia ragionata e numerose illustrazioni.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983; nuova ed. aggiornata e ampliata in prep. a cura di Giampiera Arrigoni). Questa sintesi, corredata da una abbondante bibliografia, considera sia il periodo arcaico che quello classico e, in particolare, prende in esame la religione minoica e omerica, il rito, le principali divinità, i culti degli eroi, i culti delle divinità ctonie, il posto della religione nella città, i misteri e la «religione dei filosofi».

A.-J. Festugière, *La Grèce. La religion*, in M. Gorce e R. Mortier (curr.), *Histoire générale des religions*, II, Paris 1944, pp. 27-147. Presenta una descrizione generale dell'antica religione greca, distinta in quattro sezioni principali: le origini, gli dei olimpici, l'organizzazione del divino e l'emergere dell'individuo.

L. Gernet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932. Ristampato nel 1969 con l'aggiunta di una bibliografia complementare. Tratta delle complesse origini dei concetti religiosi nella Grecia antica, della nascita della religione della *polis* e della trasformazione del sentimento religioso e del declino delle divinità olimpiche durante il periodo ellenistico.

M.P. Nilsson, *Den grekiska religionens historia*, I-II, Stockholm 1921 (trad. ingl. *A History* of *Greek Religion*, 1925, Oxford 1949).

M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I-II, 1941-1957, München 1967-1974 (3ª ed. riv.). Il «manuale» di base per qualsiasi studio sulla religione dell'antica Grecia; un lavoro veramente completo, indispensabile, soprattutto per la sua documentazione particolarmente ricca.

Fr. Vian, *La religion grecque à l'epoque archaïque et classique*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, Paris 1970, pp. 489-577 (trad. it. *Le religioni del mondo classico*, Bari-Roma 1993, pp. 29-118). Uno studio generale sulla formazione della religione greca e sulle sue componenti fondamentali: la natura e i culti agrari, la religione della famiglia e della città, i culti federali e panellenici e i misteri e i culti estatici.

Dei ed eroi

A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958. Dal punto di vista di una storia generale delle religioni, questo testo analizza il ruolo degli eroi greci nel mito e nel culto ed esamina i loro rapporti con altre figure mitiche, per mettere in evidenza la morfologia specifica dell'eroe greco.

L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921, Oxford 1970. Un'indagine sull'origine degli eroi greci, che propone una teoria di compromesso tra la tesi di Erwin Rohde, che considerava gli eroi come spiriti dei defunti, e quella di Hermann Usener, che sosteneva la teoria di un'origine divina degli eroi.

W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950 (trad. it. *I greci e i loro dei*, Bologna 1987). Un'opera ancora utile sulla religione greca, concepita e scritta per i non specialisti.

K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zürich 1958 (trad. it. in *Gli dei e gli eroi della grecia*, Milano 1984). Tratta della vita, delle gesta e della morte degli eroi greci.

W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929 (trad. it. *Gli dei della Grecia*, Firenze 1955). Uno studio sulla natura e sull'essenza degli dei di Omero, che viene considerato come un grande riformatore religioso.

L. Séchan e P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966. Una raccolta scientifica completa di documenti sulle principali figure del pantheon greco, di cui gli autori analizzano le origini, le manifestazioni di culto e le rappresentazioni figurate.

Mito e rito

W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979 (trad. it. *Mito e rituale in Grecia*, Roma-Bari 1987). Un'analisi dei concetti di mito e di rito condotta da una prospettiva storica, che cerca di dimostrare l'esistenza di una tradizione continua, ma costantemente trasformata, che dai tempi primitivi, attraverso il Paleolitico, arriva fino alla civiltà greca e a quella orientale.

M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 (trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983). Attraverso lo studio dello *status* della «favola» nel XVIII secolo, il discorso dei mitologisti del XIX secolo e il ruolo del mito nella società greca antica, l'autore propone un'indagine epistemologica sulla mitologia, riconsiderata come oggetto di conoscenza e di cultura.

L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, Hildesheim 1966. La trattazione più completa sulle feste dell'Attica, indispensabile per la ricchezza dei testi citati; pone il materiale iconografico in relazione con le feste.

L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, 1896-1909, New Rochelle/N.Y. 1977. Una vera e propria «enciclopedia» dei culti greci, inestimabile per l'enorme quantità di materiali raccolti e analizzati sotto il nome di ciascuna divinità greca.

G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970 (trad. it. *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1993). Studiando il rapporto tra mito, rito e favola, i limiti della teoria strutturalista di Claude Lévi-Strauss, il carattere specifico dei miti greci e mesopotamici, l'autore esamina lo *status* dei miti quali espressioni del subconscio e quali simboli universali.

M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*, 1906, Stuttgart 1957. Lo studio meglio documentato sulle feste dell'antica Grecia, con l'eccezione delle feste attiche, classificate e analizzate sotto il nome di ciascuna divinità.

H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca/N.Y. 1977. Una descrizione delle feste degli antichi Ateniesi, analizzate secondo il calendario; accessibile anche ai non specialisti.

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958. Un'analisi acuta della nozione del divino; delle credenze relative agli dei, ai defunti e agli eroi; degli atti di culto (danze, pasti rituali, purificazioni, canti religiosi, preghiere, sacrifici, ecc.).

J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, I-II, 1965, Paris 1971 (3ª ed.) (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970).

J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, Torino 1974). Tenta di individuare il codice intellettuale proprio del mito greco e di definire la forma logica che il mito presenta (una logica di ambiguità, di equivocità e di polarità); esamina il rapporto tra la struttura intellettuale evocata dall'analisi strutturale e il contesto storico-sociale in cui il mito fu prodotto.

Divinazione e oracoli

A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, 1879-1882, Bruxelles 1963, New York 1975. Il testo fondamentale sulla divinazione antica, per quanto superato su numerosi punti.

H.W. Parke e D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford 1956. La sintesi più completa dedicata all'oracolo di Delfi, che utilizza tutte le fonti antiche alla luce delle scoperte archeologiche.

Sacrificio

W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella grecia antica*, Torino 1981). Continuando il lavoro di Karl Meuli, l'autore propone un'articolata teoria generale del sacrificio, secondo la quale il perno dell'intera cerimonia è costituito dall'assassinio rituale della vittima.

J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966. Un eccellente studio semantico del vocabolario del sacrificio e delle libazioni, sorretto da un meticoloso esame di testi letterari (da Omero a Senofonte) e di testi epigrafici.

M. Detienne e J.-P. Vernant (curr.), *La cuisine du sacrifice en*

pays grec, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982). Un'analisi antropologica del sacrificio greco, come atto rituale e civile situato al centro delle pratiche alimentari e del pensiero politico-religioso della città; conduce a dubitare della pertinenza di un modello ebraico-cristiano che pretende di essere unitario e universale. Con contributi di Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog e Jesper Svenbro.

K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in O. Gigon e K. Meuli (curr.), *Phyllobolia für P. von der Mühli*, Basel 1946, pp. 185-288. Una comparazione tra il «sacrificio olimpico» dei Greci e certi riti delle popolazioni di cacciatori e di pastori dell'Europa nordorientale e dell'Asia settentrionale; individua una struttura sacrificale che ha origine in questo mondo primitivo e che sopravvive nell'antica Grecia.

O. Reverdin (cur.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève 1981. Gli autori affrontano questioni di metodo, non in linea teorica e generale, ma attraverso lo studio di una scelta di riti sacrificali specifici e vari.

Misteri, Dionisismo e Orfismo

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, 1935, London 1952 (2ª ed. riv.). Uno studio su Orfeo e sulle credenze orfiche, in cui l'autore cerca di analizzare e di valutare l'influenza dell'Orfismo sulla vita e sul pensiero dei Greci.

H. Jeanmarie, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, I-II, Paris 1951, 1970 (trad. it. *Dioniso*, Torino 1972). Uno studio dedicato alle principali istituzioni e agli elementi caratteristici della religione dionisiaca, soprattutto nel periodo arcaico; analizza anche lo sviluppo del mito dionisiaco e della speculazione mistica nel contesto ellenistico e greco-romano.

K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörboren Lebens*, Darmstadt-München 1976 (trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1993). Considerando l'elemento dionisiaco come un capitolo della storia religiosa d'Europa, l'autore ripercorre l'itinerario della religione dionisiaca dal «periodo minoico all'Impero romano», con l'aiuto della ricerca linguistica, archeologica, filosofica e psicologica; presenta 146 illustrazioni e una ricca bibliografia.

I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941, New York 1973. Uno studio critico dei testi relativi all'Orfismo e alla leggenda di Orfeo, oltre che del mito di Dioniso.

G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961. Uno studio archeologico sul santuario e sui misteri di Eleusi, che ripercorre la storia del culto dalle prime abitazioni dell'Età del Bronzo fino all'epoca imperiale.

W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933 (trad. it. *Dioniso*, Genova 1990). Sottolinea il carattere arcaico e panellenico di questo «dio del paradosso» e il tema della sua «persecuzione», così come la tipologia delle sue molteplici epifanie.

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, 1965, Roma 1979. Un saggio sulle concezioni greche di salvezza e sull'Orfismo, sul Pitagorismo, sui culti relativi a Dioniso e a Eleusi, intesi come alternative al sistema politico-religioso della città.

JEAN-PIERRE VERNANT

HADAD. Vedi *ADAD.*

HADES. Vedi *ADE.*

HAOMA. Sia che con questo termine si voglia indicare una «entità degna di venerazione» (*yazata*), ovvero la personificazione di una divinità, sia che invece ci si riferisca piuttosto a una sostanza ingerita durante alcuni sacrifici rituali zoroastriani, l'*haoma* presenta un esatto corrispondente nel *soma* dell'India antica: entrambi questi termini derivano dalla forma ricostruita dell'indoiranico **sauma*, dalla radice del verbo *sav* («spremere, schiacciare»). [Vedi *SOMA*, vol. 9]. Non è sicuro in che cosa consistesse originariamente questa sostanza, se si trattasse cioè di una pianta oppure della sua linfa, oppure ancora di un fungo con proprietà allucinogene come l'*Amanita muscaria* (Wasson, 1968). Tuttavia è certo che l'esistenza di una sua forma indo-iranica testimonia chiaramente la presenza di un retroterra rituale comune all'Iran e all'India. Sappiamo anche che in entrambi questi Paesi la sostanza originariamente utilizzata era stata poi sostituita da un'altra; per secoli, infatti, i seguaci di Zarathustra hanno continuato a usare nei loro sacrifici rituali una specie di *Ephedra*. Questa pianta, in effetti, cresce in molte regioni dell'Asia centrale e in Iran e secerne un succo con proprietà allucinogene. L'*haoma*, perciò, avrebbe dovuto possedere qualità proprie sia di un allucinogeno sia di uno stimolante. I testi antichi a tale proposito riferiscono che la sostanza conferiva forza, vittoria, salute e saggezza e produceva uno stato estatico.

Il culto dell'*haoma*, che in seguito sarebbe diventato una parte essenziale dei riti zoroastriani, in origine era stato criticato da Zarathustra, il quale si riferì ad esso nelle *Gāthā* in termini negativi: l'*haoma* è l'«urina» di una droga intossicante (*Yasna* 48,10). Numerosi studiosi si sono opposti a una simile interpretazione e hanno dichiarato che né il sacrificio animale né l'*haoma* erano mai stati criticati dal profeta (R.Ch. Zaehner, M. Molé e Mary Boyce), tuttavia le loro argomentazioni non sono convincenti. Il complesso dei riti, dei miti e delle leggende che presentano un qualche legame con l'*haoma* appartiene a una tradizione indo-iranica precedente rispetto all'avvento della religione zoroastriana e si trova al centro di uno scenario dominato dal dio guerriero Indra, che, nello Zoroastrismo, era relegato al livello di demone. Perciò sembra molto verosimile che l'accettazione e l'uso di questa droga siano stati reintegrati nella religione in un'epoca successiva rispetto a quella in cui visse il profeta. Nei testi successivi dell'Avesta, Haoma, analogamente a quanto avvenne per altre entità che furono successivamente riammesse al culto, è indicato come uno *yazata*, cui è dedicato un inno, lo Hōm Yasht (*Yasna* 9-11). Tale inno veniva recitato durante una delle parti più importanti della complessa cerimonia dello Yasna. Alla fine della recita il sacerdote officiante beveva l'*haoma*, che era già stato preparato e che era stato consacrato ritualmente, in conformità alle regole meticolose della purificazione.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in Mary Boyce e I. Gershevitch (curr.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 62-80.

J. Brough, *Soma and Amanita muscaria*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 34 (1971), pp. 331-62.
I. Gershevitch, *An Iranianist's View of the Soma Controversy*, in Ph. Gignoux e A. Tafazzoli (curr.), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain 1974, pp. 45-75.
V. Henry, *Esquisse d'une liturgie indo-iranienne*, in W. Caland e V. Henry (curr.), *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme du sacrifice de Soma*, Paris 1907, II, pp. 469-90.
J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 (2ª ed.).
H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).
R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968.
R.G. Wasson, *Soma and the Fly-agaric*, Cambridge/Mass. 1972.

GHERARDO GNOLI

HARRISON, JANE E. Vedi vol. 5.

HATHOR. Antica raffigurazione egizia della dea madre, il cui principale centro di culto aveva sede a Dendera, nell'Alto Egitto. Rappresentata in parte o totalmente con sembianze bovine, la Grande Hathor doveva probabilmente riunire insieme diverse divinità femminili con attributi simili.

Nei *Testi delle Piramidi* risalenti all'Antico Regno (la copia più antica può essere infatti datata intorno al 2475 a.C.), Hathor, il cui nome significa «casa di Horus», era indicata come una personificazione dell'intera Enneade venerata a Eliopoli, cioè di quella famiglia di nove divinità che costituiva la genealogia principale del faraone, ossia di Horus. Questa famiglia divina ebbe inizio dal dio Atum e si estese per altre tre generazioni fino a Osiride e Iside, che furono i genitori di Horus. Nei confronti di Hathor, che venne perciò a personificare tutto questo gruppo di divinità, Horus ne era considerato il figlio e pure il figlio del suo sposo, Ra, il dio del sole, che apparteneva alla quinta generazione.

Hathor rivestì anche un ruolo di primaria importanza nel mondo immaginario legato ai faraoni, in particolare durante il Nuovo Regno, quando frequentemente fu presentata sotto le spoglie di una mucca che allatta il giovane faraone e spesso a lei venivano dedicati santuari o cappelle. Il grande tempio, eretto in suo onore a Dendera a cavallo tra il periodo tolemaico e quello romano, invece, si può considerare unico sotto diversi aspetti, in particolare perché era dotato di molti passaggi sotterranei e perché il tetto del suo chiosco era stato adornato dal cosiddetto soffitto zodiacale.

Un altro piccolo tempio costruito per il culto alla dea Hathor fu fondato da Tolemeo IV presso Deir al-Madīnah, una località in cui già in precedenza su molte tombe veniva rappresentata l'effigie della «signora dell'Occidente», costituita da una mucca proveniente dalle montagne di Tebe e conosciuta con il nome di Qurn. Per questo motivo fin dall'epoca del Nuovo Regno si collegò la sua figura alla necropoli di quella zona. Assai frequentemente, inoltre, ritorna l'epiteto di «Hathor del sicomoro», così come si ha notizia di un suo tempio addirittura nel Sinai. In diversi testi di carattere letterario, medico e magico si possono rintracciare molti riferimenti all'assistenza che le sette Hathor prestavano al momento della nascita di un neonato e anche ai destini che queste tessevano per lui. Hathor «la dorata» veniva ricordata anche dalla poesia d'amore per il suo duplice ruolo di divinità dell'amore e di protettrice degli innamorati.

Di solito si pone il sistro, che era un antico strumento musicale, in relazione al culto tributato a Hathor, ma anche suo figlio Ihy era una divinità legata alla musica. Si ha inoltre notizia dell'esistenza di sacerdotesse di Hathor in tutte le epoche della storia dell'Egitto, anche se nei periodi più tardi si rileva una certa tendenza a confondere la figura di Hathor con quella di Iside.

BIBLIOGRAFIA

S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, Berlin 1963 (Münchner ägyptologische Studien, 4).
Cl.J. Bleeker, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden 1973 (supplemento alla rivista «Numen»).

LEONARD H. LESKO

HEKATE. Vedi *ECATE*.

HERA. Dea greca del matrimonio e del parto, era la moglie del principale dio olimpico, Zeus. Secondo Esiodo, Hera, come gli altri figli di Kronos e di Rhea, fu ingoiata dal padre quando era ancora neonata e in seguito vomitata quando il figlio più giovane, Zeus, venne a liberare i suoi fratelli. Dopo una serie di relazioni con altre divinità, Zeus corteggiò sua sorella e poi la sposò. La versione lasciataci da Omero è meno colorita, ma anche in questo caso Hera e Zeus sono presentati come fratelli e Zeus (come conviene a un marito patriarcale) è indicato quale fratello maggiore. La maggior parte dei miti in cui compare la figura di Hera presenta quest'ultima come l'infelice, la gelosa e la

vendicativa sposa di Zeus. Hera perseguita attivamente le varie donne che Zeus seduce (in particolare Latona, Io, Callisto, Semele e Alcmena) e spesso anche la loro prole (specialmente Dioniso ed Eracle). A Hera sono attribuite due figlie piuttosto scialbe (Eilytheia, dea del parto, ed Ebe, dea della giovinezza) e due figli: Ares, il dio della guerra scioccamente aggressivo, ed Efesto, il divino artigiano zoppo (che alcune tradizioni presentano come un figlio generato per partenogenesi che Hera concepì in un momento d'ira dopo che Zeus aveva generato Atena).

Nella sua veste di dea del parto, si voleva che Hera assistesse soltanto al parto della prole legittima. La tradizione letteraria descrive con toni altrettanto intensi sia il suo coinvolgimento che la sua delusione per il matrimonio monogamico. Ma nonostante questo, le tradizioni legate al culto indicano che Hera, il cui nome originario doveva essere probabilmente Argo, è una divinità molto più antica di Zeus, e che la Hera venerata dalle donne aveva alcune caratteristiche piuttosto diverse da quelle che le vengono attribuite dalla letteratura.

Dal momento che il suo ruolo in tutte le diverse fasi della vita femminile era considerato importante, veniva celebrata come fanciulla, come moglie e come «la separata» (un termine con cui si indica la vita post-matrimoniale di una vedova oppure di una donna divorziata). In quanto moglie era conosciuta con il nome di Hera Teleia («Hera l'appagata»), la dea che trova appagamento, non sfortuna, nel matrimonio. (Le nozze facevano parte del culto di Hera, non di quello di Zeus). Se si considera il matrimonio da questa prospettiva, la vita di una donna ha come meta non l'istituzione di una relazione tra un amante dominatore e una vittima (seguendo in questo il modello proposto dalle antiche dee madri) e neppure persegue una forma di solitudine sufficiente a se stessa, ma piuttosto si propone quale obiettivo uno scontro e un incontro con un partner autenticamente uguale. Nella sua veste di fanciulla, Hera anticipa il matrimonio; dopo le nozze ella onora ancora il matrimonio come il suo autentico destino, anche quando è delusa dalla sua realizzazione.

BIBLIOGRAFIA

Importanti riferimenti a Hera si trovano nell'*Iliade* di Omero e nella *Teogonia* di Esiodo. Lo studio moderno più completo è K. Kerényi, *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gotten und der Frau*, Leiden 1972. Per una interpretazione in chiave psicologica di questa divinità, cfr. Christine Downing, *The Goddess. Mythological Images of the Feminine*, New York 1981.

CHRISTINE DOWNING

HERMES. Figlio di una passione furtiva di Zeus con la ninfa Maia, l'ingegnoso Hermes fu generato sul monte Cillene, in Arcadia. Fin dalla più tenera età dimostrò di essere un abile ladro, un predone notturno e un apportatore di sogni (*Inno omerico a Hermes* 13ss.).

Nato alla mattina del quarto giorno del mese, a mezzogiorno già suonava la lira (la sua prima invenzione) e alla sera rubò la mandria delle vacche sacre di Apollo. Una volta scoperti il suo furto e i suoi inganni, si piegò al volere di Zeus e accompagnò il fratello a Pilo, dove aveva nascosto il bottino. Giunto in quel luogo, imprigionò Apollo e la mandria rubata con i rami di un albero che, per suo comando, spuntarono miracolosamente dal terreno e diventarono forti legami. Divertito, produsse poi sulla sua lira motivi musicali di grande effetto. Apollo, affascinato dai canti di suo fratello e dimentico degli inganni che aveva da lui subito, propose allora un accordo: egli avrebbe tenuto la lira e Hermes le vacche. In un'altra occasione Hermes inventò la siringa, ma Apollo immediatamente volle possedere anche quello stridulo strumento. Attraverso un nuovo scambio, Hermes ottenne questa volta il caduceo, un magnifico e prezioso bastone con cui tenere lontana la sfortuna e portare a termine i propositi divini. In aggiunta, Apollo assicurò a Hermes un potere profetico, capace di annunciare le decisione del Fato.

Il furto di Hermes rivela la precocità del dio e, allo stesso tempo, giustifica anche il motivo per cui Apollo, che inizialmente faceva il pastore, modificò invece le proprie caratteristiche e diventò il dio della profezia e della musica. Alla luce di un tale esito, dunque, il furto di Hermes fu provvidenziale.

Grazie ai furti e agli inganni di Hermes spesso gli dei e gli eroi escono vittoriosi dalle loro battaglie. Aiutato da Hermes, Perseo uccide la Gorgone, Eracle vince Ade e Zeus, distruggendo i Titani, diventa il signore del mondo. Per questo motivo, probabilmente, Hermes divenne il messaggero ufficiale di Zeus. Con l'aiuto del caduceo, egli realizzava i decreti divini e fissava perciò la giustizia e l'armonia in tutto il regno di Zeus.

Il mondo di Hermes è un mondo di pace e di frivolo piacere. A lui non piacciono né le battaglie all'ultimo sangue e neppure gli onori che queste procurano. Per la sua indole di pastore, ama le alte montagne e i pascoli spaziosi. Dal suo respiro derivano la fertilità e la fecondità delle greggi. Hermes prepara le opportunità favorevoli per il commercio, per lo scambio e per il saccheggio. Dio della notte, Hermes guida e protegge i viandanti. È lui che silenziosamente fa scendere il sonno sugli occhi dei mortali. Signore delle strade, Hermes guida le anime nella terra dei morti. Solamente lui può svolgere questo compito, perché, similmente ad Ade, è dio dell'inganno e dell'oscurità.

Messaggero diurno e notturno, Hermes non conosce confini. Come la lira che egli ha inventato, i suoi passi portano agli uomini allegria, amore e il sonno lieve.

BIBLIOGRAFIA

N.O. Brown, *Hermes the Thief*, New York 1969 (2ª ed.).
S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Oslo 1909.
Laurence Kahn, *Hermès passe. Les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978.
K. Kerényi, *Hermes. Der Seelenführer. Das Mythologen von mannlichen Lebensursprung*, 1942, Zürich 1944 (trad. it. in *Miti e Misteri*, Torino 1950).
P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Rennes 1934.
W.H. Roscher, *Hermes der Windsgott*, Leipzig 1878.
J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, I-II, 1965, Paris 1971 (3ª ed.) (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970, 1978, pp. 147-200).

JEANNIE CARLIER e SÍLVIA MILANEZI

HERMES TRISMEGISTOS. Vedi *ERMETE TRISMEGISTO.*

HESTIA. Dea greca, patrona del focolare domestico e di quello comunitario, Hestia è analoga alla romana Vesta. Figlia maggiore di Kronos e di Rhea, Hestia fu la prima ad essere ingoiata dal padre al momento della sua nascita e fu l'ultima a uscire dal «seno» patriarcale quando Zeus liberò i propri fratelli. La sua condizione di prima e ultima ricorre frequentemente nelle tradizioni a lei relative. Infatti a lei toccano sia la prima che l'ultima libazione offerta a ogni festa, a prescindere da quale sia la divinità che si sta onorando. Inoltre, pur facendo parte fin dall'inizio delle dodici divinità olimpiche, secondo una tradizione a un certo punto Hestia cedette il proprio posto a Dioniso: si tratta naturalmente di una tradizione e non, propriamente parlando, di una storia. In realtà praticamente quasi non esistono narrazioni mitologiche su questa che è la meno antropomorfica tra le divinità più importanti della Grecia.

Il nome di Hestia riveste anche la funzione di sostantivo comune per indicare il focolare e il suo fuoco; anzi, essa era propriamente identificata con il fuoco posto al centro dell'Olimpo, al centro della *polis*, della casa familiare e dell'anima. Il luogo riservato al suo culto non si trovava in templi a lei specificamente consacrati, ma nel focolare domestico; durante l'epoca classica alcuni altari, originariamente a lei dedicati, subirono una nuova consacrazione, ma a Zeus Ephestios («Zeus del focolare»). Si riteneva che la sua tranquillità e la sua evidente passività dipendessero dal suo carattere e che non fossero imposte dall'esterno. Anche la sua condizione verginale era frutto di una scelta deliberata. Si immaginava che Hestia rifuggisse da qualsiasi avventura o imbroglio. Anche se non aveva figli suoi, tuttavia riversava su tutti il suo amore materno, in modo imparziale e senza discriminazioni, ma specialmente le stavano a cuore gli orfani senza madre. Mentre a Roma erano delle vergini, scelte prima del compimento del sesto anno di vita, a essere chiamate a servire al culto di Vesta, al contrario le assistenti della dea greca erano, in modo molto più specifico, donne piuttosto anziane che in passato erano state sposate. Hestia rappresentava perciò la stabilità e la continuità dell'esistenza della comunità e della famiglia. Quando si fondava una nuova colonia, si portava un ceppo dal focolare della città madre; quando invece si costruiva una nuova casa, si accendeva un ceppo portato dal focolare della famiglia della moglie.

Hestia si trovava spesso unita a Hermes: lei sempre uguale a se stessa, lui invece dall'aspetto mutevole; lei legata alla casa, lui sempre vagabondo; lei, in definitiva, degna di fiducia, lui imbroglione. Il fatto che Dioniso abbia potuto sostituirla sull'Olimpo, inoltre, lascia comprendere quale sia il significato della loro complementarietà: se infatti la vita nel regno di Dioniso raggiungeva il suo significato quando era condotta a una situazione limite, invece nel mondo di Hestia la vita trovava il suo significato al centro. La figura di Hestia, infatti, sta a indicare quanto i Greci fossero consapevoli del fatto che la sacralità si trova nelle cose più ordinarie e familiari, in quelle che troppo facilmente sono ignorate, e troppo in fretta svalutate.

BIBLIOGRAFIA

Le più importanti fonti classiche sono costituite dalla *Teogonia* di Esiodo e dagli inni omerici a Hestia e ad Afrodite. Per una presentazione molto ampia e ricca di informazioni, cfr. L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II, 1896, New Rochelle/N.Y. 1977. Per una interessante indagine psicologica, cfr. Barbara Kirksey, *Hestia. A Background of Psychological Focusing*, in J. Hillman (cur.), *Facing the Gods*, Irving/Tex. 1980.

CHRISTINE DOWNING

HORUS. Nell'antico Egitto c'erano in origine numerose divinità conosciute con il nome di Horus, ma la più nota e la più importante, fin dall'inizio dell'epoca storica, fu il figlio di Iside e Osiride che venne poi iden-

tificato con il faraone egizio. Secondo il mito, Osiride, che assunse la sovranità sulla terra poco dopo la sua creazione, fu ucciso da Seth, il suo fratello geloso. Iside, che era allo stesso tempo moglie e sorella di Osiride, raccolse allora i brandelli del corpo di suo marito, che era stato smembrato, e lo fece rivivere: in questo modo poté anche concepire un figlio, Horus, che vendicasse l'uccisione del padre. Horus combatté contro Seth, e, nonostante avesse perso un occhio durante la lotta, riuscì comunque a vendicare la morte del padre e a diventare il suo legittimo successore. Per questo motivo Osiride venne considerato il re dei morti ed Horus il sovrano dei vivi, e divenne usuale rinnovare tale combattimento ogni qual volta si assistesse a un cambiamento del sovrano terreno. Probabilmente questo mito della regalità divina innalzò la posizione del dio tanto quanto quella del faraone. Durante la IV dinastia, infatti, si poteva ancora considerare il faraone un dio vivente, una delle divinità più importanti, ma a partire almeno dalla V dinastia anche i faraoni cominciarono ad accettare la supremazia del culto di Ra, il dio del sole. Horus, già riconosciuto sovrano, era ora celebrato anche con il titolo di «figlio di Ra». Tale passaggio fu reso possibile attraverso il racconto mitologico, perché si trasformò l'intera e antichissima genealogia di Horus (ossia l'enneade venerata a Eliopoli) nella dea Hator, la «casa di Horus», e questa diventò perciò anche la sposa di Ra e la madre di Horus stesso.

Horus era in genere rappresentato con le sembianze di un falco, tanto che spesso lo si immaginava simile a un grande dio del cielo le cui ali spiegate riempivano il cielo stesso; il suo occhio sano era il sole e l'occhio leso la luna. Un'altra sua rappresentazione, che godette di particolare popolarità durante il Nuovo Regno, lo mostrava come un neonato che poppava dal seno di sua madre, Iside. I due principali centri di culto della venerazione di Horus si trovavano a Bekhdet, nel Basso Egitto, dove peraltro i resti sono piuttosto esigui, e a Idfu, nell'Alto Egitto, dove si può ancora ammirare un tempio assai grande e ben conservato risalente al periodo tolemaico. In quest'ultima località, inoltre, è conservata la documentazione relativa ai miti più antichi riguardanti Horus e al rituale che si svolgeva in quella sede.

BIBLIOGRAFIA

M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Al Qāirah 1949 (Institut Français d'Archeologie Orientale, Bibliothèque d'Étude, XX, parte 1).

J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool 1960.

LEONARD H. LESKO

HURRITI, RELIGIONE DEGLI. Fenomeno del Vicino Oriente antico databile principalmente al II millennio a.C., la religione degli Hurriti è conosciuta più dai documenti ittiti risalenti a quella stessa epoca e a quelle successive che non direttamente dalle stesse fonti hurrite. Gli Hurriti erano un popolo sicuramente di origine armena, che si mosse verso la Siria settentrionale e la Mesopotamia nordoccidentale almeno dal 2300 a.C. Le città di Nuzi, nella regione del Tigri orientale, e di Alalakh, nella Siria settentrionale, furono i centri più importanti della cultura hurrita fin dal periodo intorno al 1500 a.C.

Il termine *hurrita* indica con esattezza una etnia, mentre *Subartu* (che grosso modo corrisponde all'hurrita *Aranzakh*) è invece il vocabolo con cui i Sumeri e gli Accadi designavano la regione, a settentrione e a nord-est del Tigri, in cui abitavano gli Hurriti. Mitanni fu un regno hurrita risalente alla seconda metà del II millennio, stanziato tra la Siria settentrionale e l'Iraq, che fu dominato da una aristocrazia indoeuropea, mentre Urartu (da cui Ararat) fu un regno successivo che fiorì nell'Armenia meridionale intorno all'800 a.C. La lingua hurrita, scritta nei caratteri cuneiformi propri dei Sumeri e degli Accadici (e, in seguito, nel cuneiforme alfabeto ugaritico), rimane per gran parte non decifrata. Non è di origine semitica e nemmeno indoeuropea.

Alcuni importanti studiosi europei negano che gli Oriti dell'Antico Testamento siano gli Hurriti (in Gn 14 gli Oriti sono nemici di Abramo; in Dt 2 sono spossessati dagli Edomiti; in 1 Cr 1 sono gli antenati di Esaù), mentre la maggior parte degli studiosi americani è invece favorevole a questa identificazione. (Tentativi simili di identificare gli Iviti dell'Antico Testamento con gli Hurriti risultano meno convincenti). Pur ammettendo che vi sono alcuni anacronismi nel testo biblico, tuttavia gli studiosi americani si fondano su una cospicua documentazione che attesta che gli Hurriti si sono mossi verso le coste e probabilmente verso la Palestina almeno fin dall'epoca di Amarna (metà del I millennio a.C.). Dall'ultimo quarto del II millennio a.C. ci fu, per esempio, un'ampia e fiorente popolazione hurrita stanziata più a settentrione di Ugarit, sulla costa siriaca. Da notare sono anche i notevoli paralleli dei costumi giuridici e sociali tra i documenti di Nuzi, risalenti al XV secolo a.C., e le narrazioni patriarcali del *Genesi*.

Rimane difficile distinguere quali siano gli elementi religiosi e cultuali propri degli Hurriti da quelli dei loro vicini, poiché le fonti originarie degli Hurriti sono piuttosto ridotte. Gli Hurriti mutuarono moltissimi aspetti dalla religione mesopotamica oppure integrarono perfettamente nel loro pantheon alcune divinità degli Assiri e dei Babilonesi oppure ancora cercarono di identificare queste divinità con le divinità hurrite originarie. A

loro volta, alcuni degli dei hurriti e delle loro pratiche religiose furono adottati dagli Ittiti. Gli Ittiti inserirono nella loro religione anche elementi provenienti da un'epoca precedente alla loro civiltà, oppure da altri popoli anatolici, come i Luvii. Poiché gli studiosi sono in grado di conoscere qualche cosa degli Hurriti ricavando notizie soprattutto dai testi mitici e religiosi ittiti, la situazione si presenta veramente complessa: molti autori fanno riferimento semplicemente a una «religione anatolica» e non mettono in atto nessun tentativo per distinguere le sue parti e le sue correnti. Le principali fonti ittite sulla religione degli Hurriti sono gli archivi di Boğazköy (Hattushash), l'antica capitale ittita, e le incisioni rupestri del santuario di Yazilikaya, situato a circa due miglia a oriente di Boğazköy.

La cultura hurrita è degna di nota poiché risulta un veicolo di scambio di concetti e di pratiche religiose, specialmente da oriente verso occidente, ma anche perché sembra aver prodotto alcuni contributi originali. Tali idee per oltre tre millenni passarono dalle popolazioni mesopotamiche agli Hurriti, da questi agli Ittiti e ai Semiti stanziati nella regione nordoccidentale (Amorrei, Cananei e Fenici) e successivamente alla Grecia e a Roma. Alcuni studiosi hanno recentemente avanzato l'ipotesi che gli Hurriti in questo processo abbiamo svolto un ruolo molto più ampio di quanto sia emerso in precedenza. Dal momento che nella loro aristocrazia era presente qualche elemento indiano, è addirittura possibile che gli Hurriti abbiano trasmesso all'Occidente alcuni motivi religiosi di origine indoeuropea.

A capo del pantheon degli Hurriti si trovava il dio del tempo atmosferico Teshub, il «re del cielo», che successivamente divenne il Tesheba degli Urartei. La sua genealogia presenta diverse varianti, che dipendono tutte dal modo in cui venne assimilato il materiale babilonese. Nei testi ittiti che derivano dal ciclo mitologico hurrita di Kumarbi (il padre degli dei) e in alcuni altri documenti, si ritrova la seguente sequenza tipica di progenitori e di prole: Alalu, Anu (mesopotamico), Kumarbi e Teshub. L'antica iconografia anatolica, per indicare Teshub e le altre divinità del tempo atmosferico, usa il simbolo di un toro oppure di frecce lampeggianti. Il nome della località di *Tishbe*, che indica la casa di Elia a Gilead (1 Re 17,1), conserva probabilmente al suo interno il nome di Teshub, e questo vale forse addirittura per il nome della città greca di Thisbe, in Beozia.

La consorte di Teshub era Hebat, o Hepat, la regina del cielo. Sebbene essa non rivesta un ruolo particolarmente importante nei testi mitologici che ci sono rimasti, comunque il suo culto era molto diffuso e in epoca tarda finì confusa con altre dee del Vicino Oriente antico. Nell'iconografia ittita, Hebat viene chiaramente identificata con la dea del sole della città di Arinna, di cui però non conosciamo il nome. Hebat viene rappresentata nell'arte anatolica con un atteggiamento simile a quello di una matrona e frequentemente viene raffigurata in piedi sul dorso di un leone.

Il figlio di Teshub e di Hebat era Sharruma, che gli Ittiti mettevano in relazione con gli dei del tempo atmosferico di Nerik e di Zippalanda. A Yazilikaya il dio che viene rappresentato da un paio di gambe umane collocate immediatamente dietro Hebat è senza dubbio Sharruma. Shaushka (talvolta Shaushga), che nei miti ittiti di Kumarbi è indicata come sorella di Teshub, riveste un ruolo importante nei testi pervenutici e nelle raffigurazioni, in cui spesso è mostrata come una dea alata, ritta in piedi (come Hebat) sul dorso di un leone. La natura di Shaushka è veramente sfuggente. Gli Ittiti la identificavano con la mesopotamica Inanna-Ishtar, lei stessa una dea dalle origini e dalle caratteristiche straordinariamente complesse. Accanto a Shaushka compaiono talora due dame di compagnia, Ninatta e Kulitta.

Altre divinità degli Hurriti erano Sheri («giorno») e Hurri, o Khurri («notte»), i quali spingevano il carro di Teshub ed erano raffigurati con le sembianze di tori; il dio della luna Kushukh (che corrisponde al protohattico Kashku) e la sua consorte, la mesopotamica Ningal; un dio del sole, Shimigi (l'urarteo Shiwini); Shuwaliyatti e la sua consorte, Nabarbi; e il consigliere di Teshub, Tasmisu. Il successivo pantheon degli Urartei comprendeva Tesheba, Shiwini e il dio nazionale, Haldi (Khaldi). Un'iscrizione attribuita a Sargon II nomina la dea Bagbarti come consorte di Haldi.

Le narrazioni mitiche degli Hurriti sono conosciute quasi esclusivamente attraverso le versioni ittite, in cui il materiale è considerevolmente mescolato ad altri elementi anatolici. Il ciclo mitologico più significativo è quello del dio Kumarbi. I due testi principali, entrambi trasmessi in lingua ittita, sono la *Regalità celeste*, in cui si raccontano le lotte tra le divinità per assicurarsi la sovranità, secondo uno schema che si ritrova nella *Teogonia* di Esiodo, e il *Canto di Ullikummi*, un poema epico conservato soltanto in frammenti.

Nella *Regalità celeste* Alalu è per nove anni il re del cielo e Anu (il dio sumerico del cielo), il «primo tra gli dei», lo venera prostrato ai suoi piedi. Anu combatte contro Alalu e infine lo sconfigge, così che regna a sua volta per nove anni: ora è Kumarbi che lo deve venerare. Anu e Kumarbi ingaggiano un combattimento e Anu si invola in alto verso il cielo. Kumarbi lo afferra, lo tira giù e gli taglia i genitali ridendo con gioia. Ma Anu lo avverte: «Non ridere, poiché ti ho lasciato un fardello pesante: ti ho fecondato con il dio della tempesta [Teshub], il fiume Aranzakh [il Tigri] e Tasmisu [che in seguito sarà un servo di Teshub]». Ciò che av-

viene in seguito non è chiaro, ma evidentemente Teshub toglie a sua volta la sovranità a Kumarbi.

Nel *Canto di Ullikummi*, invece, Kumarbi trama contro suo figlio, Teshub. Kumarbi si congiunge con una donna in forma di pietra (o forse essa stessa è una montagna) e costei gli genera un altro figlio, Ullikummi, un gigante di diorite. Diverse divinità, che hanno la funzione di aiutanti, pongono Ullikummi sulle spalle di Ubelluri, una sorta di Atlante che è ritto in mezzo al mare, e così il giovane Ullikummi cresce rapidamente. Il dio del sole nota la possente figura di Ullikummi che sorge dal mare e avverte Teshub, che piange amaramente. Teshub ricorre al dio Ea, che alla fine afferra la lama che nel tempo delle origini aveva separato la terra dal cielo e taglia Ullikummi all'altezza delle anche. Presumibilmente – a questo punto la storia si interrompe – Kumarbi e il suo debole figlio dalle fattezze di un mostro sono infine sconfitti e il regno di Teshub è assicurato.

Altri miti hurriti, in cui compaiono alcuni motivi religiosi, sono il racconto folclorico di Appu di Lulluwa e di sua moglie, gente ricca che va a letto completamente vestita e si meraviglia di non poter concepire! Gli dei danno loro le istruzioni del caso e la coppia finalmente genera due figli, Bene e Male. Il mito di Heldammu, invece, è una storia in cui si parla di un demone in forma di serpente, il cui vorace appetito lo porta a divorare intere città. Naturalmente Heldammu si innamora di Ishtar, che infine gli suggerisce di desistere da un tale pranzo. Il mito di Kesi (o Keshi), infine, è la storia, conservata in modo estremamente frammentario, di un coraggioso cacciatore.

Le notizie relative alle pratiche cultuali e al culto reale degli Hurriti sono decisamente esigue. Da alcuni testi ittiti che fondono insieme materiale di diversa origine e che provengono soprattutto da Boğazköy, ricaviamo alcune testimonianze su pratiche di magia simpatica, su sacrifici di uccelli (attestati anche in alcuni testi di Ugarit), e su diverse forme di divinazione. Analogamente a quanto si è notato per il pantheon, anche per il culto hurrita notevole è l'influenza babilonese; il culto hurrita, a sua volta, finisce per essere, almeno in parte, assimilato dagli Ittiti.

BIBLIOGRAFIA

La più ampia trattazione del materiale hurrita si trova in H.W. Haussig (cur.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965, un libro, peraltro, di difficile utilizzazione. Datato, ma ancora utile è O.R. Gurney, *The Hittites*, 2ª ed. Harmondsworth 1954 (trad. it. *Gli Ittiti*, Firenze 1962). M.C. Astour, *Hellenosemitica*, Leiden 1967, documenta l'influenza della religione anatolica sulla cultura dei Greci e su quella dei Romani. I testi hurriti di Ugarit, specialmente quelli riportati in edizione bilingue, sono presentati da J. Nougayrol et al., *Ugaritica V*, Paris 1968. Per gli Hurriti e per le narrazioni patriarcali del *Genesi*, cfr. E.A. Speiser (cur.), *Genesis*, Garden City/N.Y. 1964 (Anchor Bible, 1). Per una efficace anche se rapida descrizione degli Hurriti, cfr. J.L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965. Le versioni ittite dei miti hurriti sono state pubblicate in maniera disorganica; le principali sono comunque presenti in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.).

WILLIAM J. FULCO, S.J.

I

IBERI, RELIGIONE DEGLI. La religione degli Iberi è il prodotto di un lungo periodo di sviluppo basato sulle tradizioni religiose dei Tartessi (che abitarono la Spagna meridionale dal IX al VI secolo a.C.) e dei Turdetani (una derivazione posteriore dei Tartessi), tradizioni a loro volta dipendenti in parte da imprestiti dalle culture delle antiche terre mediterranee e del Vicino Oriente. Per comprendere la religione degli Iberi, pertanto, occorre iniziare l'esposizione dalla religione dei Tartessi e dei Turdetani.

La religione dei Tartessi. L'unico mito iberico di cui si abbia notizia risale all'epoca dei Tartessi e ci è stato tramandato grazie allo storico romano del III secolo Giustino, che riassume le *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo (44,4,1). Questo mito riguarda l'eroe culturale Habis, che dettò le prime leggi. Egli suddivise il suo popolo in sette città; insegnò come coltivare la terra e come accrescere le scorte di cibo; proibì ai nobili di lavorare. Analogamente a quanto avviene agli eroi culturali nel mondo greco e in quello romano, come Romolo, Teseo e Trittolemo, Habis era un re. Altri miti dell'epoca dei Tartessi sono invece di origine orientale e furono introdotti dai Fenici. Tra questi si annoverano il mito di Gilgamesh, raffigurato sopra una cintura da La Aliseda (Cáceres), un'opera proveniente dalla Fenicia occidentale e risalente al 600 a.C., e sopra un rilievo in pietra proveniente da Pozo Moro (Albacete), databile al V secolo a.C.

Oltre ai miti, i Fenici introdussero anche le loro divinità e i Tartessi le accettarono. Tra queste va ricordata la dea Astarte, le cui immagini di culto sono state trovate a El Carambolo (Siviglia), Castulo (Jaén), Galera (Granada), Berrueco (Salamanca) e a Pozo Moro. In tutti queste località quello che si è trovato è una imitazione delle immagini della dea diffuse nel Mediterraneo orientale. I Fenici portarono con sé anche il culto di Reshef, del quale sono state trovate varie immagini a Huelva, Medina de las Torres (Badajoz), Carmona (Siviglia) e Cadice. È verosimile che i Fenici abbiano diffuso anche il culto di Adone tra i Tartessi, poiché nelle feste Adonie si trovano tracce di grande arcaismo. Queste erano celebrate a Hispalia (Siviglia) all'inizio della Tetrarchia, il periodo (286-266 a.C.) che segna il regno degli imperatori Diocleziano, Massimiano, Costanzo Cloro e Galerio. Anche il culto di Bes era conosciuto nella regione meridionale della penisola Iberica, secondo quanto risulta evidenziato dalle sue immagini sopra un frammento di collana proveniente da El Cortijo de Evosa. I Tartessi, peraltro, accettarono anche l'introduzione di vari amuleti di origine fenicia, che compaiono sopra alcuni frammenti di collana di La Aliseda e su offerte votive iberiche in bronzo e in pietra.

I Tartessi, e in seguito anche gli Iberi, quando dovevano costruire un santuario normalmente imitavano il modello semitico; tuttavia quello costruito sul pendio della collina di El Carambolo e dedicato ad Astarte riproduce il modello proprio della Grecia arcaica. In questo tempio si sacrificavano armenti e si facevano offerte in vasi d'argilla che probabilmente contenevano qualche liquido. A Castulo, dalla fine del VII secolo a.C. e fino al VI secolo, si edificavano i santuari seguendo il tipo semitico proprio di Cipro e di Israele. Le offerte erano costituite da vasi d'argilla, che venivano spaccati sul luogo, deposti in fosse e ricoperti di sabbia. Anche questi vasi probabilmente contenevano qualche liquido. Santuari simili, risalenti al VII secolo a.C., sono stati tro-

vati a Carmona e, nel periodo tra il IV e il III secolo a.C., nella regione meridionale del Portogallo. Nel santuario di Castulo, per esempio, sull'altare è presente un toro in terracotta, come già avviene nei santuari di Cipro; il toro era probabilmente un oggetto di culto. In una cucina attrezzata per preparare i cibi che erano mangiati nel santuario si sono conservati i due mosaici più antichi della penisola iberica.

Altri santuari, la cui comparsa deve essere fatta risalire al periodo dei Tartessi, ma la cui attività durò fino a tutto il periodo dei Turdetani e a quello iberico, sono stati dissotterrati a Despeñaperros, nella Sierra Morena (Jaén). Questi santuari, noti con i nomi di Collado de los Jardines e Castellar de Santisteban, erano situati vicino a caverne e a sorgenti, in un terreno assai accidentato. Essi hanno fornito circa 6.000 piccole offerte votive di bronzo. Le più antiche di queste seguono i modelli fenici, mentre le altre imitano i modelli greci e indigeni. I santuari contenevano anche figure di animali e parti del corpo umano. Ma gli atteggiamenti raffigurati su queste offerte (nella maggior parte dei casi si tratta di una persona che porta le offerte e di un'altra che prega) sono tipiche dell'Oriente. Sembra che gli oggetti dell'offerta siano libazioni, sacrifici di animali e danze sacre. L'offerta più comune, comunque, era quella votiva. Probabilmente non esisteva un vero e proprio clero organizzato, ma piuttosto soltanto pochi uomini, cui toccava la sacra incombenza di collocare le offerte nelle fosse.

Questi santuari, che furono costruiti per la prima volta nel VII secolo a.C., sono i prototipi di altri santuari trovati nella regione iberica, come quello di Nuestra Señora de la Luz (Murcia). Essi erano probabilmente tutti consacrati a esseri numinosi che vegliavano sulla vita e sulla fecondità, nei loro diversi aspetti, e probabilmente non svolgevano nessuna ulteriore funzione religiosa. Il devoto richiedeva favori tangibili.

I Fenici introdussero tra i Tartessi anche i riti funebri propri dell'Oriente. Le più famose necropoli di questo periodo (VII-VI secolo a.C.) sono quelle di La Joya (Huelva), Setefilla (Siviglia), Medellín (Cáceres), Castulo e la tomba di La Aliseda. Tutte queste costruzioni furono edificate da popoli indigeni che avevano profondamente subito l'influenza semitica e che seguivano i rituali fenici. In questo modo si può spiegare perché a La Joya, sui piatti metallici utilizzati per libazioni oppure per l'incenso bruciato, compaiano raffigurazioni della testa di Astarte, e perché le tombe contengano piatti per il banchetto funebre e carri, proprio come a Cipro. A Setefilla e a Castulo abitavano probabilmente popolazioni nomadi simili a quelle stanziate nella regione settentrionale della Siria.

Anche il rito funerario, che consisteva fondamentalmente nella pratica di incenerire i cadaveri, era identico nelle necropoli di Setefilla, di Carmona e di Medellín. Vicino alla tomba si facevano delle offerte associate al fuoco, probabilmente di natura rituale. Le ossa dei cadaveri venivano ridotte in polvere, collocate in urne e coperte con un piatto. Poi la tomba era riempita di ceneri oppure di braci. Cimbali manuali, dipinti anche su alcune stele, tra cui la Stele di Ategua (Cordova), e rinvenuti anche a Medellín, attestano la presenza di danze funebri. Una tomba a La Aliseda, che apparteneva probabilmente a una donna della nobiltà, conteneva gioielli fenici di ogni tipo.

La religione dei Tudertani. La cultura tudertana – contemporanea a quella degli Iberi – fiorì nella regione meridionale della penisola iberica a partire dal tardo VI secolo a.C. e fino all'arrivo dei Romani, alla fine del III secolo a.C. I Tudertani continuarono il culto di origine fenicia nei confronti di divinità come Astarte (raffigurata sopra gioielli provenienti da Santiago de la Espada, Jaén) e come la Signora di Baza (Granada). Sono state rinvenute anche testimonianze di una dea madre, probabilmente corrispondente a Tanit. Questa divinità compare nella Valle di Abdalajis (Málaga) e per quattro volte nel santuario di Castellar de Santisteban (Jaén). Il culto della dea Atena era diffuso in diverse regioni che corrispondono alle attuali province di Cordova e di Jaén. Artemide, invece, associata al cervo maschio, era venerata a Obulco (Jaén). Livio, quando racconta i fatti relativi alla seconda guerra punica che si svolsero ad Astapa (Siviglia), ricorda le divinità del cielo e degli Inferi (28,22).

Le monete romane provenienti dalla regione meridionale della penisola iberica e risalenti all'epoca ellenistica dimostrano quanto i Romani conoscessero bene i culti presenti nel territorio precedentemente al loro arrivo. Tali culti, peraltro, erano stati introdotti ancora più anticamente, in modo tale che si creò una mistura tra le tradizioni indigene e quelle greche e puniche. Secondo Diodoro Siculo (*Bibliotheca Historica* 4,12,2), si pensava che le vacche fossero sacre perché si credeva che discendessero dalle vacche che Eracle aveva donato a un sovrano iberico. Ma sembra che anche i tori, secondo quanto testimoniato da un'immagine proveniente da Obulco (IV secolo a.C.), siano stati oggetti di culto. Probabilmente, invece, appartiene a un'epoca successiva la venerazione di animali fantastici come la sfinge e il grifone.

I santuari dell'epoca dei Tartessi continuarono a essere usati dai Tudertani e furono attivi fino all'epoca di Costantino. Si riteneva anche che numerosi luoghi fossero sacri a Baal Hammon: Palos (Avieno, *De ora maritima* 452); Segres (*Ibid.* 215s.); e San Vincente (Strabone, *Geografia* 138), un'isola (Avieno, *De ora maritima*

164s.) in cui si trovava un'area riservata dove si facevano libazioni di acqua e dove si celebrava un rito che includeva anche la manipolazione di pietre sacre.

I riti funerari dei Tudertani si mantennero identici a quelli del periodo dei Tartessi, ma furono introdotte alcune novità, tra le quali la collocazione di immagini di leoni oppure di tori per proteggere le tombe, in particolare a partire dal IV secolo a.C. Alcune personalità importanti sepolte in un *heroon*, come a Pozo Moro, Obulco e Carmona, furono immortalizzate come eroi e forse come divinità. A Obulco si trovano alcuni dipinti, opera di artisti focesi della seconda metà del V secolo a.C., raffiguranti scene di battaglia in cui alcuni guerrieri portano simboli araldici nel piatto centrale. Sia le tombe di Carmona sia quelle di Obulco raffigurano riti funebri, battaglie, offerte di libazioni e musicanti. Le prime risalgono all'inizio del III secolo a.C. Un sarcofago proveniente da El Cortijo de Maquíz (Jaén) indica chiaramente che la figura del lupo era in genere messa in relazione con i funerali. Una sottocoppa ritrovata a Cordova e decorata con scene funebri tratte dal mondo greco testimonia che i popoli indigeni, all'inizio dell'epoca ellenistica, assimilarono il simbolismo funerario dei Greci.

La religione degli Iberi. La religione degli Iberi comprendeva numerosi miti e altrettante divinità, molti dei quali riflettono un'influenza straniera. Un vaso iberico proveniente da Los Villares de Caudete de las Fuentes (Valencia, II secolo a.C.), per esempio, indica che gli Iberi conoscevano un mito relativo alla battaglia dei Giganti che potrebbe essere di origine greca. Anche il simbolismo fenicio che era stato adottato dai Tartessi e dai Tudertani era usato anche dagli Iberi. Più importanti, comunque, erano le figure delle dee madri, che sono documentate tra gli Iberi (a Serreta de Alcoy, Valencia, e ad Albufereta, Alicante). L'immagine di Serreta è di particolare importanza perché prova che il culto della dea comprendeva danze religiose accompagnate dalla musica. Le nobili donne assise sul trono di Llano de la Consolación e di Cabecico del Tesoro (Murcia) sembrano immagini della Madre Terra.

Il busto della Signora di Elche (Alicante), un capolavoro dell'arte iberica risalente al V o al IV secolo a.C., è probabilmente un'immagine di culto della dea cartaginese Tanit, venerata dagli Iberi insieme a tutto il suo simbolismo originario di Cipro e, più in generale, del Mediterraneo orientale. Nella ceramica elchita di epoca ellenistica viene raffigurata anche tra cavalli. Una moneta proveniente da Elche, risalente al tempo di Cesare, indica che Tanit era la dea principale della città. Molto probabilmente era assimilata ad Artemide Efesia, il cui culto fu introdotto tra gli Iberi dai Focesi (Strabone, 179) e veniva celebrato con lo stesso rito adottato nella metropoli. Una pittura sopra un vaso elchita indica che nella celebrazione del suo culto si svolgevano anche danze religiose. Sfortunatamente, però, la nostra conoscenza è limitata dal fatto che nel tardo V secolo, e di nuovo nel IV e III secolo a.C., le coste mediterranee della Spagna, così come in genere tutte le coste europee che si affacciano sul Mediterraneo, furono testimoni di una distruzione massiccia di immagini di culto e di offerte votive, i cui motivi sono ancora sconosciuti.

A Sagunto si trovava un tempio dedicato ad Artemide, dal quale si è conservato un ampio abito di lino. A Ullastret (Gerona) sono state rinvenute, invece, le fondamenta di un altro tempio. Altri santuari situati lungo le coste spagnole del Mediterraneo, simili a quelli dell'epoca dei Tartessi, si trovano a El Cigarralejo (Murcia, IV secolo a.C.), dove forse si offrivano cavalli ad Astarte, la Signora dei Cavalli, e a Cerro de los Santos (Albacete), dove invece sono state trovate alcune offerte votive in pietra, risalenti a quella stessa epoca e raffiguranti nobildonne che recano vasi votivi. Anche nel santuario di Alcoy (Valencia), del periodo ellenistico, sono state rinvenute alcune offerte votive in terracotta.

Nella regione spagnola che si stende lungo il Mediterraneo sopravvissero fino all'epoca romana alcuni santuari in grotte, nei quali sono state rinvenute piccole offerte rituali di sacrifici animali collocate in vasi e forse anche tracce di pasti rituali. Una terracotta proveniente da La Albufereta (Alicante) mostra la rappresentazione di uno di tali santuari in grotte, costruito con tre tronchi, che probabilmente stavano a rappresentare l'*asherot* biblico.

Gli Iberi ritenevano che il toro fosse sacro. È verosimile che le immagini di toro di Rojales (Alicante) provenissero da un santuario in cui si praticava il culto dei tori. Da un tempio dedicato a questo animale vengono le famose teste bovine di Costig (isole Baleari), del periodo ellenistico. Nell'acropoli di Azaila (Teruel), un *heroion* (I secolo a.C.) raffigurava un toro con segni astrali, collocato vicino a un altare, probabilmente come oggetto di culto. Nelle isole Baleari il toro era associato ai riti funerari e le sue immagini sono state trovate in molte tombe.

La religione degli Indoeuropei nella penisola iberica. La nostra conoscenza sulla religione dei popoli indoeuropei che abitavano la penisola iberica è approssimativa, anche perché sono pochi gli autori greci o latini che ne abbiano fatto parola. Non si parla di sacerdoti. Soltanto Strabone (154) ricorda i profeti dei Lusitani, che erano assai simili nella forma ai profeti gallesi. Sembra che si servissero dei prigionieri di guerra per un certo tipo di divinazione. Il prigioniero veniva coperto con un sacco e il suo stomaco veniva forato con una spada: la divinazione si fondava sull'osservazione della

posizione in cui sarebbe caduto. Strabone (155) accenna anche ai popoli che vivevano a settentrione, dicendo che veneravano un dio guerriero identificato con Ares e gli sacrificavano capri, cavalli e prigionieri. Tale divinità si trova spesso citata anche nelle iscrizioni provenienti dalle regioni nordorientali. Sembra che a lui fosse dedicato il santuario di Cancho Roano (Badajoz): probabilmente si trattava di un altare del sangue, come quelli della Grecia e dell'Europa centrale.

La luna era una delle divinità principali dei Celtiberi e dei loro vicini (Strabone, 164). Nelle notti di luna piena, di fronte alle porte delle case, si celebravano danze religiose per questa divinità. Tali danze sono sopravvissute fino ai nostri giorni. Anche i Lusitani veneravano una divinità femminile, collegata alla greca Artemide e associata al cervo maschio. L'episodio della cerva di Sertorio conserva un'allusione a questa dea (Aulo Gellio, 5,22; Plutarco, *Vita di Sertorio* 11).

Tra i Vetoni stanziati nella parte occidentale della penisola e tra i Celtiberi che si trovavano, invece, al centro – entrambi popoli allevatori – grande importanza nella religione era assegnata al toro e al maiale. La religione era legata ai culti astrali, come evidenziato dalla ceramica di Numanzia (Soria). Sculture di tori e di maiali, trovate tra questi popoli, erano probabilmente collegate a un tale culto. Queste sculture di natura sepolcrale continuarono a essere prodotte fino al periodo tardoromano. I bronzi di epoca preromana raffiguranti tori, come il Carro di Guimarães (Portogallo), erano probabilmente collegati al sacrificio dei capri. Un pugnale votivo nell'Instituto de Valencia de Don Juan, a Madrid, con *suovetaurilia* su una pelle di toro, e un pugnale del Castello de Moreira (Galizia) sono simili ad altri provenienti dall'altopiano centrale. Tutti sono di epoca preromana. Questi popoli probabilmente non veneravano nessun dio con le sembianze del toro. I bovini possedevano qualità magiche e il loro culto era legato alla fecondità. L'origine delle corride, dunque, potrebbero risalire proprio a riti in qualche modo collegati con la sacralità del toro, i quali riti, in seguito, sarebbero stati secolarizzati e trasformati in giochi.

Sono state trovate pochissime raffigurazioni di divinità. Strabone (164) dichiara che i Galiziani erano atei, ma tale affermazione va interpretata nel senso che non avevano immagini delle loro divinità oppure che i nomi delle loro divinità erano considerati tabu. Sulla ceramica di Numanzia si trova un'immagine di Cernunnos, il grande dio gallese. Una scultura da Candelario (Salamanca) e due rilievi da Riotinto (Huelva) raffigurano un dio celtico cornuto. Si sono conservate anche quattro immagini bronzee del dio gallese Sucellus. Una fu trovata a Puebla de Alcocer (Badajoz), un'altra a Villaricos (Almería), e due sono di origine ignota.

A Louristán (Pontevedra) è stato trovato il rilievo di un dio con corna di bue sul capo. Nei Pirenei, invece, è stata rinvenuta un'immagine di un dio indigeno, analogo a Marte, con corna di bue sull'elmo e un toro sulla corazza.

Si ha notizia di ventiquattro dee, i cui nomi cominciano tutti col radicale *band-*. Il loro culto si estendeva tra i fiumi Guadiana e Miño. Erano collegate a Tutela ed erano raffigurate con gli attributi di Tyche, la dea della fortuna, come si può vedere su una sottocoppa da Cosmado, in Lusitania. In un monumento di Braga (Portogallo), inoltre, si è trovata la rappresentazione di un dio indigeno dell'acqua che ha l'aspetto del corrispondente dio greco-romano.

La maggior parte dei nomi delle divinità indigene, il cui totale si aggira intorno a trecentotrenta, compare una volta soltanto. Questi antichi nomi indoeuropei si trovano negli scritti latini e si riferiscono alle rispettive localizzazioni geografiche e al nome di una tribù oppure di un popolo. Un dio che sembra essere stato ampiamente venerato era Endovellico: ci sono, infatti, circa ottanta iscrizioni che si riferiscono a lui. Il suo santuario era a San Miguel de Mota (Portogallo) e possediamo numerose sue teste scolpite, basate su modelli greci. Era un dio della medicina e curava attraverso il sonno; ma allo stesso tempo aveva una natura diabolica. Sui suoi altari compaiono come simboli verri ed *erotes*.

Un'altra divinità diabolica era la dea Ataecina, collegata a Proserpina, venerata nella regione compresa tra i fiumi Tago e Guadiana. Un altro dio, pure venerato dalle popolazioni indigene, era Lug (Lugh), il cui nome ritorna spesso anche in Irlanda e nel Galles. Di lui parlano tre iscrizioni della provincia di Lugo; una da Osma (Soria); e due dall'iscrizione rupestre di Peñalba de Villastar (Teruel), dove viene messo in relazione con il corvo. La dea gallese Epona era invece venerata sull'altopiano centrale: il suo nome compare in tre iscrizioni. Tra i fiumi Tago e Duero godevano di particolare venerazione le ninfe acquatiche, il cui culto era collegato alla salute.

Nella parte settentrionale della Lusitania e in Galizia era molto diffuso il culto dei *lari*. Si sono conservati diciassette doni loro offerti in forma solenne, sui quali sono riportati alcuni nomi che variano, ma sostanzialmente riprendono forme come *Lares Anedici*, *Cecaeigi*, *Cerenaeici*, *Cusicilenses* e così via. Le iscrizioni, principalmente nel cuore della penisola iberica, ricordano anche le *matres*, ossia le *matronae* («madri»); in queste località troviamo numerosi nomi diversi: *Matres Aufaniae* (Siviglia), *Brigaecae* (Burgos), *Galaicae* (Burgos), *Monitucinae* (Burgos) e così via. Anche la dea Nabia, cui ci si rivolgeva con vari epiteti geografici ricavati dai nomi di popoli oppure di tribù, era particolarmente venerata. Il

suo culto andava dal Tago al Cantabrico. Un dio equiparato a Marte, di natura astrale, era venerato sia in Lusitania (Conimbria e Trujillo) sia tra gli Accitani (Granada). Viene citato dallo scrittore latino Macrobio (*Saturnalia* 1,19,5). Il grande dio indoeuropeo dei cieli, identificato con il romano Giove, era venerato dai popoli del nord con vari nomi: *Anderón* (Galizia), *Assaecus* (Lisbona), *Candamus* (Asturie-León) e così via. Era il dio della montagna e delle tempeste. La presenza di un tale sincretismo tra le divinità indigene e quelle romane è ben documentato a partire dal II secolo. Queste divinità trovavano in genere i loro devoti tra i popoli indigeni, ma anche i Romani e i popoli indigeni ormai romanizzati li veneravano. Il pantheon iberico assomiglia molto a quello dei Galli, così come viene descritto da Cesare (*De Bello Gallico* 6,17) e da Lucano (*Pharsalia* 1,444ss.). Probabilmente la stessa divinità poteva ricevere nomi diversi. Quasi tutti i nomi indigeni compaiono soltanto in zone poco romanizzate.

Nella religione iberica si possono notare tre distinti livelli: al primo livello, la sacralizzazione dello spazio tribale è collegato alla personificazione di gruppi di parentela; al secondo livello, la divinità originaria viene confondendosi con diverse entità numinose associate alla sfera trifunzionale indoeuropea; al terzo livello, infine, la credenza negli dei diventa tangibile grazie alla presenza romana nella religione.

I sacrifici. Si è già accennato alla presenza di sacrifici umani tra i popoli delle regioni settentrionali e tra i Lusitani. I Lusitani sacrificavano uomini e cavalli (Livio, *Periochae* 49) per siglare i trattati di pace. Due iscrizioni parlano di sacrifici compiuti a diverse divinità indigene. Una, che proviene da Cabezo das Fraguas (Portogallo) e menziona un *suovetaurilia*, recita: «Una pecora per Trebauna e un toro padre per Reve». La seconda, invece, proviene da Marecos (Portogallo) e si esprime in questi termini: «All'eccellente vergine e alla ninfa del *danigos* [popolo] Nabia Corona, una mucca e un bovino. A Nabia, un agnello. A Giove, un agnello e un vitello. A Urgos, un agnello; a Lida, un animale».

Si conosce la presenza di numerosi santuari. I due più ricchi sono quelli di Panoias (Portogallo) e di Ulaca (Ávila). Scavati nelle pietre di questi santuari si trovano diversi ricettacoli che dovevano accogliere il sangue e la carne delle vittime.

La credenza nell'aldilà. Sulle pietre tombali venivano scolpiti segni astrali, come il sole, la luna e i pianeti, che indicano la presenza di una concezione astrale della vita oltre la tomba. Questa medesima credenza è sottintesa nell'affermazione di Eliano (*De natura animalium* 10,22) secondo la quale i Celtiberi lasciavano i corpi dei guerrieri all'aperto, affinché venissero fatti a pezzi dagli avvoltoi. Durante i funerali di personalità importanti, come il loro capo Viriatus, i Lusitani sacrificavano molte vittime (Appiano, *Iberia* 72). C'erano anche combattimenti e processioni di guerrieri (*Ibid.* 71). La cremazione era una pratica accettata in tutta la penisola iberica.

BIBLIOGRAFIA

J.M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975.

J.M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977.

J.M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, in *Religiones prerromanas*, II, Madrid 1983.

J. D'Encarnação, *Divinidades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa 1975.

JOSÉ M. BLÁZQUEZ

ICONOGRAFIA RELIGIOSA IN EGITTO. Vedi *EGITTO, RELIGIONE DELL'.*

ICONOGRAFIA RELIGIOSA IN GRECIA E A ROMA. Le strutture religiose dei Greci e dei Romani sono conformi ai modelli tipici di divinità e di fede presenti presso i popoli indoeuropei. L'elemento più notevole è un pantheon organizzato di divinità imparentate tra loro per nascita oppure per matrimonio, presieduto da un dio del cielo che è al tempo stesso signore e padre (come Zeus Pater e Giove). Nondimeno, anche se appare chiaro che tali dei accompagnarono l'arrivo degli Indoeuropei in Grecia e in Italia, è impossibile affermare con certezza quale rappresentazione iconografica fosse usata, se fu usata, nel culto del periodo più antico.

Il tentativo di individuare modelli iconografici antichi si trova, inoltre, ostacolato dal fatto che entrambi i popoli furono invasori, la cui successiva visione religiosa subì l'influsso di culture più antiche e stabili. Quando i Greci arrivarono, all'inizio del II millennio a.C., essi non trovarono infatti soltanto popoli indigeni sul continente (che essi chiamarono Pelasgi), ma anche la fiorente civiltà della vicina Creta, la cui arte e architettura testimoniano influenze dell'Egitto e dell'Asia Minore. Così, non soltanto tutti gli dei che costituivano il pantheon greco classico, ma anche la loro iconografia devono essere considerati i prodotti di un lungo processo di sincretismo e di sintesi di concezioni della divinità indoeuropee, pre-elleniche, cretesi e orientali. Analogamente, gli Indoeuropei che si stabilirono in Italia si mescolarono a vari popoli già insediati nella penisola. Pertanto, ogni tentativo di comprendere l'evolu-

zione della forma e del contenuto dell'iconografia greca e romana deve necessariamente comportare una considerazione dei vari elementi, spesso disparati, della tradizione.

L'iconografia minoica e micenea (2000-1200 a.C.). Lo studio della religione cretese (minoica) può essere paragonato a un libro di immagini senza didascalie. I due simboli della civiltà minoica, l'ascia bipenne e le corna di consacrazione, avevano chiaramente un significato religioso, forse quali strumenti di culto, ma la loro funzione precisa non è stata individuata. In base alle testimonianze archeologiche, tuttavia, che comprendono affreschi, sigilli e statuette, si può concludere che la rappresentazione del divino doveva essere sia antropomorfica che teriomorfica. Ci sono pervenute alcune raffigurazioni di divinità femminili avvolte da serpenti o con uccelli appollaiati sul capo: queste figure possono spiegare l'importanza dei serpenti nella religione greca posteriore, come anche l'associazione di certe divinità greche con uccelli particolari. Inoltre sono state scoperte figure con la testa di animale, che ricordano materiale egizio contemporaneo. Una figura di questo tipo, un maschio dalla testa di toro, può essere la fonte del mito greco del Minotauro. Si trovano anche rappresentazioni di figure demoniache nell'atto di compiere, a quanto sembra, vari atti rituali; queste immagini sono state utilizzate come prove di un influsso mesopotamico. Numerosi sigilli ritraggono la figura di una cacciatrice, chiamata «signora delle fiere» e associata dai Greci ad Artemide, oppure quella di una divinità maschile, in posizione eretta, che stringe in ciascuna mano un animale afferrandolo per la gola. I sigilli, infine, presentano chiare testimonianze dell'esistenza di culti degli alberi e dei pilastri, la sopravvivenza dei quali può essere forse individuata nei miti greci sulle Driadi, gli spiriti silvestri della natura che dimorano negli alberi.

In quale misura le tradizioni dell'iconografia minoica abbiano influenzato direttamente i Greci può essere verificato attraverso un esame dei reperti micenei. In realtà, anche se le tavolette in Lineare B provenienti da Pilo hanno fornito preziose testimonianze linguistiche sui nomi delle più antiche divinità greche, la maggior parte delle nostre conoscenze, come nel caso di Creta, proviene dalle fonti archeologiche. Gli scavi di Micene hanno portato alla luce numerosi serpenti di argilla e, a Tirinto, un affresco raffigura un essere dalla testa di coccodrillo che ricorda quelli visti a Creta. La persistenza di tradizioni minoiche si può constatare anche a Micene, nella celebre Porta dei Leoni, sulla quale due leoni, scolpiti in rilievo e poggianti su un pilastro centrale, stanno di guardia. Numerosi altri sigilli, anelli e ornamenti micenei che rappresentano alberi sacri, santuari decorati con figure di uccelli e demoni che portano libazioni forniscono ulteriori testimonianze della continua influenza dell'iconografia minoica. È tuttavia difficile – come sempre – determinare in quale misura la continuità di forma indichi una continuità di contenuto.

Nel 1969, nuovi scavi a Micene portarono alla luce la Sala degli Idoli, che conteneva una notevole quantità di statuette di argilla con le braccia alzate oppure allargate. Anche se possiedono soltanto una approssimazione di forma umana, queste statuette presentano ciascuna una propria individualità distintiva: è stata avanzata l'ipotesi che possano essere le rappresentazioni più antiche di quegli dei olimpici più tardi descritti da Omero. Tuttavia, le più caratteristiche dell'iconografia micenea sono forse quelle migliaia di statuette d'argilla chiamate figurine *a phi* e *a psi* (per le loro particolari forme). Anche se per la maggior parte sono riconoscibili come femminili, per via dell'accentuazione delle mammelle, esse non preannunciano necessariamente una rappresentazione antropomorfica. Generalmente sono state rinvenute in tombe, ma non tutti gli studiosi concordano sulla loro funzione. È possibile che un tempo servissero come offerte votive, ma che in seguito fossero disgiunte dal loro fine originario, così come gran parte dell'arte greca in origine fu di natura sacra ed ebbe funzioni sacre.

L'iconografia arcaica e classica. La difficoltà di stabilire una continuità della tradizione iconografica rispetto ai Micenei nei periodi successivi della storia greca è illustrata da un commento dello storico Erodoto (v secolo a.C.), che attribuisce a Omero e a Esiodo la descrizione degli dei e «l'assegnazione ad essi dei titoli, delle funzioni e dei poteri a loro appropriati», ma che ammette che i due poeti non sono vissuti più di quattro secoli prima di lui. Omero ed Esiodo sono infatti le nostre prime fonti per l'iconografia dei Greci dopo l'età micenea. Ma altri quattrocento anni separano la distruzione di Micene e l'età di Omero e le descrizioni omeriche degli dei olimpici presentano scarse somiglianze con le raffigurazioni del divino trovate nei siti micenei.

Il racconto di Esiodo sulla nascita degli dei, nella *Teogonia*, indica che, mentre le generazioni più antiche di divinità avevano spesso sembianze mostruose quanto il loro comportamento, gli dei olimpici vittoriosi, con Zeus come capo, erano chiaramente antropomorfici. Omero sviluppa questo medesimo concetto, descrivendo non soltanto il loro aspetto fisico, evidentemente umano, ma anche il loro comportamento, spesso troppo umano. È stata avanzata l'ipotesi che la fonte per il carattere antropomorfico degli dei greci, sia nella letteratura che nell'arte, sia da ricercare in un generale rifiuto del concetto di una divinità astratta. Nonostante le critiche di filosofi come il presocratico Senofane, che

commentava piuttosto cinicamente che «i mortali credono che gli dei siano nati e abbiano vestiti, discorsi e corpi come i nostri», oppure come Platone, che bandì i poeti dal suo Stato ideale perché mentivano sugli dei, i Greci continuarono a rappresentare i loro dei come umani, sia nell'aspetto che nelle azioni.

Nondimeno, esistono numerose testimonianze che indicano come nel rituale conservatore della religione greca persistessero le più antiche forme di rappresentazione del divino. Alcune immagini aniconiche del divino, come l'*omphalos* a Delfi, costituiscono una prova della loro sopravvivenza. Questa pietra, che nel mito greco veniva indicata come quella che Rhea aveva dato da ingoiare a Kronos quando questi voleva divorare il figlioletto Zeus e che il signore degli Olimpi collocò poi al centro del mondo, è chiaramente un betile, una pietra sacra che racchiude il potere del divino. Analogamente, la diffusa presenza dell'erma, un pilastro su cui era inciso un fallo eretto, che fungeva da agente di fertilità e di magia apotropaica, indica la sopravvivenza di più antiche concezioni del divino. Anche il mito fa chiara luce sui resti di una iconografia teriomorfica: Zeus si trasforma in un toro per rapire Europa e in un cigno per sedurre Leda; Atena e Apollo si tramutano in avvoltoi per assistere al combattimento tra Ettore e Aiace.

La fluida mescolanza di numerose divinità funzionali durante il periodo arcaico e quello classico può essere individuata nella grande varietà di epiteti con cui ciascun dio veniva invocato. Nell'uso di tali epiteti constatiamo ancora una volta il particolarismo della religione greca. I disparati tipi, che congiungono in un'unica divinità funzioni apparentemente slegate tra loro, sia del mondo della natura che del mondo umano, sono probabilmente il risultato del continuo processo di sintesi e di sincretismo sopra descritto. A causa del carattere conservatore della religione greca, nessun epiteto fu mai abbandonato. Così, nell'iconografia possono essere rintracciate sia l'espressione più primitiva del potere della natura incarnato nel dio sia le più sofisticate concezioni del potere politico divino; ma è chiaro che non tutti gli aspetti di una divinità possono risultare opportunamente espressi attraverso i vari epiteti cultuali.

Nondimeno, molti degli epiteti degli Olimpi possono essere considerati come una testimonianza di substrati iconografici più antichi, che rivelano funzioni strettamente legate al mondo della natura: Poseidone dall'aspetto equino, Atena dagli occhi di civetta, Hera dagli occhi bovini, Zeus adunatore di nembi. Anche se le divinità venivano spesso rappresentate con i loro attributi naturali (il fulmine di Zeus, il tridente di Poseidone), la connessione tra l'iconografia e la funzione può a volte essere difficile da stabilire, poiché è chiaro che molte delle antiche funzioni «naturali» delle singole divinità non potevano essere espresse con chiarezza nei documenti.

La frequente dicotomia tra significato mitico e funzione rituale comporta alcune difficoltà nell'interpretazione dell'iconografia di un particolare dio. Nel mito greco, per esempio, Poseidone è chiaramente il dio del mare, che nelle sculture e nella pittura vascolare brandisce il tridente oppure emerge dal mare sul suo carro. Ma Poseidone era anche venerato come dio dei cavalli e sulle monete viene spesso raffigurato in forma equina. Analogamente, l'Artemide del mito è l'eterna vergine, ma appare chiaro sia dal culto che dall'iconografia che era venerata anche come dea della fertilità. Sembrerebbe che il mito serva a creare un ritratto coerente, mentre il rituale e la pratica non sentano un simile bisogno. Anche il mezzo spesso determina una concettualizzazione iconografica: la narrazione del mito può essere raffigurata in modo più semplice nella pittura vascolare e nei rilievi che nella scultura a tutto tondo.

L'evoluzione della forma e del contenuto dell'iconografia greca come mezzo per esprimere idee spirituali è generalmente parallela a quella dell'arte greca, soprattutto nella scultura. Le sculture e le opere architettoniche religiose più antiche erano eseguite in legno e sono scomparse; ma nel VII secolo a.C. assistiamo allo sviluppo dell'architettura e della scultura monumentali in pietra. Le forme più rappresentative di scultura sono il *kouros* (maschio: figura 1.1) e la *koure* (femmina), figure in una rigida posizione eretta, con tratti e abbigliamento stilizzati. Forse offerte votive, sono stati variamente identificati come divini o umani, ma possono forse rappresentare qualche cosa di intermedio: un'esistenza idealizzata condivisa similmente da dei e mortali. Non si può separare l'iconografia dalla storia dell'arte e dell'architettura greche, dal momento che non esiste un concetto di arte puramente ieratica: l'Apollo classico, ad esempio, non è soltanto presentato come il dio giovinetto, nudo e imberbe, ma giunge a incarnare l'idealizzazione della giovinezza (figura 1.2). Analogamente, la statua di bronzo di un dio muscoloso e barbuto con il braccio sinistro allungato di fronte a lui e il braccio destro steso all'indietro, come per scagliare qualche cosa, viene identificata con Zeus oppure con Poseidone: senza fulmine oppure tridente, è impossibile distinguere tra le sfere del cielo e del mare. Una crescente enfasi sulla bellezza della forma umana, in riposo e in azione, informa sia la scultura greca che la concezione del divino. Inoltre l'iconografia è legata non soltanto all'evoluzione dell'ideale artistico, ma anche a quella dell'ideale politico.

Quando le istituzioni dello Stato si svilupparono, infatti, agli originari dei della natura, diventati cittadini

della *polis*, furono attribuite le funzioni civiche di protettori e benefattori della città. Così la statua d'oro e d'avorio di Atena nel Partenone raffigurava la dea armata, con tutte le sue insegne regali, come protettrice e patrona della civiltà ateniese, la dea che aveva portato il suo popolo alla vittoria contro i Persiani. Il Partenone stesso è un simbolo del legame tra Atena e la sua città, poiché il fregio del tempio raffigura la processione delle Panatenee, una festa che si celebrava in onore della dea e della potente città che la venerava, il frontone riporta scene tratte dalla vita di Atena e le metope ricordano varie vittorie dei Greci sui barbari. [Vedi *PANATENEE*].

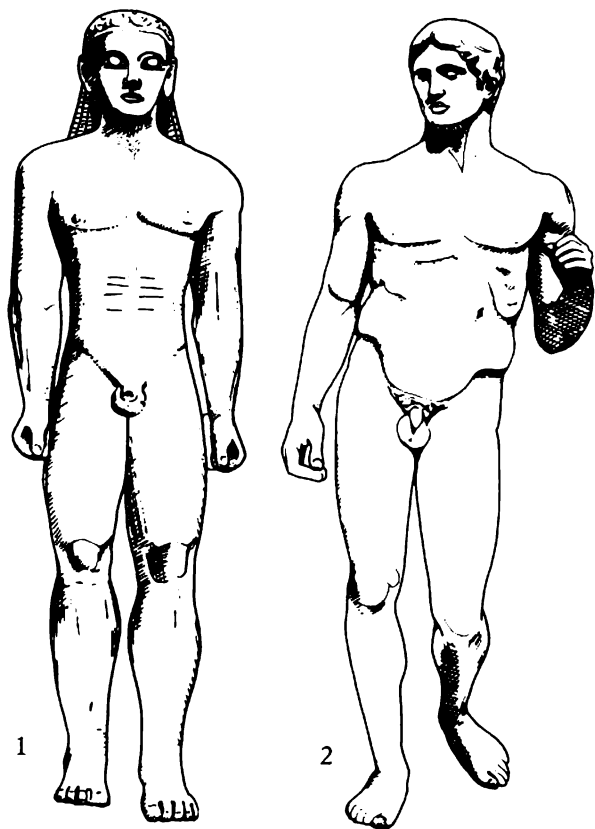
Analogamente a Olimpia, che fungeva da centro religioso e politico della Grecia durante il periodo classico, lo Zeus di Fidia sedeva sul trono all'interno del santuario del grande tempio, espressione concreta del potere e della maestà del dio. In oro e avorio, alto quasi due metri, il Signore dell'universo regge in una mano la statua della Vittoria e nell'altra uno scettro d'oro su cui è posata un'aquila. Dietro al trono c'erano le Grazie e le Ore, dee delle stagioni e regolatrici della natura. I mondi della cultura e della natura diventano un unico mondo. Si tramanda che Fidia stesso dicesse di aver voluto ritrarre il re nella sua supremazia, oltre che nella sua magnanimità e nobiltà. Il dio può essere visto come la fonte dalla quale tutta la realtà, sacra e profana, scaturisce. Anche il tempio stesso è un'espressione della potenza di Zeus che tutto circonda: largo ventotto metri, lungo sessantanove e alto venti, la sua mole colossale enfatizza quegli attributi di potenza e di universalità che Fidia ha cercato di infondere nella sua scultura.

FIGURA 1. *Evoluzione dell'ideale classico.* 1) Il *kouros* del capo Sounion, del VI secolo, esemplifica la rigida posa caratteristica delle figure arcaiche. 2) *Il Doriforo* di Policleto, del V secolo (qui nel disegno da una copia romana dell'originale in bronzo, perduto), esemplifica la posa fluida e la precisione anatomica dello stile classico.

L'iconografia ellenistica e romana. Il declino politico degli Stati greci dopo la guerra del Peloponneso aprì la strada al dominio macedone e alla magnifica ascesa di Alessandro Magno. Le sue conquiste militari portarono a una nuova sintesi culturale tra Oriente e Occidente, che mutò radicalmente la percezione e la rappresentazione del divino; anche se la concezione classica della natura e della divinità sopravviveva, si informava ora a nuovi ideali religiosi, sociali e politici. La monarchia assoluta, un concetto alterato del divino quale era incarnato nei culti misterici orientali e la nascita di una classe media smaniosa di esibire la sua ricchezza furono tutti fattori che contribuirono allo sviluppo di diverse sensibilità iconografiche.

L'iconografia religiosa nel periodo ellenistico presenta una curiosa mescolanza di valori orientali e occidentali, di monumentalismo e di individualismo, di razionalità divina e di *pathos*, mescolanza che si esprime nella magnificenza formale della tomba di Mausolo ad Alicarnasso così come nelle rappresentazioni di Afrodite, che enfatizzano la bellezza umana della sua nudità, nei Satiri dormienti e nei Cupidi giocosi, nonché, infine, nel Laocoonte che si dibatte condannato dagli dei. L'altare greco di Zeus a Pergamo, con la sua scalinata monumentale, è circondato da un fregio che, raffigurando l'antico mito della lotta tra gli Olimpi e i Giganti, mostra una gamma notevole di intense emozioni umane. In un mondo in cui i sovrani venivano salutati come dei viventi e l'apoteosi era una costante possibilità e in cui gli dei soffrivano e morivano, la divisione tra iconografia sacra e iconografia profana si fece ancora più sfumata.

Con la conquista dei regni ellenistici i Romani ereditarono i valori che avevano informato l'arte e l'architettura greche. Anche se l'antica cultura etrusca, in Italia, era stata fortemente influenzata dalle idee greche e orientali, essa presentava una visione religiosa originale. Le pitture tombali del periodo arcaico, ad esempio, mostravano vivaci feste dionisiache e animati giochi fu-

nerari che, per quanto di derivazione greca, indicano forse una visione più ottimistica dell'aldilà di quella dei Greci. L'iconografia romana, d'altra parte, riflette la scelta consapevole dell'ideale greco.

Sembra che la religione romana sia rimasta radicata nella natura in misura assai maggiore della religione civica greca; le antiche rappresentazioni antropomorfiche di Marte e di Giove sono eccezioni, forse motivate dalla loro chiara identificazione con la vita politica del popolo romano, più che con quella agricola; ma anche così era stata la lupa, nutrice dei gemelli, a diventare emblema delle fauste origini di Roma. Soltanto quando gli antichi spiriti italici della natura furono identificati con le loro controparti greche i Romani costruirono templi come dimore per i loro dei e li rappresentarono in forme umane. Le tendenze conservatrici della religione romana non solo inibirono lo sviluppo di una iconografia caratteristica, ma portarono al tempo stesso all'adozione di quegli elementi dell'arte ellenistica che sembravano riflettere al meglio quelle tendenze. Anche se il tentativo di Augusto di ricreare gli antichi valori religiosi romani attraverso la restaurazione dei riti e dei collegi sacerdotali arcaici e la ricostruzione degli antichi templi e santuari fu in definitiva fallimentare, il suo Altare della Pace (*Ara Pacis*) illustra la concezione romana della connessione tra le espressioni tradizionali di devozione e il successo politico. Uno dei pannelli dell'altare raffigura Augusto mentre offre un sacrificio solenne; un altro mostra la Madre Terra che tiene in grembo i suoi doni feraci. La pace e la prosperità dei mortali e degli dei sono attribuite alla religiosità e alla devozione di Augusto. Più di trecento anni dopo, l'Arco di Costantino avrebbe riflesso gli stessi temi: celebrando la vittoria dell'imperatore sui suoi nemici, l'iscrizione attribuisce il suo trionfo all'intervento di una potenza divina non nominata e alla magnanimità dell'imperatore. Nel corso di tre millenni, l'iconografia della religione greca e romana si fece sempre più concreta, collocando il divino prima nella natura, poi negli oggetti e infine nel regno umano.

[Vedi anche *TEMPIO, NEL VICINO ORIENTE ANTICO E NEL MEDITERRANEO*].

BIBLIOGRAFIA

J. Boardman, *Greek Art*, ed. riv. New York 1973. Un'utile e completa rassegna dello sviluppo delle forme dell'arte greca, dall'età micenea fino al periodo ellenistico.

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). Una presentazione dell'antica religione romana che si fonda essenzialmente sull'analisi strutturale delle istituzioni e delle mitologie indoeuropee.

L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, 1896-1909, New Rochelle/N.Y. 1977. Anche se non conosce le testimonianze archeologiche e linguistiche più recenti, quest'opera resta il principale punto di riferimento per le fonti antiche sulla religione greca in tutte le sue forme.

W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950. Una visione equilibrata delle origini di ogni singolo dio greco, con una discussione dettagliata sui ruoli multidimensionali del divino nella società greca.

A. Hauser, *The Social History of Art*, I, New York 1951. Una combinazione di critica d'arte e di analisi sociale, l'opera di Hauser tenta di definire le forze culturali che determinano le sensibilità artistiche.

M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I-II, 1941-1957, München 1967-1974 (3ª ed. riv.). Sottolinea la continuità della tradizione tra rito e pratica minoica e micenea.

M.P. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford 1948. Questa breve opera presenta uno studio meditato sulle varie forze sociali, storiche e politiche che modellarono le attitudini dei Greci in rapporto alla natura del divino.

F.E. Peters, *The Harvest of Hellenism*, New York 1970. Un'analisi storica, culturale e religiosa del mondo greco e romano dopo Alessandro.

TAMARA M. GREEN

ICONOGRAFIA RELIGIOSA IN MESOPOTAMIA. Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*.

IERODULIA. Vedi vol. 2.

IEROGAMIA. Vedi vol. 2.

INANNA. Divinità astrale di origine sumerica, che rappresentava il pianeta Venere ed era conosciuta in tutto il mondo mesopotamico; gli Accadi (e in seguito anche gli Assiri e i Babilonesi) la chiamarono Ishtar. Sia per i Sumeri che per gli Accadi, era la dea più importante dei loro rispettivi pantheon. Se si cerca verso Occidente qualche divinità simile a Inanna-Ishtar, si dovrebbero citare la cananea Astarte e due divinità di epoca successiva, rispettivamente della Grecia e di Roma: Afrodite e Venere.

Quando la popolazione semitica degli Accadi si stanziò nella parte inferiore del bacino del Tigri e dell'Eufrate, assimilò la cultura propria della popolazione, per lo più sumerica, che vi si trovava stanziata. Dal confronto con altre testimonianze semitiche, risulta però che la Venere degli Accadi originariamente presentava connotati tipicamente mascolini; soltanto in seguito, quando venne identificata con la divinità femminile su-

merica di Inanna, assunse caratteristiche propriamente femminili. Dal momento che alla fine il pantheon sumerico si fuse sincretisticamente con quello accadico, risulta particolarmente complesso illustrare le tradizioni riguardanti Inanna-Ishtar. Secondo una di queste tradizioni, Inanna era la figlia del dio del cielo An, mentre secondo una diversa tradizione ella era la figlia del dio della luna Nanna-Sin (e perciò la sorella del dio del sole Utu-Shamash); per una terza tradizione, infine, Inanna sarebbe stata la figlia di Enlil oppure di Ashur. Per questo motivo, Inanna-Ishtar si trovò collegata con diversi consorti, di volta in volta con Zababa di Kish, con Ashur, con An e con Dumuzi (chiamato Tammuz dagli Accadi). Sebbene il centro di culto più importante fosse Uruk, tuttavia Inanna era venerata anche in molte altre località, ognuna delle quali le assegnò titoli e caratteristiche piuttosto differenti tra loro.

Ci è pervenuta una serie molto ricca di testi cuneiformi sumerici e accadici nei quali la figura di Inanna-Ishtar ricopre un ruolo importante. Da tali scritti, in cui la dea rappresenta fondamentalmente l'incarnazione della stella Venere, emerge l'immagine di una dea dell'amore e della sessualità, oppure, in qualche testo, di una dea della guerra. Il Codice di Hammurabi, per esempio, la chiama «la signora della battaglia e del conflitto».

Uno dei miti più importanti relativi a Inanna-Ishtar riguarda il suo rapporto con il dio pastore Dumuzi-Tammuz, che forse era stato veramente un antico sovrano di Uruk, poi trasformato in divinità. Sebbene il mito presenti molte varianti, tuttavia si possono ricostruire almeno le linee fondamentali del racconto sia grazie al testo sumerico intitolato *La discesa di Inanna negli Inferi*, che è la versione del testo accadico della *Discesa di Ishtar*, sia grazie ai frammenti recentemente tradotti della *Morte di Dumuzi*, sia, infine, grazie a numerosi lamenti per Dumuzi e a una raccolta piuttosto ampia di testi del *Matrimonio sacro*.

Secondo tutte queste fonti, dunque, Inanna e Dumuzi ebbero una appassionata relazione amorosa, cui fece seguito il matrimonio. In un secondo momento la dea volle visitare gli Inferi, governati dalla sua sorella e nemica, Ereshkigal, probabilmente per cercare di estendere il suo potere anche in quel luogo, visto che già governava in cielo. Dopo essersi adornata con gioielli e fronzoli, Inanna scese negli Inferi e, giunta alla porta, si imbatté nei servi di Ereshkigal, che, a più riprese, le tolsero di dosso tutti i suoi ornamenti. Alla fine, nuda e umiliata, si avvicinò alla sorella. Ereshkigal fissò su di lei gli «occhi della morte», la trasformò in un cadavere e ne appese il corpo a un palo.

Il servo di Inanna, intanto, preoccupato perché la dea mancava già da tre giorni, modellò alcune creature affinché scendessero con dei prodotti capaci di restituirle la vita. Grazie a tali sostanze, Inanna venne riportata alla vita e poté così risalire sulla terra, accompagnata da demoni spaventosi che vagarono con lei di città in città. Quando ritornò a Uruk, scoprì che il suo amato Dumuzi non stava affatto piangendo per la sua scomparsa negli Inferi, ma, al contrario, stava festeggiando proprio per questo motivo. Allora ella gli scatenò contro i demoni, che, dopo una lunga caccia, lo catturarono, lo torturarono e lo trascinarono giù negli Inferi.

Esistono molte varianti di questo mito, ma la sua importanza risiede principalmente nella descrizione del rapporto amoroso tra Dumuzi-Tammuz, che viene a rappresentare il ciclo della vegetazione che ogni anno muore e si rigenera, e Inanna-Ishtar, che incarna invece la forza generatrice insita nella natura. Attraverso il rapporto sessuale tra loro, Inanna feconda il ciclo primaverile della rinascita.

Questo suo compito si trasformò in un complesso rituale, celebrato durante una cerimonia annuale in cui il re, che rappresentava Dumuzi-Tammuz, celebrava uno *hieros gamos*, un matrimonio sacro, con una prostituta sacra del tempio, la quale invece rappresentava Inanna-Ishtar: attraverso questo rituale veniva riportata simpateticamente la rigenerazione alla terra. Il loro rapporto sessuale era, in un certo senso, il segno della resurrezione del dio morto, e il lamento per la sua morte si trasformava in allegria. La popolarità di questo mito e della sua ritualizzazione e la loro diffusione per una vasta area geografica sono documentate da Ez 8,14, in cui il profeta condanna la pratica, seguita anche da alcune donne di Gerusalemme, di piangere la morte di Dumuzi.

Nell'*Epopea di Gilgamesh* Ishtar si infatua dell'eroe Gilgamesh e tenta di sedurlo. Ma lui la respinge, perché le rinfaccia il meschino trattamento che ha riservato ai suoi precedenti amanti, compreso Tammuz: «Per Tammuz, l'innamorato della tua gioventù, tu hai stabilito un lamento annuale. Dopo avere amato lo screziato uccello-pastore, lo hai fatto soffrire, spezzando la sua ala». Adirata per tale affronto, Ishtar va da suo padre An a cercare vendetta. Il testo è incompleto e perciò non è chiaro, ma evidentemente la morte dell'amico di Gilgamesh, Enkidu, deve far parte di questa catena di eventi.

Nel mito sumerico di *Inanna ed Enki* viene rivelato, invece, un aspetto piuttosto inatteso di Inanna. La dea desidera realizzare qualche cosa di buono per la città di Uruk, di cui è patrona, facendone il centro del mondo civilizzato. Per perseguire tale scopo, si reca nell'antica città di Eridu per far visita ad Enki, signore della sapienza, con l'intenzione di farsi dare da lui i decreti divini che presiedono a ogni aspetto della civiltà umana. Enki la saluta calorosamente e prepara un banchetto

per accoglierla. Vinto dal torpore causato dal buon cibo e dalle buone bevande, le concede infine i decreti e Innanna se ne va; ma, dopo che Enki si rende conto di aver compiuto un terribile errore, le invia un messaggero, accompagnato da vari mostri, per catturare Inanna e recuperare i decreti. Nonostante tutti i tentativi, però, gli inviati non riescono nel loro compito e Inanna nel frattempo entra a Uruk in festa con i preziosi decreti.

Numerosi inni sono dedicati a Inanna-Ishtar. In uno di questi, Inanna si rivolge a se stessa come regina dei cieli e dotata di un potere assoluto sugli dei. Un altro, la *Preghiera di Enheduanna in forma di inno*, si rivolge a Inanna come «regina dei decreti divini, luce radiante, donna che dà la vita, amata dal cielo e dalla terra, la suprema». Questo importante inno, che, secondo l'opinione generale, era stato composto dalla figlia di Sargon il Grande, accenna a tutti gli aspetti della figura di Inanna.

BIBLIOGRAFIA

Si può trovare la traduzione dei testi più importanti riguardanti Inanna-Ishtar in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed. con suppl.). S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*, Chicago 1963, offre la possibilità di accedere alla trama di quei testi che sono stati editi parzialmente, e colloca la figura di Inanna nel contesto degli aspetti più generali della vita e della religione dei Sumeri. Tra gli interventi più recenti: G. Buccellati, *The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha?*, in «Syro-Mesopotamian Studies», 4 (1982), pp. 3-7 (che avanza l'ipotesi che il racconto di Inanna possa essere legato alla processione rituale di una statua di Inanna dalla Babiblonia meridonale a quella settentrionale); e W. Heimpel, *A Catalog of Near Eastern Venus Deities*, in «Syro-Mesopotamian Studies», 4 (1982), pp. 9-22 (che propone un confronto con altre divinità analoghe del Vicino Oriente).

WILLIAM J. FULCO, S.J.

INCUBAZIONE. Vedi *ASCLEPIO*.

INDOEUROPEI, RELIGIONI DEGLI.

[Questa voce riguarda le religioni dei popoli le cui lingue sono classificate nella famiglia linguistica indoeuropea. Essa consta di tre articoli: *Panoramica generale*, *Storia degli studi* e *Guerra e guerrieri tra gli Indoeuropei*. Per l'esame delle singole tradizioni indoeuropee, vedi *ALBANESI, RELIGIONE DEGLI*; *ARMENI, RELIGIONE DEGLI*; *ETRUSCHI, RELIGIONE DEGLI*; *GRECI, RELIGIONE DEI*; *IRANICHE, RELIGIONI*; *ITTITI, RELIGIONE DEGLI*; *ROMANI, RELIGIONE DEI*; *TRACI, RELIGIONE DEI*; vedi inoltre *INDIANI, RELIGIONI DEGLI*, vol. 9].

Panoramica generale

Lo studio della religione degli Indoeuropei ha un'origine relativamente recente, perché, fino alla conferenza tenuta da sir William Jones, nel 1786, non si era mai accettato il fatto che potesse effettivamente esistere un raggruppamento linguistico indoeuropeo. Parlando alla Royal Asiatic Society del Bengala, Jones osservò per la prima volta che c'erano sorprendenti somiglianze filologiche tra il greco, il latino, il sanscrito (l'antica lingua dell'India) e il persiano, troppo numerose e puntuali perché potessero essere spiegate semplicemente con gli imprestiti linguistici oppure con gli scambi. Spingendosi più oltre, egli sostenne che la lingua celtica e quella germanica mostravano molti aspetti analoghi e da questa osservazione dedusse che allora tutte queste lingue, diffuse in diverse aree geografiche e in tempi storici differenti, sarebbero state meglio comprese se si fosse avanzata l'ipotesi di una separata derivazione da una lingua madre comune, una lingua peraltro non più conservata nella sua forma scritta, ma che si sarebbe comunque potuta ricostruire attraverso una comparazione sistematica tra i vari ceppi da essa derivati.

La ricerca successiva ha confermato l'esistenza di tali rapporti tra queste lingue, e ha inserito nella famiglia ora conosciuta con il nome di indoeuropea non soltanto la lingua germanica e quella celtica, ma anche la baltica, la slava, l'armena, l'albanese, l'anatolica (principalmente l'ittita) e la tokharia (una lingua poco conosciuta attestata nella Cina occidentale e nel Turkestan). Una comparazione condotta secondo criteri rigorosi e sistematici tra le parole di queste varie lingue ha permesso agli studiosi di postulare l'esistenza di numerosi prototipi, utili come strumenti per spiegare le somiglianze sistematiche addotte. Per offrire un semplice esempio di questa situazione, si possono considerare alcune parole che, in diverse lingue, indicano il medesimo concetto di «divinità». Questi termini presentano una serie di corrispondenze (cui si potrebbero aggiungere altri paralleli), come mostrato nella tabella 1.

TABELLA 1. *Parole indoeuropee per «divinità»*

LINGUA	FORMA FONETICA	SIGNIFICATO SEMANTICO
Latino	*deus*	divinità
Lituano	*diēvas*	divinità
Greco	*dios*	celestiale
Ittita	*ᵈŠiuš*	divinità
Sanscrito	*devāḥ*	divinità
Avestico	*daēva*	demone

Da queste corrispondenze, insieme alla conoscenza delle fonetiche indoeuropee, ottenuta da centinaia di altre consimili comparazioni, i linguisti possono ricostruire un prototipo **deywo-s* (l'asterisco indica che si tratta di una forma ricostruita, non attestata in alcuna fonte scritta), che significa «dio, divinità». Le regole fonetiche spiegano i vari mutamenti di suono che intervengono in ciascuna lingua, ma vanno notati anche i cambiamenti semantici caratteristici di certi ceppi, ciascuno dei quali risulta interessante per la storia della religione corrispondente. Perciò, per esempio, nell'avestico (la lingua iranica in cui furono composti i più antichi testi zoroastriani), l'antica parola con cui si indica «dio» è diventata la parola principale per indicare gli esseri demoniaci, una trasformazione che sembra derivare dal rifiuto, da parte del profeta Zarathustra, dell'antico pantheon indo-iranico.

Anche il parallelo greco di **deywo-s* ha perduto il suo significato di «divinità», ed è stato sostituito, in questo uso, dal sostantivo *theos*. L'antico termine, tuttavia, sopravvive nella forma di aggettivo, rivelando uno degli attributi fondamentali della divinità nel pensiero indoeuropeo: gli dei sono esseri celesti, caratterizzati dalla luce, poiché la parola **deywos* (da cui proviene il greco *dios*, «celestiale») deriva da un verbo che significa «splendere». Per contrasto, una delle parole più significative con cui si indica «uomo» istituisce una identificazione con esseri «terrestri» (si noti il rapporto tra il latino *homo*, «uomo», e *humus*, «terreno»), mentre l'opposizione tra uomini e divinità risulta ulteriormente affermata nella contrapposizione tra «mortali» e «immortali».

Questo esempio relativamente semplice rivela alcune delle possibilità e alcuni dei tranelli presenti nella ricerca sulla religione degli Indoeuropei. Un attento esame delle voci lessicali ci offre una visione della natura del pensiero relativo alle tematiche religiose. Ma ciascuna delle distinte famiglie indoeuropee differisce dalle altre per alcuni importanti aspetti, e proprio come la fonologia latina differisce da quella iranica (per fare soltanto un esempio), così la religione romana non è identica a quella iranica: un *deus* non è la stessa cosa di un *daēva*.

La ricostruzione che procede su base linguistica è, comunque, relativamente sicura, paragonata alla ricerca che studia quali corrispondenze esistano nei miti, nei rituali, nelle leggi, nelle cosmologie e nelle escatologie dei vari popoli indoeuropei e che cerca di riscoprire quali potrebbero essere i loro ipotetici antecedenti. L'analisi linguistica naturalmente è possibile, ma rimane sempre estremamente rischiosa e difficile, perché necessita di un costante riferimento a fenomeni paralleli (di solito chiamati «corrispondenze» oppure «riflessi») che risultino effettivamente documentati nelle religioni delle diverse famiglie indoeuropee; lo studio di ogni parallelo nella sua specificità culturale; l'isolamento di quegli aspetti che questi diffusi paralleli hanno in comune; la spiegazione di quegli aspetti che divergono (spesso chiamati «trasformazioni»); e la ricostruzione, infine, di un ipotetico prototipo che sia capace di spiegare le somiglianze evidenti, accanto al filo dello sviluppo storico che sappia giustificare le forze che producono ciascuna trasformazione. Infine, il prototipo ricostruito dovrebbe essere coerente a una serie di ipotesi riguardanti la natura della cultura indoeuropea in generale.

Basandosi sulla ricerca linguistica e archeologica, si ritiene generalmente che gli antichi popoli indoeuropei fossero pastori semisedentari, la cui ricchezza consisteva nelle loro mandrie relativamente numerose, che comprendevano pecore, maiali, capre e, soprattutto, bestiame addomesticato. Anche i cavalli avevano una loro significativa importanza, specialmente se erano stati aggiogati ai carri e utilizzati in guerra, ma il bestiame rimaneva il normale animale da tiro per scopi pacifici, la fonte di gran parte del cibo e la misura fondamentale della ricchezza. Sembra che gli Indoeuropei abbiano praticato una qualche agricoltura, sebbene questa fosse un'attività meno importante e prestigiosa dell'allevamento oppure della guerra. La guerra, specialmente la razzia del bestiame dei popoli vicini, era facilitata non soltanto dall'uso dei carri, ma anche da un elaborato armamentario, basato su un singolo metallo, probabilmente rame o forse bronzo.

I dati linguistici, tuttavia, non sono sufficienti a far pensare all'esistenza di una patria oppure di una comunità proto-indoeuropea, ed è possibile considerare la somiglianza tra le diverse lingue indoeuropee come il risultato complessivo di numerosi imprestiti, influenze e interrelazioni culturali tra molteplici gruppi sociali ed etnici nel corso di molti secoli. Alcuni studiosi hanno tentato di utilizzare le testimonianze archeologiche per dimostrare l'esistenza di uno specifico punto d'origine della società proto-indoeuropea. Tra queste teorie, quella che ha ottenuto maggiore consenso è quella elaborata da Marija Gimbutas, che ha delineato ciò che ella chiama la cultura Kurgan, databile intorno alla metà del V millennio a.C. e localizzata nelle steppe della Russia meridionale, in quella regione che si estende dagli Urali alle terre poste a settentrione del mar Nero, e che comprende gruppi come la cultura di Jamna, nella regione compresa tra l'Ural e il Volga, a settentrione del Caspio, e la cultura di Srednii Stog II, a settentrione del mar Nero.

Legittimazione mitica di società, economia e politica. Il confronto tra i testi in cui sono descritti i modelli dell'organizzazione sociale diffusi tra il popolo indiano,

quello iranico e quello celtico rivelano la presenza di una struttura comune, che si è conservata anche nella repubblica ideale immaginata da Platone. Questo sistema è caratterizzato dalla distinzione di tre classi gerarchicamente differenziate, tre «funzioni», come sono chiamate da Georges Dumézil (1958), che per primo ne riconobbe l'importanza. È possibile, inoltre, ricostruire molti miti che descrivano l'origine di queste classi, la loro natura e le loro interrelazioni, talvolta problematiche.

Il più importante di questi miti è rappresentato dal mito della creazione, una storia complessa e polifonica, che racconta in quale modo fu creato il mondo quando il primo sacerdote (spesso chiamato Uomo, *Manu) offrì in sacrificio, insieme al primo bovino, il proprio fratello gemello, il primo re (spesso chiamato Gemello, *Yemo). Il mondo, inteso nelle sue componenti sia materiali che sociali, venne costruito dal corpo del Gemello. A questo proposito si possono utilmente richiamare alcune sezioni di due paralleli di questo mito: il primo, dall'indiano *Canto di Puruṣa* (*Ṛgveda* 10,90,11-14), risalente al periodo intorno al 900 a.C.; il secondo, invece, l'antico testo russo intitolato *Poema del re Dove*, che viene ricordato da alcune fonti databili al XIII secolo d.C., ma di cui una versione orale circolava già nel IX secolo:

> Quando essi divisero Puruṣa, quanti pezzi prepararono?
> Come era chiamata la sua bocca?
> Com'erano chiamati le sue braccia, le sue cosce
> e i suoi piedi?
> Il sacerdote era la sua bocca, il guerriero era fatto
> dalle sue braccia.
> Le sue cosce erano i cittadini comuni, e il servo
> nacque dai suoi piedi.
> La luna fu fatta dalla sua mente; dai suoi occhi fu
> fatto il sole.
> Dalla sua bocca, Indra e il fuoco; dal suo respiro
> nacque il vento.
> Dal suo ombelico venne l'atmosfera; dalla sua testa
> fu fatta ruotare insieme al Cielo.
> Dai suoi piedi, la terra; dalle sue orecchie, le direzioni.

> La nostra splendente luce viene dal Signore.
> Il rosso sole dal volto di Dio.
> La giovane luna splendente dal suo seno.
> La splendente alba dagli occhi di Dio.
> Le scintillanti stelle dalle sue vesti.
> Il vento selvaggio dallo spirito santo.
> Da questo i nostri piccoli Tsar sono sulla terra.
> Dal santo capo di Adamo.
> Da questo vengono all'esistenza i principi e gli eroi.
> Dalle sante ossa di Adamo.
> Da questo vengono i cittadini comuni ortodossi.
> Dal santo ginocchio di Adamo.

Anche se più avanti ritorneremo sulle dimensioni cosmiche presenti in questo mito, adesso ci interessano i suoi contenuti sociali. Tra questi, notiamo i seguenti quattro:

1. La società è costituita da classi stratificate verticalmente, con sacerdoti oppure sovrani nella prima posizione, guerrieri nella seconda e cittadini comuni – coloro cui era affidata la mole del lavoro produttivo – nella terza. A queste classi talora si aggiungeva una quarta classe di estranei collegati (servi o simili) a tali funzioni, come accade nell'esempio indiano appena richiamato.
2. L'attività caratteristica di ognuna di queste classi è spiegata e sanzionata dalla parte del corpo del Gemello da cui esse hanno origine. Perciò gli intellettuali che dirigono la società, esercitando il pensiero e la parola, provengono dalla sua testa; coloro che difendono la società con il loro valore fisico vengono dal suo petto (cuore) e dalle sue braccia; coloro che producono cibo, riproducono e forniscono il supporto materiale per le altre classi, derivano, invece, dalle parti più basse del corpo, che comprendono il ventre, i lombi, le gambe e i piedi.
3. Il sacerdote, seguendo il modello di Uomo, ha come sua prima responsabilità la celebrazione del sacrificio, che diviene l'atto creativo per eccellenza.
4. Il re, seguendo il modello del Gemello, integra nella sua persona l'essenza di tutte le classi sociali e ci si aspetta che si sacrifichi per il bene di tutti.

Un altro mito che ha come personaggio principale il primo guerriero, il cui nome era Terzo (*Trito), fornisce un'analisi della classe guerriera. All'interno di questa storia, si racconta che il bestiame in origine apparteneva agli Indoeuropei, ma fu rubato da un mostro, un serpente a tre teste che, per giunta, veniva specificamente identificato come non indoeuropeo. Il compito di inseguire quanto era stato rubato e di recuperare il bestiame spettò a Terzo, il quale iniziò la sua ricerca invocando l'aiuto di una divinità guerriera cui offrì libazioni di bevande inebrianti. Dopo essersi così garantito l'assistenza del dio, ed essersi egli stesso fortificato grazie alla stessa bevanda inebriante, Terzo avanzò, trovò il serpente, lo abbatté e recuperò il bestiame che era stato imprigionato.

Questo mito, la cui presenza è documentata nei numerosi paralleli presenti in altre narrazioni (le sue tracce sono ravvisabili ancora in moltissimi racconti di fate), parla dei temi eterni della ricchezza e del potere. Esso afferma, per prima cosa, che il bestiame – il mezzo di produzione e di scambio nella maggior parte delle antiche società indoeuropee – appartiene in maniera esclusiva

agli Indoeuropei, e può cadere in altre mani soltanto in seguito a un furto. Il furto in questo racconto viene condannato perché si fonda sulla segretezza e sulla slealtà, ed è messo in contrasto con la razzia, che – ben lungi dall'essere condannata – è piuttosto decisamente approvata. La razzia, infatti, viene presentata come un'azione eroica, sanzionata dagli dei, vincolata al rituale e dedicata a riguadagnare ciò che giustamente appartiene ai guerrieri indoeuropei, oppure al loro popolo. Attraverso la storia indoeuropea, Terzo e i suoi vari paralleli sono rimasti come modello per i guerrieri, che ripetutamente si legano alla sua immagine, razziando, saccheggiando e uccidendo i vicini non indoeuropei, sempre convinti di essere impegnati in un'attività sana e giusta.

Eppure si trova anche un altro mito che sottolinea, invece, l'importanza della classe dei cittadini comuni per la totalità della società, sebbene ai cittadini comuni non venga offerta alcuna figura individuale come modello. Piuttosto, il mito inizia con la separazione e addirittura con l'ostilità tra i rappresentanti delle classi superiori e quelli dei cittadini comuni. Dopo una lotta inconcludente, i membri di tutte le classi riconoscono il bisogno gli uni degli altri, e si uniscono per formare una società più ampia, onnicomprensiva. Ci si aspetta, a questo punto, che le classi cooperino e vivano armoniosamente, anche se i cittadini comuni continuano a occupare una posizione subordinata, perché una parte considerevole del loro lavoro viene svolta a sostegno delle classi nobili dei sacerdoti, dei guerrieri e dei re. Comunque, a livello dell'ideologia mitica, se non del reale processo sociale, i cittadini comuni vengono rassicurati della loro superiorità anche sui membri più privilegiati della società, perché tale concezione emerge chiaramente da un'importante serie di miti, recentemente studiati da Cristiano Grottanelli; questa serie, infatti, aveva come tema principale il conflitto tra una donna umile, madre di gemelli (e perciò rappresentante del potere riproduttivo), contro i cavalli di un sovrano (l'emblema del potere marziale e regale): alla fine l'umile donna risultava vittoriosa.

La cosmologia e gli dei. Mentre Georges Dumézil e i suoi discepoli hanno sempre sostenuto che il pantheon indoeuropeo riflette l'organizzazione delle classi sociali, altri studiosi si sono dimostrati a volte scettici di fronte a questa impostazione. La principale difficoltà è costituita dal fatto che le proposte di Dumézil non prendono in considerazione nessuna delle divinità per le quali si può ricostruire linguisticamente il nome, divinità che sono tutte fenomeni naturali personificati – Cielo Splendente (*Dyeus), Sole (*Swel), Alba (*Ausos), e così via – e che, viceversa, non esiste alcun nome ricostruibile per quelle divinità su cui Dumézil propone di applicare la sua teoria.

In genere, come si è già detto prima, le divinità erano caratterizzate come esseri celesti raggianti. Ma, in aggiunta ai **deywos*, si conosceva anche un'altra classe di divinità associata alle acque sotterranee e alle tenebre. Queste divinità – i cui nomi erano regolarmente formati con la preposizione che indica il movimento verso il basso (**ne-*, come nel latino *Neptunus*, nel greco *Nereus*, nel germanico *Nerthus*, nel sanscrito *Nirṛti*) – compaiono in quei miti che non sono altro se non una riflessione sui reciproci rapporti che legano il «sopra» e il «sotto», e che sottintendono l'immersione e l'emersione dall'oceano del mondo, come è stato recentemente dimostrato da Françoise Bader.

Anche la speculazione sulla natura del cosmo rappresenta una parte importante del mito della creazione, sui cui contenuti sociali ci soffermeremo più oltre. Va notato, comunque, che dietro a questo discorso sociale, il mito fissava una serie di rapporti omologhi tra parti del corpo umano e parti dell'universo fisico: tra il microcosmo e il macrocosmo, in altri termini, esisteva un ampio parallelismo e una notevole consustanzialità. Molti testi, perciò, narrano l'origine del sole a partire dagli occhi della prima vittima sacrificale, delle pietre a partire dalle sue ossa, della terra dalla sua carne, del vento dal suo respiro e così via; mentre altri invertono questo resoconto, come avviene, per esempio, nelle seguenti narrazioni medievali, la prima di origine germanica, la seconda di origine slava:

> Dio fece il primo uomo, che era Adamo, da otto trasformazioni: le ossa dalla pietra, la carne dalla terra, il sangue dall'acqua, il cuore dal vento, i pensieri dalle nuvole, il sudore dalla rugiada, le ciocche dei capelli dall'erba, gli occhi dal sole e gli infuse il sacro respiro.
>
> (Dal *Codice di Emsig*, in antico frisone).

> E perciò Dio fece il corpo dell'uomo di otto parti. La prima parte è della terra, che è la più bassa di tutte le parti. La seconda è del mare, che è sangue e saggezza. La terza è del sole, che è bellezza e occhi per lui. La quarta è delle nuvole del cielo, che sono pensiero e debolezza. La quinta è del vento – cioè dell'aria – che è respiro e invidia. La sesta è delle pietre, cioè la fermezza. La settima è della luce di questo mondo che è fatta nella carne, cioè l'umiltà e la dolcezza. L'ottava parte è dello Spirito Santo, posto negli uomini per tutto ciò che è buono, pieno di zelo, cioè la parte più importante.
>
> (Dal *Discorso dei tre Santi*, in antico russo).

In questi e in altri testi gli elementi dell'universo fisico sono convertiti nelle parti costitutive di un corpo umano, in quanto la cosmogonia (una storia della creazione del cosmo) diventa antropogonia (una storia della creazione dell'uomo). In verità, cosmogonia e antro-

pogonia sono considerate come momenti separati di un processo continuo di creazione, in cui la materia fisica si alterna eternamente tra i modelli dell'esistenza propri del microcosmo e quelli del macrocosmo. Le ossa, perciò, diventano pietre e le pietre diventano ossa ripetutamente, perché la materia e il cambiamento sono entrambi eterni, mentre il corpo e l'universo sono soltanto forme transitorie, aspetti che si alternano a vicenda.

L'azione rituale. I miti che abbiamo preso in esame mostrano alcuni stretti collegamenti tra loro e si ripresentano con regolarità in numerose forme rituali. Perciò il mito della creazione rimane strettamente legato al sacrificio, il più importante di tutti i riti indoeuropei. Poiché il primo sacerdote creò il mondo attraverso la celebrazione di un sacrificio in cui le vittime erano un uomo e un bue, allo stesso modo ogni sacerdote avrebbe successivamente ricreato il cosmo sacrificando uomini oppure bestiame. Tale risultato era ottenuto attraverso la manipolazione delle omologie tra macrocosmo e microcosmo, in modo tale che, quando la vittima veniva smembrata, la sua sostanza materiale veniva trasformata nelle corrispondenti parti dell'universo. Perciò, per esempio, un manuale indiano di pratica rituale, l'*Aitareya Brāhmaṇa* (2,6), fornisce le istruzioni per lo smembramento sacrificale di una vittima animale secondo termini desunti direttamente dal mito della creazione.

> Metti i suoi piedi verso settentrione. Costringi i suoi occhi a rivolgersi al sole. Spingi il suo respiro in direzione del vento, la sua forza vitale verso l'atmosfera, le sue orecchie ai punti cardinali, la sua carne alla terra. In questo modo il sacerdote colloca la vittima in questi mondi.

Senza questa materia tratta dai corpi delle vittime sacrificali, tutte le parti del mondo materiale – la terra, le pietre, il sole, il vento, l'acqua e simili – si esaurirebbero; il cosmo, infatti, può continuare a esistere soltanto perché queste parti si riempiono grazie al sacrificio.

Se il sacrificio è perciò una specie di «guarigione» del cosmo basata sui principi articolati nel mito della creazione, anche la pratica medica viene fondata sugli stessi principi e porta a un curioso rapporto con il sacrificio. Se nel sacrificio il sacerdote spostava materia dal corpo all'universo, anche il guaritore, nel momento in cui guariva un arto spezzato (come attestato dalla famosa *Seconda Formula magica di Merseberg* e da numerosi testi paralleli provenienti da tutto il mondo indoeuropeo), prendeva materia dall'universo e la trasferiva nel corpo spezzato, creando così carne, ossa, sangue e altre simili nuove sostanza dalla terra, dalle pietre e dall'acqua.

Anche l'investitura regale derivava da una particolare elaborazione delle idee contenute all'interno del mito della creazione, come è suggerito dalle ricerche di Daniel Dubuisson. Indagando sugli antichi rituali di «incoronazione» in Irlanda e in India, questo studioso ha dimostrato che il sovrano era costituito ritualmente quando possedeva nel suo stesso corpo le qualità essenziali delle tre classi sociali indoeuropee: a questo scopo erano rivolti i doni simbolici, le vestizioni, le unzioni e altri simili cerimonie.

Altri rituali, invece, presentavano uno stretto legame con il mito del Terzo. Impegnandosi nelle razzie di bestiame – che erano state elevate al rango di atto sacro proprio in conseguenza di questa azione mitica – i guerrieri indoeuropei invocavano l'assistenza di divinità marziali; versando libazioni, prendevano parte a bevute inebrianti e aspiravano a raggiungere stati di frenesia estatica. Inoltre, ogni giovane guerriero doveva passare attraverso certi rituali di iniziazione prima di entrare a far parte, come membro a pieno titolo, della classe dei guerrieri. Di norma, per il giovane guerriero, la sua prima razzia di bestiame era simile a un rito di passaggio, e altre iniziazioni erano consapevolmente strutturate secondo il modello indicato dal mito del combattimento tra Terzo e il serpente. Sembra che, in alcuni di questi casi, si costruisse un mostruoso fantoccio tricefalo e che l'iniziando fosse costretto ad attaccarlo. Se si fosse dimostrato in grado di raccogliere il coraggio necessario per fare ciò, avrebbe scoperto che il suo oppositore, dall'apparenza così terrificante, era in realtà solamente uno scherzo, e la lezione implicita sarebbe stata che anche tutti i suoi futuri nemici, per quanto paurosi potessero apparire, non sarebbero stati più spaventosi di un tale fantoccio. Quei nemici, ovviamente, sarebbero stati tutti riconosciuti nel ruolo del serpente – un mostro, un ladro e, cosa più importante, un estraneo (ovvero un non indoeuropeo) –, la cui uccisione era stabilita dal mito non soltanto come giusta, ma anche come sacra.

Le bevande inebrianti, che rivestivano una parte importante nel rituale guerriero, erano tuttavia conosciute anche per altre applicazioni. La più antica bevanda inebriante indoeuropea era l'idromele, seguito poi dalla birra, dal vino e da una bevanda spremuta conosciuta dagli Indiani con il nome di *soma* e dagli Iranici con quello di *haoma*. Il simbolismo e l'ideologia che circondavano tutte queste bevande rimasero relativamente costanti. In tutti gli esempi, infatti, questa bevanda compare come la più alta delle abilità e delle attività. Se consumata da un sacerdote, accresce i suoi poteri di visione e di intuizione. Essa rende un poeta più eloquente, un guerriero più potente, un re più generoso e più giusto. [Vedi *HAOMA*].

Un vasto gruppo di rituali si occupava di forgiare i

legami della comunità e di cementare i principali rapporti sociali. Estremamente significativi, a questo riguardo, erano certi obblighi reciproci formalizzati, che comprendevano l'ospitalità e lo scambio di doni, con cui i singoli uomini, le famiglie, e anche gruppi più numerosi di persone venivano invitati a ripetere questi contatti e questi interscambi amichevoli. Anche il matrimonio era considerato un prolungato rapporto di scambio tra gruppi sociali, data la predominante preferenza per l'esogamia. Il matrimonio faceva perciò parte di uno scambio realizzato tra diverse stirpi oppure clan, piuttosto che essere considerato un legame permanente tra due persone.

I rituali verbali (che comprendevano il voto, il giuramento e il trattato) svolgevano un ruolo estremamente importante per fissare e per mantenere i legami sociali; di conseguenza, la verità e la fedeltà erano considerate virtù fondamentali. Tale situazione deve essere collegata alla mancanza di una letteratura tra i popoli indoeuropei più antichi, una condizione che ha contribuito anche al grande sviluppo dell'arte verbale (poesia epica, per esempio) e delle tecniche mnemoniche. Ma anche dopo l'introduzione della scrittura, rimase tra i diversi popoli indoeuropei una marcata preferenza per la trasmissione orale del folclore religioso, poiché, a differenza della lettera scritta, la parola pronunciata era percepita come un mezzo vivo e di conseguenza preferibile.

I rituali verbali potevano servire, dunque, per fissare le relazioni sociali, ma potevano anche essere usati per spezzare legami non voluti, come è documentato da una formula di proscrizione che sopravvive in due paralleli, uno ittita (datato al 1600 a.C.) e uno germanico. In questo caso, rivolgendosi a uomini particolarmente malfamati (un rapitore e un assassino nel primo esempio, un profanatore di tombe nel secondo) si dice rispettivamente: «Sei diventato un lupo» e «Possa egli essere un lupo», proprio perché, per le società pastorali, il lupo era considerato il predatore più temibile, un estraneo pericoloso da tenere sempre a bada. Paradossalmente, comunque, non erano solamente i fuorilegge a essere ritenuti lupi, poiché anche i guerrieri indoeuropei si raffiguravano volentieri come esseri simili a lupi, come risulta dai numerosi nomi etnici derivati dalla parola «lupo» (così i Luvii, Licii, Hirpini, Luceres, Dacii, Hyrcanii e Saka Haumavarka), dai nomi personali che mostrano la stessa derivazione (Wolfram, Wolfhart, Wolfgang) e dal termine greco *lyssa* («rabbia, furore lupesco»), che indica il momento più alto della furia raggiunto da eroi come Achille ed Ettore nell'*Iliade*. Ovviamente ciò che rendeva legittima la violenza analoga a quella dei lupi di questi eroi è che essa era diretta al di fuori della comunità degli Indoeuropei, in contrasto con quella dei fuorilegge, che era invece diretta verso l'interno: questa conclusione trova un'ulteriore conferma dal nome affascinante di un eroico guerriero di cui si parla nei *Ṛgveda*: Dasyave Vṛka, «lupo contro i Dasyu», cioè contro i non indoeuropei.

Morte, resurrezione ed escatologia. Un argomento di fondamentale importanza per le religioni degli Indoeuropei, così come per la maggior parte delle religioni, è costituito dalla questione del destino dell'uomo dopo la sua morte. Sebbene numerosi studiosi abbiano prestato molta attenzione ad alcuni dettagli propri dell'ideologia funeraria, non si è ancora fatta piena luce su quale dovesse essere la natura del pensiero indoeuropeo su questo tema. Tra i maggiori contributi finora offerti vanno annoverati gli studi di Hermann Güntert (1919), il quale dimostrò l'esistenza di una dea *Kolyo («colei che copre») la cui forma fisica incarnava quel misto di fascino e di orrore evocato dalla morte, poiché era bellissima e seducente, se vista frontalmente, mentre alle sue spalle nascondeva un aspetto estremamente repellente, ammuffito e mangiato dai vermi. Anche Paul Thieme (1952) ha contribuito a questa ricerca con un importante studio sull'idea della morte come riunione con gli antenati defunti; e Kuno Meyer (1919) ha dimostrato che in Irlanda, così come in India, il primo uomo mortale (*Yemo, il Gemello) fondò il mondo ultraterreno.

Se non risultano evidenti concezioni riguardanti il destino dell'anima (non è ricostruibile alcuna parola che si avvicini all'ambito semantico del moderno termine *anima*, dal momento che il vocabolo corrispondente è piuttosto vicino al significato di «respiro vitale»), quelle sul destino del corpo sono estremamente precise e rivelano un notevole contenuto religioso. La morte, infatti, viene vista come l'ultimo sacrificio che l'uomo può offrire, in cui il suo corpo è esso stesso l'offerta. Tale corpo, inoltre, è trasformato negli elementi dell'universo fisico, proprio come accadde al corpo del Gemello al tempo della creazione, dal momento che ogni morte non costituisce soltanto un sacrificio, ma anche una rappresentazione del sacrificio cosmogonico. Questa idea si è conservata, per esempio, nelle *Supplici* di Euripide (vv. 531-34):

> Lasciate che i corpi ora siano ricoperti di terra,
> dalla quale ognuno di essi è venuto alla luce
> soltanto per tornare in quel luogo: il respiro all'aria
> e il corpo alla terra.

Oppure nell'inno funebre dei *Ṛgveda* 10,16,3:

> Il vostro occhio deve andare verso il sole.
> La vostra anima deve andare
> verso il vento. Voi dovete andare verso il cielo e la

terra, secondo ciò che è giusto.
Andate alle acque, se siete posti là: voi
dovete fissare le piante con la vostra carne.

Questo, comunque, non è un destino finale, poiché sembra che nulla all'interno del cosmo venga percepito come finale. Proprio come si pensava che la cosmogonia si alternasse con l'antropologia, così lo erano morte e resurrezione. Quella materia che assume la sua forma cosmica quando uno specifico corpo umano muore, assumerà di nuovo una forma corporea quando quello specifico e medesimo cosmo muore, come deve inevitabilmente accadere. Le testimonianze greche, germaniche e indo-iraniche permettono la ricostruzione di uno schema temporale che racchiude quattro età del mondo, la prima delle quali è quella più pura e stabile, seguita da età in cui il valore umano e il reale ordine del cosmo gradualmente si corrompono. Alla fine della quarta età del mondo avviene un collasso apocalittico, seguito dalla creazione di un mondo nuovo, puro e rigenerato. Uno degli aspetti fondamentali della distruzione escatologica del mondo, comunque, è costituito dalla resurrezione dei morti, dal momento che i loro corpi sono formati della sostanza materiale che si è liberata quando il cosmo collassa. La nuova creazione che segue è perciò, nella maggior parte delle versioni, completata da un iniziale atto di sacrificio. Descrizioni della resurrezione sono conservate, *inter alia*, nel *Rivāyat* pahlavi che accompagna il *Dādistān ī dīnīg*, un testo zoroastriano del IX secolo d.C., e nel *Politico* di Platone.

> [Allo scopo di completare la resurrezione] Ohrmazd radunò le ossa dalla terra, il sangue dall'acqua, i capelli dalle pietre e la vita dal vento. Li mescolò tra loro, e in questo modo, continuò a creare.
>
> (*Rivāyat* 48,98-107).

> Quando è completato il passaggio dell'antico popolo alla natura di un bambino, ne consegue che coloro che giacciono [morti] nella terra sono riportati laggiù insieme e richiamati in vita, perché il processo della nascita si è rovesciato quando si è modificata la rotazione del mondo.
>
> (*Politico* 271b).

Dietro a queste formulazioni si ritrovano numerosi principi assai semplici e insieme assai profondi: 1) la materia è indistruttibile; 2) la materia è infinitamente trasmutabile; 3) gli organismi viventi e l'universo fisico sono composti da una sola e identica sostanza materiale; 4) il tempo è eterno. Anche se il cambiamento risulta costante, pertanto, lo è anche l'insignificante, poiché nulla che sia essenzialmente reale viene mai creato oppure distrutto. I mondi vanno e vengono, come gli individui di qualsiasi specie, ma l'essere – l'essere materiale – è sempre là.

Perfino gli dei sono soggetti agli stessi ritmi della dissoluzione e del riemergere, ma in verità sembra che gli dei abbiano ricevuto molto minor interesse rispetto agli antenati mitici, quali Uomo, Gemello e Terzo. Comunque, alla luce di ciò che è stato appena detto sulla natura del tempo e sui cicli della creazione e della distruzione, dobbiamo ora meglio precisare alcune nostre precedenti affermazioni. Laddove inizialmente abbiamo chiamato queste figure rispettivamente il «primo» re, sacerdote e guerriero, infatti, ora dobbiamo invece concludere che esse rappresentano semplicemente le prime fasi dell'età del mondo, dal momento che il tempo e il mondo attuali retrocedono infinitamente nel passato tanto quanto si estendono eternamente nel futuro.

BIBLIOGRAFIA

Tra gli studi di carattere generale di maggior interesse e importanza sulle religioni degli Indoeuropei vanno richiamati (in ordine cronologico): J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indoiranien et l'italo-celtique*, in «Mémoires de la Société de Linguistique de Paris», 20 (1918), pp. 265-85; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923; P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven 1957; G. Dumézil, *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, in *Du mythe aux roman*, I, Paris 1968; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, Torino 1988); Fr. Crevatin, *Ricerche d'antichità indoeuropee*, Trieste 1979; e Br. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1981.

Tra gli studi specialistici di particolare merito si segnala quello di Marija Gimbutas, *An Archaeologist's Wiew of* PIE *in 1975*, in «Journal of Indo-European Studies», 2 (1974), pp. 289-308: tra i suoi numerosi articoli relativi alla catalogazione dei reperti archeologici degli Indoeuropei, questo risulta per il momento il più completo; G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I-III, 1968-1973, in cui egli dimostra in quale modo molti miti furono trasformati in epica, pseudostoria e altri generi; sui guerrieri: St. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938; e Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbunde*, Baden 1927; sul sacrificio: W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekunt der Indogermanen*, in «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», 4 (1936), pp. 279-411; e K. Rönnow, *Zagreus och Dionysos*, in «Religion och Bibel», 2 (1943), pp. 14-48 (entrambi, tuttavia, da usare con cautela); sulla regalità: D. Dubuisson, *Le roi indoeuropéen et la synthèse des trois functions*, in «Annales, économies sociétés civilisations», 33 (1978), pp. 21-34; sulla morte e l'aldilà: H. Güntert, *Kalipso*, Halle 1919; K. Meyer, *Der irische Totengott und die Toteninsel*, in «Sitzungberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften», 1919, pp. 537-46; e P. Thieme, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin

1952; sul mito della creazione: Br. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge/Mass. 1986.

Due interventi presentati a un Seminario sulle religioni degli Indoeuropei tenutosi durante il IX Congresso Internazionale di Scienze Antropologiche ed Etnografiche, a Vancouver nel 1983, furono di considerevole importanza: Françoise Bader, *Une mythe indo-européenne de l'immersion-émergence*; e Cr. Grottanelli, *Yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady. India, Greece, Ireland and Elsewhere*, entrambi pubblicati in «Journal of Indo-European Studies», 14 (1986).

Sui problemi e le incertezze della ricerca in questo settore, cfr. U. Drabin, *Indogermanische Religion und Kultur? Eine Analyse des Begriffes Indogermanisch*, in «Temenos», 16 (1980), pp. 26-38; J.-P. Demoule, *Les Indo-Européens ont-ils existé?*, in «L'histoire», 28 (1980), pp. 108-20; e B. Schlerath, *Ist ein Raum/Zeit Modell für eine rekonstruierte Sprach möglich?*, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft», 95 (1981), pp. 175-202.

BRUCE LINCOLN

Storia degli studi

La storia degli studi comparati indoeuropei inizia propriamente alla fine del XIX secolo, come conseguenza diretta dell'importantissima scoperta che le antiche lingue, che ora classifichiamo come «indoeuropee» (cioè latino, greco classico, sanscrito, inglese antico, persiano antico, islandese antico, antico slavo ecclesiastico, antico irlandese, ittita, ecc.), derivano tutte, in definitiva, da una fonte comune, ovvero dal protoindoeuropeo. Come vedremo, fu subito evidente che coloro che parlavano queste lingue, che possono essere considerate insieme alla loro progenie come membri di una grande «famiglia» di lingue, condividevano molto più di un semplice retaggio linguistico comune, e che fra i più importanti aspetti di questa eredità non linguistica si trovava un *corpus* comune di credenze e di pratiche religiose.

A dire il vero, l'origine più remota della disciplina può essere fatta risalire all'antichità classica, alle teorie di Evemero (attivo intorno al 300 a.C.) e di altri autori greci e romani che tentarono di giungere ad afferrare l'origine e il significato del mito. È possibile anche ricondurre le idee che fiorirono nel XIX secolo a quelle di numerosi precursori vissuti nel corso del XVIII secolo, come Bernard de Fontenelle (1657-1757), Giovan Battista Vico (1668-1744) e Charles de Brosses (1709-1777), che per primi avanzarono l'ipotesi che una ricerca delle metafore naturali fosse preferibile ai tradizionali approcci evemeristici e allegorici, che fino a quell'epoca erano stati la regola. Queste idee possono essere fatte risalire anche al Romanticismo (come è adombrato, per esempio, nelle opere di J.G. Herder, 1744-1803), un movimento filosofico, letterario e artistico che influenzò profondamente la maggior parte degli studiosi che per primi, all'inizio del XIX secolo, cominciarono a concepire una distinta tradizione religiosa indoeuropea. Ma tali concezioni appartengono in particolare alla storia generale della mitologia e della religione comparate. Per gli scopi di questo articolo, inizio la mia panoramica con la scoperta della famiglia linguistica indoeuropea.

La scoperta della famiglia linguistica indoeuropea. Fino all'ultimo quarto del XVIII secolo, la maggior parte delle teorie relative alla natura e all'origine del linguaggio si fondava sopra una speculazione filosofica, che in buona misura era imperniata sull'idea della degenerazione. Si ritenne spesso, perciò, che la lingua primordiale fosse l'ebraico, poiché questo doveva essere stato parlato nel giardino dell'Eden. Seguendo l'antica nozione della degenerazione da una presunta «età dell'oro», molti autori sostennero che il greco era una forma degenerata dell'ebraico, il latino una forma degenerata del greco e che le lingue moderne dell'Europa, infine, erano tutte derivazioni degenerate dal latino.

In seguito alle scoperte geografiche si diffuse rapidamente in Europa la consapevolezza del numero e della varietà delle lingue degli uomini: in questo modo gli studiosi, spinti dall'enfasi romantica sulle origini nazionali, che rendeva di fatto impossibile l'idea che tutte le lingue fossero necessariamente discese dall'ebraico, cominciarono a dubitare dell'ipotesi della degenerazione, sia profana sia religiosa, giudicandola inadeguata a spiegare i rapporti storici tra le varie lingue. Questo sviluppo fu particolarmente chiaro in relazione all'India che, a partire dalla fine del XVIII secolo, era diventata di fatto un possedimento della Compagnia inglese delle Indie Orientali. Quando si diffuse in Europa una più ampia consapevolezza di questa regione così complessa, divenne allora chiaro che il sanscrito, l'antica lingua dei sacri testi induisti, occupava una posizione, dal punto di vista religioso e letterario, simile a quella occupata in Europa dal latino durante il Medioevo. Molti studiosi, già a partire da Filippo Sassetti nel '600, avevano messo in evidenza le curiose somiglianze tra il latino e il sanscrito, ma tali analogie sfuggivano a ogni spiegazione nei termini dell'«ipotesi della degenerazione», poiché il sanscrito era evidentemente antico tanto quanto il latino o il greco classico. Risultava evidente, inoltre, che le lingue moderne dell'India settentrionale (come l'hindi e il bengali, tra le altre) presentavano con il sanscrito quella stessa relazione immediata che con il latino avevano il francese, lo spagnolo, l'italiano e quelle altre lingue che in seguito sarebbero state definite lingue romanze.

Il problema fu alla fine risolto nel 1786 da William Jones (1746-1794), che è generalmente considerato il fondatore della linguistica scientifica. Filologo dilettante (si riteneva che parlasse correntemente ventidue lingue), Jones era stato da poco nominato giudice supremo della Compagnia delle Indie Orientali a Calcutta, e nelle ore libere si mise immediatamente a imparare il sanscrito. Nel settembre del 1786, durante un incontro alla Royal Asiatic Society del Bengala, Jones tenne una conferenza in cui, per la prima volta, venne esposta in maniera chiara e articolata l'idea di famiglia linguistica. Secondo l'opinione di Jones, la relazione che collegava il sanscrito alle antiche lingue della Grecia e di Roma, così come a quelle parlate dagli antichi Germani e Iranici, era simile a quella tra fratelli orfani: tutte discendono da una comune lingua madre, ormai scomparsa da molto tempo. Attraverso una comparazione rigorosa delle grammatiche e dei lessici di queste lingue di cui possediamo qualche documentazione sarebbe stato possibile, comunque, arrivare a ricostruire questa lingua madre. Si sarebbe potuto, quindi, descrivere l'intero insieme linguistico come un albero genealogico, al quale però non appartenevano l'ebraico, l'arabo e le altre lingue semitiche, che facevano parte di una diversa famiglia linguistica, completamente distinta.

In questo modo nacquero sia la filologia comparata sia l'idea di una famiglia linguistica indoeuropea. Nonostante lo stesso Jones non abbia mai esaminato fino in fondo le implicazioni della sua eccezionale scoperta, tuttavia altri lo fecero subito, e fin dall'inizio della terza decade del secolo successivo cominciò a svilupparsi la scienza della filologia comparata, insieme alla disciplina cui ora ci riferiamo come studi religiosi indoeuropei comparati.

Ben presto i praticanti di questa nuova scienza, quasi tutti impregnati dell'idealismo romantico, si trovarono ad affrontare qualche cosa di ben più rilevante che una semplice serie di somiglianze linguistiche. I materiali che costituivano le fonti primarie – il *Ṛgveda*, il *Mahābhārata*, l'*Iliade*, l'*Avesta* iranico, l'*Edda* islandese e così via – erano testi religiosi e/o mitologici, e divenne subito evidente che gli dei, gli eroi, i rituali e i fatti descritti in questi testi potevano essere paragonati usando la stessa metodologia fondamentale che Jones e altri avevano sviluppato, cioè utilizzando il *metodo comparativo*, che è basato sulla convinzione che le fasi anteriori e/o i prototipi possono essere sistematicamente ricostruiti a partire dalle testimonianze attestate, linguistiche o d'altro genere. Perciò la mitologia comparata, e specialmente la mitologia indoeuropea comparata, prese rapidamente il proprio posto come disciplina sorella della filologia comparata. [Vedi *MITOLOGIA COMPARATA*, vol. 5].

Gli inizi del XIX secolo. Come ci si poteva aspettare, molti studiosi dell'inizio del XIX secolo, anche coloro che non erano direttamente interessati agli studi linguistici indoeuropei, ebbero qualche cosa da dire su vari aspetti dei paralleli recentemente scoperti tra i numerosi pantheon indoeuropei. Questo fu particolarmente vero in Germania, dove l'interesse romantico per le origini del *Volk* (tedesco e d'altro genere) era diventato quasi una passione nazionale. Karl O. Müller (1797-1840) e G.F. Creuzer (1771-1858), per esempio, dimostrarono un grande interesse, anche se selettivo, verso le testimonianze linguistiche, nei loro tentativi di ricostruire i prototipi degli dei e degli eroi greci e indoeuropei. Sembra che anche il filosofo G.W.F. Hegel (1770-1831), nelle cui opere l'idealismo romantico raggiunse l'apice del suo sviluppo, sia stato molto influenzato dal nuovo comparativismo: come mette bene in evidenza Richard Chase, «aspirò a un "politeismo nell'arte" e nell'immaginazione, a una filosofia plastica e mitologica» (*Quest for Myth*, 1949, p. 39).

Anche la maggior parte dei primi filologi, tra i quali Franz Bopp (1791-1867), Friedrich Schlegel (1772-1829) e Rasmus Rask (1787-1832), fornì importanti contributi agli studi comparati di mitologie e di religioni indoeuropee. Sotto molti aspetti, il membro più notevole di questo gruppo fu Jakob Grimm (1785-1836), che, insieme al fratello Wilhelm (1786-1859), fu autore della grande collezione di racconti che porta il loro nome. Jakob Grimm, comunque, fu molto più che un semplice raccoglitore di racconti popolari; fu anche un eminente filologo e nel 1823 espose organicamente quel principio che più tardi sarebbe stato conosciuto da tutti con il nome di «legge di Grimm», con la quale si fissavano rigidamente le connessioni fonologiche tra la lingua latina, quella greca e l'antico germanico. Ma il suo contributo più importante agli studi religiosi indoeuropei è rappresentato da un'opera in due volumi intitolata *Deutsche Mythologie* (1835). In essa sviluppò la tesi secondo cui i *Märchen* che lui e suo fratello avevano raccolto rappresentavano soltanto i detriti della mitologia germanica precristiana. Questa tesi viene suffragata da molte etimologie e anche da alcune comparazioni con altre tradizioni indoeuropee. Un valido esempio di queste comparazioni è costituito dall'ipotesi avanzata da Grimm secondo la quale l'antico racconto scandinavo di una guerra tra gli dei (Odino, Vili e Vé) e una precedente generazione di giganti (Ymir e altri) corrisponde alla Titanomachia greca, ossia alla guerra tra gli dei dell'Olimpo e i Titani (cioè tra Zeus e i suoi fratelli e gli esseri soprannaturali della generazione precedente, guidati da Kronos).

Ma anche in altre parti dell'Europa e in America l'interesse per la mitologia, se non la mitologia esclusiva-

mente indoeuropea, risultò elevato. In Inghilterra, per esempio, molti dei poeti romantici (Wordsworth, Coleridge, Blake, Shelley, Keats, Byron e altri) dedicarono gran parte delle loro fatiche a temi mitologici; e *The Age of Fable* (1855) di Thomas Bulfinch rese popolare lo studio della mitologia come nessun'altra opera in precedenza. Perciò, a partire dalla metà del XIX secolo, la scienza della filologia comparata aveva raggiunto la sua maturità, l'interesse per la mitologia e per la storia delle religioni si andava sempre più diffondendo e si preparò il terreno per la comparsa del primo grande paradigma nella storia degli studi religiosi indoeuropei.

Il primo grande paradigma: Fr. Max Müller e i naturisti. Nel suo fondamentale libro intitolato *The Structure of Scientific Revolutions* (1970; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978), il grande filosofo della scienza Thomas S. Kuhn presenta la tesi convincente che l'intera conoscenza scientifica si sarebbe dilatata in una spirale ascendente e destinata ad ampliarsi sempre più. Nelle sue prime fasi, una nuova disciplina necessariamente si trova a brancolare alla ricerca di un nucleo centrale, cioè un modello generale capace di generare delle teorie. Alla fine, comunque, grazie agli sforzi di pochi studiosi, si apre una breccia ed emerge un grande paradigma, che non soltanto organizza la conoscenza fino ad allora raggiunta, ma attraverso la propria stessa natura dà vita a un grande numero di nuove scoperte e/o interpretazioni. L'emergere di un tale paradigma è rivoluzionario nel suo impatto e costituisce un enorme balzo in avanti nella storia della disciplina.

Kuhn, ovviamente, attira l'attenzione sulla crescita delle scienze fisiche, che finora hanno conosciuto almeno due paradigmi (la meccanica newtoniana e la meccanica quantistica/relatività), ma che possono ben arrivare a elaborarne un terzo. Questo modello, tuttavia, rimane piuttosto generale. Nella storia della linguistica, per esempio, la scoperta di William Jones portò al primo grande paradigma di quella disciplina, che in verità diede un eccessivo impulso allo studio delle religioni indoeuropee. Fu soltanto a partire dagli anni intorno al 1850, comunque, almeno sessanta anni dopo la morte di Jones, che gli studi sulle religioni indoeuropee raggiunsero finalmente un loro proprio grande paradigma.

L'uomo maggiormente responsabile di questa «rivoluzione» fu Fr. Max Müller (1823-1900), un tedesco studioso di sanscrito, filologo e cultore delle religioni indiane che aveva studiato con Bopp e con l'eminente sanscritista francese Eugène Burnouf. Poco dopo aver completato i suoi studi regolari, Müller accettò un posto all'Università di Oxford come lettore di sanscrito e di religioni indiane; quando terminò il suo incarico, passò il resto della propria carriera in Inghilterra, divenendo alla fine uno dei più eminenti uomini di lettere dell'epoca vittoriana.

Nel 1856, sette anni dopo il suo arrivo a Oxford, Max Müller diede alle stampe un lungo saggio intitolato semplicemente *Comparative Mythology* (pubblicato in «Oxford Essays», 1856), e la rivoluzione fu lanciata. Sebbene continuasse a pubblicare un'autentica biblioteca di libri, e anche innumerevoli raccolte di saggi, articoli, introduzioni e così via, la maggior parte delle sue idee fondamentali si trovano espresse già in *Comparative Mythology*.

La mitologia solare e la «malattia del linguaggio». La prima e la più importante tra le concezioni elaborate da Max Müller era la nozione secondo la quale tutti gli dei e gli eroi dei popoli «arii» (cioè indoeuropei) fossero fondamentalmente delle metafore del sole, percepito nei suoi vari aspetti. A dire il vero, questa non era un'idea nuova di zecca. Già nel 1795, infatti, Charles-François Dupuis (1742-1809) aveva avanzato l'ipotesi che Gesù Cristo fosse una metafora solare e che i dodici apostoli potessero essere interpretati come i segni dello zodiaco. Ma fu Max Müller che sviluppò la nozione fino a una paradigma completo, un paradigma che ebbe una rilevanza speciale per l'antico ambito delle lingue indoeuropee. Inoltre, in quanto filologo, Max Müller sostenne che la chiave per comprendere queste metafore solari si trovasse nelle etimologie dei nomi divini.

Max Müller affermava che tutte le lingue, compreso il proto-indoeuropeo, che egli di fatto identificava con la forma più antica del sanscrito, erano, nel loro stato primitivo, eminentemente razionali. Oggetti come il sole, la luna, le stelle e altri fenomeni naturali erano etichettati senza riferimenti ad alcun essere o concetto divino, poiché i dialetti più antichi erano incapaci di esprimere astrazioni. Ma con il tempo, concludeva Max Müller, si andò formando una curiosa malattia, una «malattia del linguaggio», il primo sintomo della quale fu rappresentato dall'uso della metafora. Ciò che era in origine un semplice termine descrittivo gradualmente si sviluppò in metafore sempre più complesse e astratte, e queste, a loro volta, cominciarono a prendere vita da sole. In breve, fin dall'epoca in cui furono composti i più antichi testi religiosi (per esempio il *Ṛgveda* e la *Teogonia* di Esiodo), la «malattia del linguaggio» si trovava già allo stadio terminale: mito e religione avevano sostituito la ragione e la razionalità. Grazie all'uso giudizioso del metodo comparativo, comunque, si poteva passare attraverso le stratificazioni provocate dall'uso delle metafore e arrivare ai significati fondamentali nascosti nei nomi delle divinità e degli eroi. Perciò, per esempio, l'equazione tra Zeus e la figura indiana di Dyauḥ, che derivava chiaramente da una concezione

proto-indoeuropea del dio del cielo, poteva essere fatta risalire a una serie di concezioni astratte collegate alla luce, alla brillantezza, all'alba e così via, le quali, a loro volta, derivavano in definitiva da metafore con cui si indicavano i diversi attributi del sole. Pur ammettendo che altri fenomeni naturali potevano rivestire un ruolo significativo nel generare metafore mitiche, Max Müller mise costantemente in evidenza il fatto che il sole rappresentava la fonte primaria dell'ispirazione religiosa indoeuropea: «Sono costretto a dire che le mie ricerche mi hanno portato sempre più all'alba e al sole come principale motivo dominante dei miti della razza aria» (*Lectures on the Science of Language*, 1864, p. 520).

La mitologia solare di Max Müller cominciò a guadagnare rapidamente adepti, sia in Gran Bretagna sia altrove. Forse il più importante di questi fu il classicista inglese George W. Cox (1827-1902), autore di *The Mythology of the Aryan Nations* (1887). Nonostante la sua ossessione per il «pre-arianismo» e per le metafore solari e altre metafore naturali, Cox aggiunse alla mitologia comparata indoeuropea una nuova e importante dimensione grazie all'attenzione da lui dedicata alle equazioni sia strutturali sia etimologiche. Come vedremo, questa sua impostazione prefigurava le teorie più recenti sulla natura della tradizione religiosa indoeuropea. Un altro discepolo importante di Max Müller fu il semitista Robert Brown (nato nel 1844), che applicò il paradigma linguistico ben al di là dell'ambito indoeuropeo e se ne servì per spiegare le divinità del Vicino Oriente antico, così come quelle dei *Ṛgveda*. Anche due studiosi americani, John Fiske (1842-1901) e Daniel G. Brinton (1837-1899), fornirono significativi contributi alla letteratura della mitologia solare. In *Myths and Mythmakers* (1888) Fiske cercò una via per riconciliare le diverse forme meteorologiche e solari del naturismo, mentre Brinton, in *The Myths of the New World* (1876, 3ª ed.), tentò di dimostrare i paralleli tra le figure mitologiche degli Indiani nordamericani e quelle degli Indoeuropei.

Bisogna mettere in evidenza che la scuola di Max Müller non fu senza dubbio l'unica scuola naturistica di mitologia comparata indoeuropea a fiorire verso la fine del XIX secolo. Il «primo paradigma», come lo abbiamo definito, comprendeva infatti numerosi sottoparadigmi piuttosto distinti, i quali tutti condividevano essenzialmente la medesima metodologia e le medesime affermazioni fondamentali. Nel 1859 Adalbert Kuhn (1812-1881), per esempio, pubblicò il suo famoso *Die herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, in cui le tempeste e i fulmini che le accompagnano, più che il sole, erano considerati la fonte primaria delle metafore della mitologia e della religione indoeuropea (e di altre). L'equazione onomastica più famosa di Kuhn, in seguito rivelatasi totalmente scorretta, fu la presunta connessione tra Prometeo e la figura indiana di Pramantha. Entrambi erano considerati archetipici «portatori del fuoco», e Kuhn e i suoi seguaci furono tanto accaniti nell'andare alla ricerca di altre divinità indoeuropee del fuoco, quanto Max Müller e altri lo furono nello scoprire le loro divinità solari. Un altro eminente naturista fu il filologo italiano Angelo de Gubernatis (1840-1913), che soffermò la sua attenzione sulle metafore animali; perciò, laddove Max Müller e Kuhn videro il sole e i lampi, de Gubernatis vide le fiere, specialmente le fiere predatrici. Altri ancora cercarono di trovare nelle antiche tradizioni mitologiche, indoeuropee e non, metafore lunari e/o stellari.

Il crollo del primo paradigma. Mentre Max Müller, Kuhn, Cox e molti altri andavano sviluppando i loro modelli naturistici, un altro modo erudito di accostarsi al mito e alla religione stava prendendo autonomamente una forma che alla fine si sarebbe dimostrata la rovina di tutti quei modelli. Questo approccio venne favorito dai precursori dell'antropologia, come E.B. Tylor (1832-1917), John Lubbock (1834-1913) e John McLennan (1827-1881), che, come ci si poteva aspettare, giunsero a focalizzare la loro attenzione non sulla tradizione indoeuropea, ma piuttosto sul vasto *corpus* di dati che si andavano raccogliendo sulle credenze e sulle pratiche dei popoli cosiddetti «primitivi». Nel suo *Primitive Culture* (1871), per esempio, Tylor gettò le basi per l'elaborazione della teoria dell'animismo, cioè la nozione secondo la quale tutte le credenze religiose sarebbero derivate dal concetto dell'anima umana. Gli antropologi nella maggior parte dei casi non erano filologi esperti – pur facendo uso, ovviamente, del metodo comparativo nel suo senso più ampio – e perciò non riuscivano a entrare in sintonia con le etimologie e il significato metaforico dei nomi. La conseguenza di tale atteggiamento fu costituita dall'elaborazione di una concezione profondamente diversa dell'origine e dell'evoluzione delle credenze religiose dell'uomo.

Intorno al 1890 si venne a creare una netta spaccatura tra i naturisti e gli antropologi. L'attacco antropologico fu condotto da un brillante e iconoclasta scozzese, Andrew Lang (1844-1912). Talora vicino alle posizioni di Tylor, Lang si diede a distruggere il naturismo in generale e le teorie di Max Müller in particolare. In una serie di libri, saggi e articoli che ebbero larga diffusione, egli dichiarò fallite le affermazioni e le etimologie proposte da Max Müller, e entro la fine del secolo aveva effettivamente dimostrato quali fossero le debolezze del paradigma naturista in una maniera così efficace che esso non sopravvisse a lungo alla morte del suo principale propugnatore, nel 1900.

Sarebbe impossibile in questa sede indicare tutti i

punti a favore e contrari che segnarono questo famoso dibattito erudito, ma le principali obiezioni di Lang possono essere riassunte come segue: 1) la teoria di Max Müller – e, per estensione, le teorie di Kuhn, Cox, Fiske e degli altri – era implicitamente basata sul fallace collegamento tra «degradazione» e peccato originale; ora, sebbene il popolo eletto in questo caso fosse quello dei cosiddetti Arii (cioè degli Indoeuropei) piuttosto che degli Ebrei, tuttavia tale dottrina era modellata sulla tradizionale storiografia ebraica e cristiana e non teneva conto dei dati comparati provenienti dalle culture contemporanee non occidentali; 2) troppa attenzione era data al linguaggio e ai processi linguistici, specialmente alle metafore e alle etimologie, e troppo poco invece agli effetti differenziati dello sfondo sociale, culturale e fisico in cui si originarono i miti e i concetti religiosi; e infine 3) c'era troppo interesse per le origini e non abbastanza per lo sviluppo storico dei miti e della creazione dei miti, né abbastanza attenzione era prestata alle universali fasi evolutive, evidenti nella tradizione indoeuropea. Non c'è bisogno di dirlo: Max Müller tentò di rispondere come meglio poté a queste accuse, e invero le sue critiche all'evoluzionismo sono notevolmente simili a quelle dei critici successivi. Ma alla fine Lang ebbe la meglio e la mitologia solare, insieme alle altre varietà di naturismo che erano fiorite fin dalla metà del secolo, fu definitivamente eclissata.

La reazione empirica e l'emergere di nuovi modelli: 1900-1920. In questo modo tramontò il primo grande paradigma negli studi comparati indoeuropei. Al sorgere del nuovo secolo, la maggior parte degli studiosi che lavoravano nel settore (classicisti, indologi, germanisti, celtisti e così via) abbandonarono rapidamente l'approccio naturistico/etimologico a favore di sforzi più intensi per spiegare le varie tradizioni religiose indoeuropee sulla base dei loro propri termini. Come avvenne per le altre discipline, compresa l'antropologia, si diffuse in quel periodo un nuovo spirito di empirismo, segnato da una crescente sfiducia verso il comparativismo. Per la maggior parte questi specialisti (come per esempio il celtista Joseph Vendryes) costruirono saldamente i loro studi sui metodi della critica testuale e redassero le loro analisi nei termini di nuove traduzioni, nuove etimologie specifiche e così via. Invero, fatti salvi gli scopi della ricostruzione linguistica, l'idea di una comune eredità religiosa e/o mitologica indoeuropea fu raramente menzionata nelle prime due decadi del XX secolo.

Nello stesso tempo emersero numerosi nuovi modelli teorici per lo studio della religione non collegati agli studi indoeuropei, due dei quali avrebbero avuto un impatto importante sul futuro sviluppo di questa disciplina. Nella sua imponente panoramica sulla religione primitiva, *The Golden Bough* (I-XII, 1911-1915, 3ª ed.), James G. Frazer (1854-1941) giunse alla conclusione che la religione fosse ovunque radicata nella magia, e che tutti i sistemi di credenze, compresi quelli delle antiche comunità di lingua indoeuropea, fossero basati su un rituale sacrificale nel quale un dio veniva ucciso e sostituito in modo da rinnovare il mondo. Tra i primi esempi proposti da Frazer va annoverata la morte di Baldr, il figlio simile ad Apollo del principale dio scandinavo, Odino, che grazie alle trame di Loki fu involontariamente ucciso, quando si trovava al massimo del suo fulgore giovanile, da suo fratello, il dio cieco Hodr. Perciò, attraverso una forma di «magia simpatetica», gli dei e le forze che essi incarnavano venivano periodicamente manipolati, in modo da renderli perpetuamente vigorosi e fertili. Anche se le successive generazioni di antropologi rifiutarono tali elaborazioni, tuttavia l'influenza di Frazer sopravvisse nella cosiddetta *Myth and Ritual School*, associata a Jane E. Harrison, Francis M. Cornford, Jessie L. Weston, Gilbert Murray, F.R.S. Raglan e H.J. Rose, i quali tutti si basarono saldamente sulle credenze e le pratiche greco-romane nella formulazione delle loro teorie (in verità, nella maggior parte dei casi erano classicisti per educazione scolastica).

Un secondo sviluppo teorico si ebbe in Francia, sotto l'egida di Émile Durkheim (1858-1917), uno dei padri fondatori delle scienze sociali contemporanee. Nel 1903, in collaborazione con il suo principale studente e discepolo, Marcel Mauss (1872-1950), Durkheim pubblicò una breve monografia intitolata: *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* («Année sociologique», 6, 1903, pp. 1-72; trad. it. in F. Remotti, cur., *La mente dei primitivi*, Milano 1974, pp. 51-115), in cui sosteneva che i sistemi di classificazione sociale di una società sono necessariamente «rappresentati collettivamente» nei sistemi di credenze di quella medesima società. Questo primo intervento fu seguito nel 1912 da *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963), in cui dimostrava in modo persuasivo che la società stessa è la materia del divino e che l'uomo modella necessariamente le proprie divinità come rappresentazioni collettive di «fatti sociali» fondamentali. A dire il vero, i primi esempi di Durkheim furono tratti dai sistemi di credenze degli Aborigeni australiani, ma le implicazioni per lo studio della religione di per sé sono chiare: si era identificata una nuova fonte primaria delle metafore religiose e anche le implicazioni dirette per lo studio dei sistemi di credenze degli Indoeuropei erano chiaramente presenti fin dall'inizio, poiché le idee stesse di Durkheim erano in qualche misura influenzate dalla dimostrazione (1907) fatta da Antoine Meillet (1866-1936) secondo la

quale il dio iranico Mithra (equivalente al dio vedico Mitra) rappresenterebbe la personificazione dell'idea di «contratto». In verità, come vedremo brevemente, Meillet, forse il più eminente filologo indoeuropeo della sua epoca, ebbe molto a che fare con lo sviluppo del secondo grande paradigma negli studi indoeuropei.

I neocomparativisti e la ricerca di un nuovo paradigma: 1920-1938. Anche se gli studi comparati sulla religione indoeuropea soffrirono di un marcato declino nella generazione successiva alla morte di Max Müller, tuttavia erano rimaste sul tappeto le domande fondamentali che lui e i suoi colleghi si erano posti riguardo alle somiglianze fondamentali tra i numerosi antichi pantheon indoeuropei: nei primi anni '20 il pendolo cominciò di nuovo a oscillare nella direzione di quello che può meglio essere etichettato come neocomparativismo. Albert Carnoy, per esempio, cominciò a parlare in termini sicuri di una «religione indoeuropea», e poco tempo dopo, pur avendo ispirazioni e orientamenti diversi, molti studiosi tedeschi, tra i quali Walter F. Otto, Hermann Güntert, Friedrich Cornelius e F.R. Schroeder, giunsero alla medesima conclusione generale: che è impossibile comprendere qualsiasi antico sistema religioso indoeuropeo senza far riferimento a una serie comune di divinità, di rituali e di miti, e che è possibile concepire una tale tradizione indoeuropea comune senza far riferimento alle teorie rifiutate di Max Müller e di Kuhn. Un altro elemento guida in questo nuovo sforzo fu fornito da Meillet, il quale, pur senza provare a realizzare con i materiali mitologici indoeuropei quel genere di ampia sintesi che caratterizza il suo *Introduction à l'étude des langues indo-européennes* (1922), incoraggiò comunque i suoi allievi a intraprendere tali studi. Uno di questi allievi fu Georges Dumézil (nato nel 1898), un giovane filologo e storico delle religioni che prese il dottorato con Meillet nel 1924.

Come gli altri comparatisti, Dumézil cercò di trovare una base teorica praticabile su cui costruire un nuovo paradigma per la mitologia comparata indoeuropea. Nei suoi primi studi, per esempio, *Le festin d'immortalité* (1924), *Le crime des Lemniennes* (1924) e *Le problème des Centaures* (1929), che si incentravano su ciò che egli chiamò il «ciclo dell'ambrosia», cioè le tradizioni comuni indoeuropee che circondavano la preparazione e il consumo di una bevanda divinizzata (*soma*, idromele, ambrosia e così via), egli si fondò in gran parte sulle teorie elaborate da Frazer relative alla morte, alla rinascita e al sacrificio rituale del re. Ma come egli stesso osservò più tardi, il modello frazeriano in definitiva si dimostrava insufficiente per i suoi scopi: esso semplicemente non poteva spiegare la moltitudine dei motivi comuni di cui erano costituite le numerose tradizioni indoeuropee.

Dopo una decade di lotte corpo a corpo con il problema, Dumézil si prese un'ampia licenza dai suoi doveri accademici all'inizio degli anni '30 e intraprese lo studio dell'antica religione cinese sotto la guida di Marcel Granet (1884-1940), un eminente sinologo che era stato anche uno dei più devoti discepoli di Durkheim. Sebbene il progetto costituisse un tentativo di raggiungere una nuova prospettiva sulla tradizione indoeuropea partendo da un antico sistema di credenze completamente differente, esso finì per fornire a Dumézil lo schema che egli aveva cercato e che giunse a chiamare *la méthode sociologique*. Perciò, nel 1938, non molto tempo dopo aver completato i suoi studi con Granet, Dumézil raggiunse il varco che aveva cercato e nacque il secondo grande paradigma negli studi indoeuropei.

Il secondo grande paradigma: Dumézil e la nuova mitologia comparata. Anche se questo varco giunse nel 1938, il primo accenno di ciò a cui Dumézil si riferisce ora come l'ideologia tripartita in realtà emerse poco prima che egli iniziasse i suoi studi sul mondo cinese. Nel 1930, infatti, egli pubblicò un articolo in cui si paragonavano le tre suddivisioni dell'antica società scita (gli «Sciti reali», gli «Sciti guerrieri» e gli «Sciti agricoltori», ciascuna delle quali si riteneva fosse discesa da uno dei tre figli della figura primigenia Targitaus: Erodoto, 4,5s.) con le tre *varṇa*, ossia con le classi dell'India vedica: i *brāhmaṇa* (sacerdoti), gli *kṣatriya* (guerrieri) e i *vaiśya* (coltivatori). Dumézil riconobbe anche che la sovranità degli Sciti reali si fondava sul mito secondo cui il loro antenato, il figlio più giovane di Targitaus, si sarebbe dato da fare per ritrovare tre oggetti d'oro ardenti, una coppa, un'ascia e un aratro aggiogato, i quali simboleggiavano ciascuna delle tre divisioni sociali ed erano caduti dal cielo, sebbene il significato pieno di questo simbolismo non fosse diventato evidente fino a quando il nuovo paradigma non fu pienamente definito. Due anni dopo, nel 1932, il linguista Émile Benveniste arrivò per una sua via indipendente a conclusioni assai simili, comparando non soltanto istituzioni scite e istituzioni indiane, ma prendendo in considerazione anche le classi sociali dell'antico Iran. Tutte le società interessate appartenevano, comunque, al substrato indo-iranico, ma all'epoca sembrava che non ci fosse alcun motivo per concludere che questa gerarchia tripartita di sacerdoti (o di sacerdoti-re), guerrieri e coltivatori fosse necessariamente panindoeuropea.

Negli anni che seguirono, Dumézil cominciò a trovare tracce di una struttura analoga anche nella tradizione romana (vedi, per esempio, *Flāmen-Brahman*, 1935), specialmente nella composizione del più antico dei collegi sacerdotali romani, i *flamines maiores*. Le distinzioni tra il *flamen Dialis*, il gran sacerdote di Giove, il *flamen Martialis*, che presiedeva al culto del dio della

guerra Marte, e il *flamen Quirinalis*, che serviva la popolare divinità Quirino, una incarnazione della massa della società romana, potevano forse riflettere la stessa struttura che egli e Benveniste avevano scoperto nella tradizione indo-iranica, specialmente alla luce delle probabili connessioni etimologiche tra i due termini *flamen* e *brahman*? Fu solo dopo aver focalizzato la sua attenzione sugli antichi pantheon germanici, nel corso di una serie di conferenze tenute all'Università di Uppsala, in Svezia, nell'autunno del 1938, che egli finalmente giunse a comprendere che questa triplice gerarchia era infatti panindoeuropea, e che essa si rifletteva sia nella struttura dei pantheon sia nella struttura della società stessa, specialmente nel sistema della stratificazione sociale. E qui, ovviamente, gli servì molto il suo recente contatto con la teoria durkheimiana nel corso dei suoi studi con Granet. Gli antichi dei scandinavi Odino, Thor e Freyr riflettevano lo stesso tipo fondamentale di organizzazione sociale, anche se il livello sacerdotale, o brahmanico, era scomparso da molto tempo come entità sociale reale, fin dall'epoca in cui i miti furono trascritti da Snorri Sturluson e Saxo Grammaticus. Odino, come Juppiter e il dio vedico Varuṇa, era una rappresentazione collettiva della sovranità suprema; Thor era l'incarnazione della condizione di guerriero e perciò era parente di Marte e di Indra; mentre Freyr (insieme a suo padre Njordr), come Quirino e i vedici Aśvin («cavalieri divini»), rappresentavano le classi produttive, cioè gli allevatori e i coltivatori dai quali le altre due classi dipendevano per il nutrimento.

La scoperta di Dumézil fu in larga misura confermata da una dimostrazione conclusiva del suo collega svedese Stig Wikander: tra gli aspetti più importanti dell'antica organizzazione sociale indoeuropea c'era il *comitatus* («banda di guerra»), che in modo tipico si formava attorno alla persona di un capo. Secondo Wikander, il *comitatus* era mitologicamente riflesso da fenomeni per il resto diversi come Indra e i suoi Marut (cioè i Rudriya) e dalle bande di guerra che seguivano eroi irlandesi come Cú Chulainn e Finn (vedi *Der arische Männerbund*, 1938). Perciò, grazie a Wikander, che divenne uno dei più antichi e dei più produttivi sostenitori di Dumézil (vedi oltre), il pezzo più grande del *puzzle* era stato collocato al suo posto.

Una formulazione preliminare del nuovo paradigma apparve in *Les dieux des Germains* (1939), che fu ricavato dalle conferenze che Dumézil aveva tenuto in svedese; nella decade successiva seguirono molte altre scoperte. Dumézil giunse rapidamente alla conclusione che il livello sovrano, da etichettarsi brevemente come la «prima funzione», era di fatto rappresentato da due divinità complementari: Varuṇa, Juppiter e Odino erano dapprima posti in relazione con il mantenimento dell'ordine cosmico (per esempio il concetto vedico di *ṛta*), mentre Mitra, Tyr e la divinità romana, per altri versi oscura, di Dius Fidius erano connessi con la sovranità sociale e giuridica. Questa idea di una «sovranità congiunta» formò il nucleo centrale di *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (1940). La prima formulazione generale del nuovo paradigma comparve un anno dopo, in un libro intitolato *Jupiter, Mars, Quirinus* (1941). Sebbene Dumézil qui si soffermi particolarmente su Roma e sulle sue origini mitologiche, questo libro spiegò per la prima volta nei minimi dettagli quel concetto che in seguito fu conosciuto con l'espressione delle «tre funzioni» dell'organizzazione sociale: la «prima funzione», sovranità cosmica e giuridica in tutte le sue manifestazioni; la «seconda funzione», l'esercizio della valentia militare; e la «terza funzione», il provvedere al nutrimento, alla salute, al benessere fisico, alla ricchezza, alla prosperità delle masse, ecc.

In breve, dalla fine degli anni '40, in una serie notevole di libri, monografie e opere più brevi, Dumézil aveva pienamente articolato gli elementi fondamentali del secondo grande paradigma negli studi comparati sulle religioni degli Indoeuropei. Nel quadro erano state inserite anche la tradizione iranica e quella celtica, ed erano stati scoperti molti temi secondari; per esempio il riconoscimento che la sovranità giuridica (quale rappresentata da Mitra e da Tyr) aveva in maniera caratteristica due manifestazioni sussidiarie, ciascuna delle quali era legata a un aspetto di questa funzione. Nei testi vedici queste manifestazioni erano costituite dalle figure di Aryaman e di Bhaga, che rappresentavano, rispettivamente, la comunità aria stessa, insieme al suo rapporto sociale più fondamentale, il matrimonio; e l'equa distribuzione dei beni e delle ricompense. Questa idea fu enunciata per la prima volta in *Le troisième souverain* (1949).

Nelle prime articolazioni di questo nuovo paradigma, Dumézil si era fondato soprattutto sull'affermazione precedentemente menzionata di Durkheim, secondo la quale «i fatti sociali» fanno sorgere «fatti soprannaturali» oppure «rappresentazioni collettive». Come egli stesso osservò, comunque, intorno al 1950 il suo orientamento cominciò a spostarsi ed egli realizzò un lungo passo oltre le rigide posizioni di Durkheim e de «la méthode sociologique». Adottando ciò che in retrospettiva può essere chiamata una prospettiva maggiormente strutturalista, Dumézil cominciò a concepire le tre funzioni come espressioni di un'ideologia tripartita profondamente radicata, che si manifestava nel contesto sia sociale sia soprannaturale, ma che in definitiva si trovava all'esterno di entrambe le sfere. Perciò le funzioni furono gradualmente ridefinite come «un moyen

d'analyser», un metodo di analisi, e questo orientamento rivisto è, per alcuni aspetti, non dissimile dalla visione strutturalista proposta da Claude Lévi-Strauss (nato nel 1908). Pur tuttavia, esiste una grande differenza fra i due studiosi francesi: Lévi-Strauss (in opere come *Le cru et le cuit*, 1964) è interessato prima di tutto alla «struttura profonda» della mente umana in sé, mentre Dumézil rimane legato all'affermazione che l'ideologia tripartita è unicamente indoeuropea, e che le altre famiglie linguistiche maggiori, come quella sino-tibetana, quella amito-semitica e quella uto-azteca, sono probabilmente caratterizzate da altre ideologie unitarie e loro proprie. Forse il modo migliore per descrivere questo approccio è quello di denominarlo «relativismo strutturale».

Nel corso delle successive tre decadi furono fatte scoperte ancora più importanti, non soltanto dallo stesso Dumézil, ma anche dagli altri studiosi che avevano adottato questo stesso paradigma. Uno dei primi tra essi fu Stig Wikander, che nel 1947 mostrò fino a quale livello gli eroi del *Mahābhārata* (Yudhiṣṭhira, Arjuna, Bhīma, Nakula e Sahadeva) fossero in ultima analisi trasposizioni delle maggiori divinità vediche (Mitra, Varuṇa, Indra e i Nāsatya) e dimostrò che l'ideologia tripartita poteva essere scoperta anche nell'epica, così come nella mitologia. Altri discepoli di Dumézil furono Lucien Gerschel, Jan de Vries, Edgar Polomé, Robert Schilling, Jacques Duchesne-Guillemin, François Vian e Marie-Louise Sjoestedt.

Alla fine degli anni '50 e intorno ai primi anni '60 una nuova generazione di studiosi, comprendente Jaan Puhvel, Donald J. Ward, Françoise Le Roux e me stesso, fu attratta dal modello di Dumézil, e così il paradigma venne ulteriormente esteso. Tra i maggiori temi secondari scoperti da Dumézil e dai suoi colleghi nel corso degli anni ci furono: 1) i «tre peccati del guerriero», ossia il riconoscimento che le figure indoeuropee di guerrieri (per esempio Indra, Eracle e la figura scandinava di Starkad) commettevano, secondo una loro precisa caratteristica, tre «peccati» canonici, uno contro ognuna delle tre funzioni; e 2) la «guerra tra le funzioni», manifestata principalmente nella tradizione romana e in quella germanica, nelle quali i rappresentanti delle prime due funzioni sconfiggevano i rappresentanti della terza e li incorporavano nel sistema, rendendolo completo (per esempio la guerra sabina e il conflitto tra Æsir e Vanir).

Nei primi anni '70, Dumézil spinse il paradigma verso un'altra importante direzione (vedi *Mythe et épopée*, II, 1971, specialmente *L'enjeu du jeu des dieux. Un héros*), grazie alla sua scoperta che le figure di guerrieri indoeuropei come il personaggio vedico di Śiśupāla sono in ultima analisi solamente delle pedine di un gioco svolto dagli dei, e che le stesse divinità possono essere classificate all'interno delle categorie di «tenebre» e di «luce», rappresentando rispettivamente le forze caotiche della natura e quelle che invece cercano di controllare queste forze. Nella tradizione indiana questa dicotomia è riflessa nella differenza tra la divinità «tenebrosa» di Rudra e la divinità «luminosa» di Viṣṇu; nella Scandinavia antica, invece, compare in quella tra Odino e Thor. Le implicazioni autentiche di questa scoperta saranno provate da numerosi discepoli di Dumézil, tra i quali Udo Strutynski e me stesso.

Nel corso degli ultimi venti anni circa, in quella che può essere chiamata la sua *phase de bilan*, la notevole produzione scientifica di Dumézil ha continuato inesorabile. Tra i suoi libri più recenti ci sono il riesame del concetto indoeuropeo di sovranità (*Les dieux souverains des Indo-Européens*, 1977) e una disquisizione sugli atteggiamenti indoeuropei verso il matrimonio (*Mariage indo-européens*, 1979). Egli ha pubblicato anche numerose raccolte di scritti precedenti, tutti relativi all'uno o all'altro aspetto dell'ideologia tripartita. La carriera di Dumézil fu coronata nel 1979, quando fu eletto membro della Académie Française.

Questo fatto, naturalmente, non implica che la «nuova mitologia comparata» sia adesso universalmente accettata dagli indoeuropeisti. Al contrario, fin dall'inizio essa è stata al centro di una intensa e persistente critica da parte di molti studiosi, molti dei quali hanno avanzato l'ipotesi che Dumézil abbia imposto questo modello tripartito ai dati, e che esso non esista, se non nelle menti dei ricercatori interessati. Tra i più persistenti tra questi critici ci fu Paul Thieme, un indologo, che affermò in numerose occasioni che l'interpretazione di Dumézil del pantheon indiano, specialmente del ruolo svolto dal dio Aryaman, era totalmente scorretta. Thieme, infatti, interpretava la radice sanscrita *ari-* come se significasse «straniero», piuttosto che «il popolo» (oppure «gli splendenti»), che è invece il significato comune della maggior parte dei termini etnici di autoidentificazione, sia moderni sia antichi, come per esempio tra gli Hopi, i Diné (Navajo) e così via. Altri critici importanti di Dumézil sono H.J. Rose (che rimproverò a Dumézil di aver ignorato la base «manistica» della religione romana), Jan Gonda, Angelo Brelich, il germanista E.A. Philippson e John Brough, uno studioso di sanscrito che affermò di aver scoperto l'ideologia tripartita nella Bibbia e asseriva perciò che essa non era esclusivamente indoeuropea.

Dumézil ha vigorosamente risposto a queste e ad altre critiche, e fino ad ora non si è trovato nessun critico capace di rivestire i panni di un potenziale «Andrew Lang» contro questo paradigma. Al contrario, è corretto dire che la maggioranza degli studiosi contemporanei

nel settore della mitologia e della religione indoeuropee comparate continua a fare un uso effettivo dello schema generale, teorico e metodologico, sviluppato da Dumézil e dai suoi colleghi nel corso delle ultime quattro decadi. Un buon esempio è rappresentato da Joël Grisward, la cui brillante analisi delle leggende francesi medievali di Aymeri de Narbonne e delle loro corrispondenze indo-iraniche (vedi il suo *Archéologie de l'épopée médiévale*, 1982) sono, come notava lo stesso Dumézil, forse il contributo più importante alla nuova mitologia comparata, a partire dalla scoperta di Wikander della trasposizione epica, nel 1947. Si può individuare un altro eccellente esempio nella convincente dimostrazione di Udo Strutynski, secondo cui i giorni della settimana in inglese, almeno da martedì a venerdì, e i loro parenti in altre lingue germaniche moderne, rappresentano la persistenza di una formula ideologica tripartita: «giorno di Tyr», «giorno di Odino», «giorno di Thor» e «giorno di Frigg» (vedi il suo *Germanic Divinities in Weekday Names*, in «Journal of Indo-European Studies», 3, 1975, pp. 363-84).

Sarebbe impossibile nello spazio di questo breve articolo menzionare, anche tralasciando di discutere ogni dettaglio, tutta la significativa ricerca che è stata condotta fin qui dai tardi anni '60 dagli specialisti della religione e della mitologia indoeuropea comparata che hanno orientato la loro opera seguendo il paradigma di Dumézil. Atsuhiko Yoshida, per esempio, un grecista giapponese che studiò con Dumézil per più di dieci anni, ha dimostrato come fosse molto probabile che lo sviluppo della mitologia giapponese sia stato profondamente influenzato, direttamente oppure indirettamente, da tematiche indoeuropee nel tardo periodo preistorico (cioè intorno al IV e V secolo d.C.): la fonte più verosimile di questa influenza dovrebbe essere costituita da una delle tante tribù nomadi della steppa di lingua nordiranica (Sciti, Alani, ecc.), che avrebbe cercato di raggiungere l'Asia orientale durante questo periodo (Yoshida, 1977). Ōbayashi Taryō, un antropologo dell'Università di Tokyo ed io ci unimmo, in seguito, a Yoshida. Bruce Lincoln ha pubblicato un libro che compara gli atteggiamenti religiosi nei confronti del bestiame tra i popoli indo-iranici e quelli dell'Africa orientale contemporanea (*Priests, Warriors, and Cattle*, 1981). David Cohen ha precisato il modo di intendere i «tre peccati» commessi dal guerriero indoeuropeo (vedi sopra) in una penetrante analisi dell'eroe irlandese Suibhne (*Suibhne Geilt*, in «Celtica», 12, 1977, pp. 113-24).

In Francia, Daniel Dubuisson, che conseguì il dottorato con Dumézil nel 1983, ha tentato di sviluppare un approccio quasi matematico al mito indoeuropeo, basato in larga misura sulla sua ricerca indologica; mentre Bernard Sergent ha illuminato la duplice regalità a Sparta attraverso una giudiziosa applicazione del paradigma duméziliano (*La reprèsentation spartiate de la royauté*, in «Revue de l'histoire des religions», 189, 1976, pp. 3-52). Nel 1984 D.A. Miller ha studiato le implicazioni trifunzionali dei «tre re» nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, secondo quello che può ben essere definito un punto di vista neoduméziliano. Tra gli altri studiosi che hanno cercato di utilizzare il paradigma verso nuove e potenzialmente importanti direzioni, vanno annoverati anche Steven O'Brien, Miriam Robbins, Alf Hiltebeitel, David B. Evans e Jean-Claude Rivière.

Alcuni sviluppi recenti. Come tutti i grandi paradigmi che sono stati spinti fino ai loro estremi limiti, anche quello elaborato da Dumézil si mostra un po' logoro ai suoi margini, e numerosi dei principali progressi recenti negli studi religiosi indoeuropei hanno toccato questioni che trascendono l'ideologia tripartita. Una di queste è rappresentata dalla problematica delle divinità «tenebrose» e «luminose» menzionata in precedenza. Lo stesso Dumézil ha avanzato l'ipotesi che questa dicotomia tagli trasversalmente le tre dimensioni e forse rifletta una struttura binaria più fondamentale, che sottende alla tripartizione sociale e soprannaturale. Se dovesse essere così, il modello ideologico che Dumézil propose per primo circa quaranta anni fa potrebbe essere solamente un caso speciale di un più ampio e più profondamente radicato architrave mentale, per così dire, condiviso dall'*homo religiosus* in quanto tale. Un tale architrave, se esiste, sarebbe strettamente analogo alla presumibilmente universale «struttura profonda» della mente umana che soggiace alla visione proposta da Lévi-Strauss.

Un altro elemento estremamente significativo di sviluppo coinvolge la questione di una cosmologia indoeuropea comune, qualche cosa che Dumézil non giunse mai realmente ad afferrare e che, finora, ha resistito a tutti i tentativi di spiegazione attraverso l'ideologia tripartita. Nel 1975 Puhvel e Lincoln, lavorando indipendentemente, raggiunsero conclusioni compatibili: essi concordano nell'affermare che la cosmologia fosse di fatto riassunta in un tema, presente sia nella tradizione romana che in quella indo-iranica e in quella scandinava, secondo cui un essere primordiale uccide il suo gemello e crea il mondo dai resti di quest'ultimo. Questo tema si avvicina alla concezione quasi universale che Adolf E. Jensen chiamava la «divinità *dema*», cioè una vittima sacrificale le cui parti del corpo forniscono la *materia prima* o del mondo stesso o di una qualche importante parte di questo (come nel mito ceramese di Hainuwele; vedi Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölkern*, Wiesbaden 1951).

Per Puhvel, il punto di partenza era costituito dal racconto pseudostorico di Romolo e Remo, sulla scorta

del quale il secondo è ucciso poco dopo la fondazione di Roma. Sottesi ai nomi *Romulus* e *Remus*, ipotizza Puhvel, ci sono **Wironos* («uomo») e **Yemo(no)s* («gemello»); con cui si può paragonare *Yama* (sanscrito), *Yima* (avestico) e *Ymir* (antico svedese), come anche *Mannus* e *Tuisto*, menzionati nella *Germania* di Tacito. Sebbene Romulus/*Wironos non «crei il mondo» esplicitamente dai resti di Remus/*Yemos, tuttavia sembra chiaramente che la morte di Remo sia stata in qualche modo essenziale alla costruzione della città, come un'offerta sacrificale, e il fatto che il «crimine» di Remo consista nell'aver saltato sulle fondamenta scavate di fresco per le mura della città lascerebbe pensare che l'essenza della vittima fosse in un modo o nell'altro mescolata alla malta che alla fine avrebbe riempito il fosso.

Il punto di partenza di Lincoln, invece, era costituito dalla manifestazione indiana del tema e dalle sue implicazioni in quanto collegate al concetto di divinità *dema*, per esempio nel resoconto fornito in *Ṛgveda* 10,90, dove Manu (cioè «uomo») sacrifica Yama (o Puruṣa, come è chiamato nel testo vedico) e crea il mondo dal suo cadavere. (Diversamente da Remus/*Yemos, Puruṣa è una vittima volontaria e inoltre si ritiene che Manu abbia dato origine all'istituzione del sacrificio religioso; il contesto fondamentale dei due racconti, comunque, è notevolmente simile). Come volle la sorte, Lincoln inviò una bozza del suo manoscritto a Puhvel per un commento e una critica, e il risultato fu quello della pubblicazione di due articoli di fondamentale importanza che, nel 1975, comparvero fianco a fianco su «History of Religions».

Le implicazioni paradigmatiche di questa scoperta sono ancora sotto esame, e varie domande sono state sollevate dagli studiosi. L'ideologia stessa nasce da questo sacrificio primordiale? È possibile che il racconto di Romolo e Remo, che iniziano la vita come figli adottivi di un pastore, diventano guerrieri e alla fine giungono a fondare una città, sia una sopravvivenza evemeristica di un mito ontologico in cui le tre funzioni emergono successivamente dopo un fraticidio primordiale? E c'è, in questo caso, una connessione tra le *dramatis personae* di questo dramma primordiale e la dicotomia tenebre/luce (vedi sopra)? Oppure il tema in questione si trova totalmente al di fuori dei parametri del paradigma? Per ora non sono state date risposte chiare a queste domande.

In conclusione, pur avvicinandosi il settore degli studi religiosi indoeuropei al suo bicentenario, esso rimane tuttavia una disciplina vigorosa e intellettualmente viva. Nel corso degli ultimi duecento anni esso ha cercato di sviluppare e poi di trascendere un primo grande paradigma (naturismo) ed è attualmente dominato da un secondo (la nuova mitologia comparata). Quanto a lungo questo secondo paradigma continuerà a regnare è incerto; come già si è detto, non mancano alcuni segnali che fanno pensare che anche questo abbia ormai iniziato a sopravvivere alla propria utilità. Ma qualunque possa essere il destino ultimo del modello di Dumézil – e io sospetto che alla fine diventerà un «caso speciale» di un paradigma ancora più ampio, le cui linee non possono essere ancora chiaramente percepite – la disciplina stessa quasi certamente sopravvivrà e continuerà a fornire importanti intuizioni non soltanto sull'aspetto fondamentale del retaggio condiviso da tutti coloro che parlano una lingua indoeuropea, ma anche sulla natura della religione in sé.

BIBLIOGRAFIA

R. Dorson, *The Eclipse of Solar Mythology*, in Th.A. Sebeok (cur.), *Myth. A Symposium*, Bloomington/Ind. 1965, pp. 25-63. Lo studio decisivo sulla controversia tra Max Müller e Lang.

G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (trad. it. *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, Rimini 1989). Rimane l'opera più sintetica che riassume l'insieme delle tesi di Dumézil.

G. Dumézil, *Camillus*, in *Mythe et épopée*, III, Paris 1973 (la traduzione inglese, Berkeley 1980, comprende un'introduzione assai importante di Udo Strutynski).

G. Dumézil, *L'enjeu du jeu des dieux. Un héros*, in *Mythe et épopée*, II, Paris 1971 (la traduzione inglese *The Stakes of the Warrior*, Berkeley 1983, comprende una introduzione di notevole valore di Jaan Puhvel, che presenta la dicotomia «tenebre/luce» nella sua esatta prospettiva).

B. Feldman e R.D. Richardson (curr.), *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972. Un'antologia dei maggiori contributi del XVIII e XIX secolo alla mitologia comparata, da Vico e Fontenelle a Fr. Max Müller.

G.J. Larson, C.Sc. Littleton e J. Puhvel (curr.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley 1974. Un simposio su vari aspetti del modello duméziliano e i soggetti correlati. Comprende testi di Littleton, Puhvel, Strutynski, D. Evans, Mary R. Gerstein, S.E. Greenebaum, E. Polomé, Marija Gimbutas, Jeannine Talley, M. Vereno e un saggio di Dumézil intitolato *«Le Borgne» and «Le Manchot». The State of the Problem*. Questo saggio riguarda un altro tema secondario: la perdita di un occhio e di una mano, rispettivamente, da parte dei rappresentanti cosmici e giuridici della prima funzione (Odino, per esempio, che dà un occhio in cambio della saggezza; Tyr, che perde una mano mentre giura ciò che risulta essere un falso giuramento; Orazio Coclite, che è monocolo, e Muzio Scevola, che perde una mano mentre giura il falso).

Br. Lincoln, *The Indo-European Myth of Creation*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 121-45. Un contributo fondamentale per la comprensione del mito cosmogonico indoeuropeo; cfr. l'articolo di Puhvel elencato più oltre.

C.Sc. Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley 1980 (3ª ed.). Una panoramica generale delle origini e della situazione attuale del «secondo paradigma», cioè del modello duméziliano. Comprende una discussione delle critiche maggiori che sono state rivolte al modello e un saggio che pone a confronto Dumézil e gli altri studiosi che hanno contribuito alla nuova mitologia comparata.

A. Meillet, *Le dieu indo-iranien Mitra*, in «Journal asiatique», 9 (1907), 143-59. Un articolo fondamentale sul dio vedico Mitra e sul grado fino al quale egli è una «rappresentazione collettiva» dell'idea di «contratto»; ebbe influenza su Durkheim e in seguito anche sullo sviluppo delle teorie di Dumézil.

J. Puhvel (cur.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970. Un simposio sulla nuova mitologia comparata. Comprende testi di Puhvel, Littleton, Strutynski, D. Ward, J. Duchesne-Guillemin, E. Polomé, C. Watkins, J.L. Sauvé, R.L. Fischer e S.P. Schwartz.

J. Puhvel, *Remus et frater*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 146-57. Ristampato in J. Puhvel, *Analecta Indoeuropaea*, Innsbruck 1981, pp. 300-11. Insieme all'articolo di Lincoln sopra citato, questo testo studia il mito cosmogonico indoeuropeo e conclude che tale mito ha il suo fondamento sul sacrificio primordiale del «Gemello» da parte di «Uomo». Un contributo estremamente significativo alla nuova mitologia comparata.

J.-Cl. Rivière (cur.), *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Paris 1979. Il Simposio che celebra l'elezione di Dumézil all'Académie Française, nel 1979. Comprende saggi di numerosi suoi colleghi e allievi, compresi Rivière, R. Schilling, F.-X. Dillmann, J. Varenne, J. Griswald, G. Charachidzé e A. de Benoit, curatore di «Nouvelle école». Le versioni originali di alcuni di questi saggi furono pubblicate, insieme con altri materiali, in un numero del 1973 di «Nouvelle école» dedicato a Dumézil.

J. de Vries, *Perspectives in the History of Religions*, Berkeley 1977. Una succinta panoramica della storia del pensiero religioso e mitologico, dall'antichità classica ai tempi moderni. De Vries fu un antico discepolo di Dumézil e inserisce una interessante sezione sulle sue teorie (pp. 182-86).

D. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley 1968. Un importante contributo allo studio della «terza funzione» e del ruolo svolto dalla coppia di gemelli divini nell'ideologia indoeuropea.

St. Wikander, *Pāṇḍava-sagan och Mahābhārata's mytiska förutsättningar*, in «Religion und Bibel», 6 (1947), pp. 27-39. Dimostra che gli eroi del *Mahābhārata* riflettono l'ideologia tripartita ed erano derivati dalle divinità vediche. Il saggio di Wikander fu il passo maggiore verso lo sviluppo della nuova mitologia comparata.

A. Yoshida, *Japanese Mythology and the Indo-European trifunctional System*, in «Diogenes», 98 (1977), pp. 93-116. Riassume le testimonianze che indicano che la mitologia giapponese, come espressa nel *Kojiki* (712 d.C.) e nel *Nihonshoki* (720 d.C.), fu influenzata dall'ideologia tripartita indoeuropea a un certo punto del tardo periodo preistorico.

C. Scott Littleton

Guerra e guerrieri tra gli Indoeuropei

Come da tempo ha dimostrato Georges Dumézil, il maggiore studioso contemporaneo della mitologia comparata degli Indoeuropei, gli dei della guerra e l'ideologia loro connessa svolgono un ruolo estremamente importante nei pantheon di quasi tutte le società che parlano lingue indoeuropee. Per citare alcuni esempi ben documentati: Indra, l'antico dio indiano della guerra, che è la principale tra le divinità dei Veda; oppure il Marte romano o l'Ares greco, così come il nordico Thor, dio del fulmine-martello, che è la più popolare tra le divinità scandinave. Ma anche alcuni eroi e semidei, come Arjuna, Eracle, Sigfrido, Cú Chulainn, Arturo e Achille, occupano importanti posizioni nelle loro rispettive tradizioni. Come molti pastori nomadi, antichi e moderni, gli antenati dei Greci, degli Ittiti, degli Arii, del Celti, dei Germani, e così via, hanno – a quanto pare – giudicato la guerra un evento fondamentale della loro esistenza e hanno grandemente stimato il gruppo dei guerrieri e le loro rappresentazioni.

Il *Männerbund* degli Indoeuropei. Come ha precisato Stig Wikander (1938), il *Männerbund*, il gruppo dei guerrieri, era un'importantissima istituzione sociale degli antichi Indoeuropei. Innumerevoli sono gli esempi di questo fenomeno, dalla casta (o classe, almeno nei temi più antichi) dei *kṣatriya*, nell'India tradizionale, fino al *comitatus* degli antichi Germani. La presenza di questa classe di specialisti militari, il cui scopo principale era quello di esercitare la loro forza fisica, sia a difesa della società sia per la conquista di nuovi territori, risulta essere, insomma, uno specialissimo fenomeno indoeuropeo. Armata, tra l'altro, di aste da lancio e di asce e picche, e portata da rapidi carri da guerra condotti da cavalli, questa sorta di *élite* guerriera contribuì grandemente, a partire dal 3500 a.C. circa, all'avanzata delle comunità indoeuropee dalla loro madrepatria proto-indoeuropea (forse da collocare nella Russia meridionale) fino a tutti quei territori in cui, in tempi storici, si diffuse la famiglia linguistica indoeuropea.

Atteggiamenti ambivalenti nei confronti del guerriero. Tuttavia, nonostante questa concreta importanza, sembra esserci stata una profonda ambivalenza negli atteggiamenti degli Indoeuropei nei confronti del guerriero e della guerra in generale, ambivalenza che si riflette, naturalmente, anche nel sistema delle credenze. Da un lato, infatti, il capo militare, **rēĝ-* (da cui derivano il latino *rex*, il sanscrito *rāj*, l'antico irlandese *rig*, ecc.), insieme con la sua banda di guerrieri, viene considerato generalmente un'autentica autorità secolare e i suoi ordini vengono tipicamente obbediti senza discussione. Ma dall'altro lato il *rex*, il *rāj*, e così via, sono sempre subordinati (o almeno non hanno maggior pre-

stigio) rispetto ai sacerdoti o uomini sacri (come i brahmani in India, i Druidi tra i Celti, i *flamines maiores* a Roma). Risulta in questo modo chiaro che la sovranità, tra gli Indoeuropei, viene attribuita, in ultima analisi, a questa classe sociale particolarmente sacra. Si coglie, tuttavia, una continua tensione tra queste due classi, nel senso che, se il guerriero è fondamentale per la sopravvivenza della comunità, egli è comunque una figura ambivalente, pronta a commettere, quando non è impegnata nel combattimento contro i nemici esterni, atti ingiustificati di violenza o di aggressione contro i membri pacifici della sua stessa società. Per questo è possibile incontrare facilmente, in tutto il dominio linguistico indoeuropeo, concetti come *furor* (in latino) o *ferg* (in antico irlandese) oppure come l'immagine nordica del *berserkir*, che sono tutte espressioni della ferocia caratteristica (e, spesso, incontrollabile) del guerriero.

Il ruolo del guerriero, e specialmente del capo militare, è dunque rinchiuso in un paradosso. Egli è, contemporaneamente, il vertice dell'ordine sociale e una potenziale minaccia contro di esso. Probabilmente questa contraddizione, che si trova riflessa lungo tutto il pensiero religioso degli Indoeuropei, è profondamente legata alla professione militare: essa coinvolge una istituzione sociale che minaccia la distruzione della società. Ciò che segue è una rapida rassegna delle credenze legate ai guerrieri, secondo le interpretazioni di Dumézil.

L'ideologia della seconda funzione. Secondo Dumézil, gli antichi Indoeuropei concepivano il mondo e le loro relazioni con esso nei termini di tre fondamentali principii ideologici, o «funzioni», gerarchicamente organizzate. Partendo dall'alto, la cosiddetta prima funzione comprende le manifestazioni sociali e soprannaturali della sovranità somma e si manifesta tipicamente in una coppia di divinità (come Mitra e Varuṇa in India, Tyr e Odino tra i popoli nordici), così come nella classe sacerdotale nominata sopra. L'ultima funzione, la terza, riflette, invece, l'insieme delle attività e delle credenze che si riferiscono alla massa della società, alla conservazione e alla promozione della fertilità, del benessere fisico e così via. La funzione intermedia, la seconda, che comprende le manifestazioni sociali, religiose e mitologiche dell'esercizio della forza fisica, racchiude in sé anche le concezioni ideologiche relative alla guerra e ai guerrieri.

Come è stato detto, questa ideologia è per sua natura ambivalente, per cui le rappresentazioni canoniche della figura del guerriero lo presentano quasi sempre sdoppiato in una coppia di personaggi distinti. L'uno è l'apoteosi del cavaliere, del guerriero che limita, in genere, il suo spirito violento al campo di battaglia, evitando accuratamente gli attacchi contro i civili. Questa figura è rappresentata opportunamente da divinità come Indra, Marte e Thor, dall'eroe dell'epica indiana Arjuna e da figure come i greci Eracle o Achille. L'altro personaggio è invece diabolico per sua natura: si sottolineano soprattutto la sua imprevedibilità e la sua malvagità. Alcuni esempi possono essere indicati nella figura vedica di Vāyu, che viene identificato con il vento, specialmente il vento nocivo che soffia all'improvviso e provoca danni indiscriminati; nell'antieroe nordico Starkadr; nel greco Ares, che ha come compagni Deimos (terrore) e Phobos (paura). Il guerriero, in questo modo, possiede due facce nella sua natura, l'una luminosa e l'altra tenebrosa.

In numerose opere, soprattutto nel volume II della serie *Mythe et épopée* (1971), Dumézil ha suggerito che questa dicotomia luce/tenebre può essere riconosciuta lungo tutta l'ideologia degli Indoeuropei. Alcune divinità, infatti, sono particolarmente lontane dagli uomini, particolarmente imprevedibili, e dunque «tenebrose» nel loro carattere (come Varuṇa e Vāyu in India), mentre altre, come Mitra e Thor, sono assai vicine agli uomini e dunque possono essere percepite come «luminose». Questa distinzione tra due diverse figure di guerriero, che quasi certamente deriva dalla percezione della realtà sociale, è forse uno dei temi ideologici più profondamente e ampiamente diffusi nel mondo degli Indoeuropei.

Le tre colpe del guerriero. Molte tra le figure indoeuropee di guerrieri, divini oppure eroici, manifestano, dunque, alcuni tratti «tenebrosi». Tipicamente, essi commettono tre «colpe», una contro ciascuna delle tre funzioni. Il migliore esempio, forse, è quello costituito dalle antiche tradizioni indiane che raccontano del comportamento recalcitrante di Indra, una figura altrimenti perfettamente «luminosa». Nel *Mahābhārata* 5,9,1-40, Indra uccide Viśvarupa, il figlio mostruoso e tricefalo di Tvaṣṭṛ, che minacciava la comunità divina. Ma, poiché Tvaṣṭṛ è il cappellano degli dei, suo figlio è per definizione un divino brahmano, e dunque Indra ha commesso un atto di brahmanicidio, una imperdonabile colpa (e un atto di ribellione) contro la prima funzione e contro i suoi rappresentanti. In seguito Indra si confronta con il demone guerriero Namucī, con il quale aveva in precedenza stretto un patto di eterna amicizia. Poiché questo patto comprendeva la promessa che Namucī mai sarebbe stato ucciso se non con armi umide o secche, Indra costruisce un'arma fatta di schiuma (che, almeno agli occhi degli antichi Indiani, non era altro che sostanza umida e secca) e, quando l'attenzione del demone è distratta, lo decapita. Questa è una colpa contro la stessa funzione guerriera alla quale i due contendenti appartengono, dal momento che l'uccisione è ottenuta con l'inganno, e non in un combattimento leale. Indra, infine, assume la forma di un

uomo chiamato Gautama e, così travestito, seduce la moglie di quello. Questo è un abuso contro l'ideologia della terza funzione, dal momento che Indra realizza un atto illecito di procreazione.

A causa di queste trasgressioni, Indra perde progressivamente la sua prima funzione, la maestà, *tejas*; la sua seconda funzione, la forza fisica, *balām*; e la sua terza funzione, la bellezza, *rūpam*. Come Wikander e Dumézil hanno dimostrato, tutte e tre queste funzioni si reincarnano, in qualche modo, nei discendenti dell'eroe epico Pāṇḍu (Yudhiṣṭhira, Arjuna, Bhīma, Nakula e Sahadeva). Ma l'elemento più importante è che, a partire dal sistema ideologico degli Indoeuropei, Indra, con queste sue azioni, dimostra un suo tipico atteggiamento recalcitrante e soprattutto la sua inferiorità rispetto a Mitra, Varuṇa e agli altri rappresentanti della prima funzione nello schema divino. L'insegnamento, naturalmente, è che i guerrieri, anche il migliore tra essi, sono capaci di spezzare l'ordine sociale e naturale e non possono, perciò, essere completamente apprezzati.

Un altro esempio canonico delle «tre colpe» può essere rintracciato nelle tradizioni greche relative a Eracle, il quale 1) rifiuta di obbedire al suo sovrano, Eurystheus; 2) uccide un guerriero, Iphitos, in un periodo di tregua; e infine 3), sebbene maritato a Deianira, rapisce e violenta Astydamia, dopo aver ucciso suo padre e saccheggiato la città. Un terzo esempio riguarda il guerriero nordico Starkadr, che sacrifica sacrilegamente la sua sovranità al dio Odino, abbandona i suoi compagni in battaglia e, per denaro, uccide il re danese Olo mentre sta rilassandosi nel bagno. Molti altri esempi sono stati individuati nelle avventure di Ares, di Agamennone, di Sigfrido, di Sir Gawain e di Achille.

Come dice Dumézil, ci troviamo qui di fronte a una sorta di «dramma in tre atti», che è davvero una tragedia, dal momento che, a causa di ciascuna delle sue colpe, il guerriero in questione (dio oppure eroe) perde il suo potere o la sua forza vitale. Dopo aver violato Astydamia, per esempio, Eracle viene reso impotente dalla sposa oltraggiata e accende egli stesso il fuoco della sua pira funebre; e Starkadr, dopo l'omicidio di Olo, finisce per suicidarsi. L'effetto è quello di un «racconto di avvertimento»: i guerrieri, perfino il migliore tra essi, sono incontrollabili, e, quando il loro *furor* si dirige verso bersagli sbagliati, l'intero ordine sociale è in serio pericolo.

L'uccisione del mostro tricefalo. Tra i più importanti temi che coinvolgono la figura del guerriero indoeuropeo c'è quello dell'uccisione di un mostro tricefalo. Come si è già detto, la prima «colpa» di Indra proviene da una uccisione di questo genere. Ma il tema in questione è distinto da quello delle «tre colpe» e deve essere considerato separatamente. Indra, del resto, non è l'unica figura indiana che uccide un personaggio tricefalo. Nel *Ṛgveda* 10,8,8, per esempio, l'uccisore di Viśvarupa è chiamato Trita-Āptya, cioè il «terzo» dei tre fratelli Āptya, e, sebbene tale figura sia qualche volta presentata come una ipostasi di Indra stesso, non ci sono chiare evidenze che portino a interpretare l'azione di Trita-Āptya come una vera e propria «colpa». Lo stesso si può dire del comportamento di Thraetaona, una figura iranica onomasticamente collegata, che uccide un mostro tricefalo chiamato Aži Dahāka («serpente straniero»).

Altri riflessi di questo tema si possono ritrovare nella storia greca di Eracle che combatte contro Gerione tricefalo, nel mito nordico di Thor che vince il gigante Hrungnir, descritto come possessore di un cuore a «tre corna», nel racconto della lotta di Cú Chulainn contro i tre figli di Nachta Scéne, e nella ben nota storia romana del combattimento tra l'Orazio e i tre Curiazi. Gli ultimi due racconti sono stati evidentemente sottoposti a un processo di evemerizzazione, in quanto il mostro a tre teste è stato trasformato in un gruppo di tre avversari umani (nella versione romana in una serie di triplette). In questi racconti, comunque, l'uccisore realizza il medesimo servizio a vantaggio della propria comunità: elimina una minaccia contro i tre fondamentali elementi della tradizione (cioè contro le tre funzioni), minaccia rappresentata dalle tre teste (o dal triplo personaggio) del suo avversario.

Ma l'atteggiamento recalcitrante e, in ultima analisi, antisociale dell'eroe indoeuropeo è, in questi casi, ancor più in evidenza. Nella versione romana, per esempio, il vittorioso Orazio (a sua volta l'ultimo sopravvissuto di una tripletta), quando sente che sua sorella chiede la vita di uno dei Curiazi, di cui è innamorata, lo uccide egualmente in un accesso di rabbia. L'eroe romano, di conseguenza, è costretto a passare sotto il giogo, per cancellare il suo *furor* prima di essere riammesso nella società civile. Simili rituali di purificazione sembrano essere caratteristici di altre antiche società indoeuropee: così l'antico costume romano di far passare l'esercito vittorioso sotto un arco «trionfale» sembra collegato, in questa prospettiva, piuttosto con la necessità di purificare l'armata dal suo *furor* collettivo che con il desiderio di umiliare i prigionieri che marciano in catene davanti al carro del generale.

La guerra di fondazione. Un altro tema indoeuropeo assai diffuso, nel quale la figura del guerriero necessariamente svolge un ruolo assai importante, è quello che Dumézil chiama genericamente «guerra di fondazione» o «guerra tra le funzioni», cioè un conflitto tra i rappresentanti delle prime due funzioni e quelli della terza. L'esempio più importante viene dalle tradizioni dei Germani e dei Romani. Nella prima tradizione, gli

Æsir, che comprendono Odino, Tyr e, naturalmente, Thor, combattono una guerra contro le divinità dette Vanir, le più importanti delle quali sono Njordr, suo figlio Freyr e sua figlia Freyja. Come viene descritto nell'*Ynglingasaga*, gli Æsir combattono i loro nemici Vanir fino a immobilizzarli e poi, a seguito di una riconciliazione, li incorporano nel pantheon, rendendolo infine completo.

Alcuni studiosi, come ad esempio Karl Helm, hanno interpretato questo mito come un riflesso del conflitto scoppiato tra i Germani, recentemente stanziati, e i primitivi abitanti dell'Europa settentrionale; Dumézil, invece, ha trovato un parallelo nel racconto romano della guerra contro i Sabini, conservato da Livio e da altri, ed è convinto che questo tema sia, di fatto, perfettamente indoeuropeo. In questo secondo caso, poco dopo la fondazione della città di Roma, Romolo e i suoi compagni ingannano i loro ricchi vicini, i Sabini, rapiscono le loro mogli e le loro figlie e poi, a seguito di una tregua che segue una battaglia senza esito, incorporano l'intera comunità dei Sabini all'interno della loro città. In entrambi gli esempi i gruppi sconfitti rappresentano chiaramente la terza funzione (né i Vanir né i Sabini erano famosi per la loro abilità militare e tutto, invece, era associato strettamente alla fertilità e all'insieme della società), mentre i vincitori rappresentano le prime due funzioni. I Sabini finirono poi per costituire una delle tre tribù fondatrici di Roma, i Titienses (dal nome del re sabino Tito Tazio), completando una triade che include anche i Ramnes (fondati da Romolo e incaricati dei compiti sacerdotali) e i battaglieri Luceres (così chiamati dall'eroe etrusco Lucomon).

Perciò la versione romana del tema mascherato in forma di storia è invece, in realtà, mitologica nelle sue radici, tanto quanto il racconto nordico del conflitto tra gli Æsir e i Vanir e proviene, in ultima analisi, dal medesimo mitologema indoeuropeo. Questa conclusione è sostenuta da molti altri esempi di quella che appare essere una «guerra di fondazione», o almeno da tradizioni relative a certi contrasti interni che si adattano perfettamente allo schema appena discusso. Un primo riferimento è quello al conflitto, nei Veda, tra le «due forze», o *ubhe vīrye*, che si esprimono nei principii incarnati, rispettivamente, nei *vaiśya* (terza funzione) e nei *brahmaṇa* e nei *kṣatriya* (prima e seconda funzione). Un secondo riferimento può essere quello alla guerra di Troia (nell'*Iliade* e nell'*Odissea*) e alle sue conseguenze (per esempio ne *Le Troiane* di Euripide). I Greci, comandati da Agamennone e, dopo il suo ritorno nella mischia, dal famoso guerriero Achille, rappresentano le prime due funzioni, mentre i Troiani, sempre descritti come possessori di grandi ricchezze, sono, come i Vanir e i Sabini, quasi certamente i rappresentanti della terza funzione. Il destino delle donne troiane è assai simile a quello delle loro consorelle sabine: finiscono rapite dai sovrani e dagli eroi greci vittoriosi.

Un altro possibile esempio di «guerra di fondazione» può essere riconosciuto nel racconto irlandese del conflitto tra Tuatha Dé Danann e le Fomhoire, che culmina nella *Seconda battaglia di Magh Tuiredh*. Al termine di questa battaglia, Bres, una delle Fomhoire sconfitte, che sembrano genericamente riflettere la terza funzione, viene inserita all'interno del corpo politico fondato da Tuatha vincitore (prima e seconda funzione), che in questo modo lo completa.

Il culto della spada. Un importante elemento che compare in molte antiche tradizioni indoeuropee è quello che può essere descritto come un culto della spada magica. Ritrovato tra i Celti, tra i Germani e particolarmente tra i popoli delle steppe che parlavano dialetti iranici settentrionali (Sciti, Alani, Sarmati, ecc.), questo culto sembra essersi diffuso verso occidente nei primi secoli dell'era cristiana. Forse l'esempio meglio conosciuto di questo culto è contenuto nella tradizione medievale che circonda la spada magica di re Artù, Excalibur. Un altro esempio è la celebre spada di Rolando, la Durlindana. Ma già nel V secolo a.C. Erodoto descriveva la pratica, diffusa tra gli Sciti, di venerare le spade come manifestazioni di «Ares»; e nel IV secolo d.C. Ammiano Marcellino accenna all'usanza degli Alani di seppellire le spade nel terreno e venerarle come «Marte». I moderni Osseti, una popolazione caucasica che risulta costituita dagli ultimi discendenti degli Alani, conserva ancora una tradizione epica nella quale le spade magiche svolgono un ruolo particolare (cfr., per esempio, Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, pp. 61ss.).

Anche se questo tema del culto della spada non può essere documentato lungo tutto il vasto dominio indoeuropeo, e forse si sviluppò nelle tradizioni delle steppe, la sua diffusione dalla Britannia al Caucaso lo rende probabilmente un elemento importante della mistica della guerra caratteristica degli Indoeuropei.

Divinità guerriere come figure della fertilità. Per concludere questa breve rassegna di figure indoeuropee di guerrieri e di credenze e pratiche associate con quelli, è necessario segnalare che molte tra queste figure presentano anche una stretta associazione con la fertilità delle piante, degli animali e degli uomini. Marte, per esempio, in alcuni dei suoi aspetti (il cosiddetto Marte agrario), fu regolarmente venerato come una figura della fertilità. Anche il dio nordico Thor era invocato come una divinità agraria e la sua forza sessuale era, per molti versi, paragonabile alla sua abilità di guerriero. Lo stesso si potrebbe dire per numerose altre figure indoeuropee, che sono, peraltro, chiaramente le-

gate alla «seconda funzione»: tra esse, come abbiamo visto, il semidio greco Eracle.

Il guerriero possiede anche importanti connessioni con il principio della sovranità, cioè con la prima funzione. Come sottolinea Dumézil, il re indoeuropeo viene sempre scelto tra l'*élite* dei guerrieri e deve sottostare a un rituale attraverso il quale acquisisce i simboli della altre due funzioni, insieme a quelli caratteristici della propria. Egli diventa così, necessariamente, una figura transfunzionale (o meglio, forse, parafunzionale). Tutte le cerimonie di consacrazione regale, presso tutti gli Indoeuropei, dall'India alla Britannia moderna, sottolineano con forza questo elemento.

Ma l'idea duméziliana di questa importante componente dell'ideologia indoeuropea è molto più complessa di quanto possa apparire a prima vista. Esiste, per esempio, un *Mars qui praeest paci* e ci sono le *arma Quirini* (rappresentative, dunque, della «terza funzione»). Molte delle figure femminili di guerriero (come la greca Atena, che nasce armata dalla testa di Zeus e che è tipicamente rappresentata nell'armatura di una vergine guerriera), inoltre, sono figure trifunzionali in cui sono incarnate contemporaneamente la saggezza divina, le arti domestiche e la forza militare (cfr. anche le tre Macha irlandesi e la dea induista Durgā, dalla tripla figura). Per molti versi, comunque, questi attributi legati alla fertilità sembrano essere secondari e la funzione principale di figure come Marte e Thor (e forse anche Atena) è certamente quella di assicurare il successo militare.

Nonostante il periodico scoppio di comportamenti antisociali e qualche occasionale presenza come divinità agrarie, per non parlare della periodica elevazione al ruolo transfunzionale di sovrano, dunque, i grandi dei indoeuropei della guerra, così come le loro controfigure eroiche (Arjuna, Achille, Sigfrido, Cú Chulainn ed altri), occupano sempre un posto fondamentale nel sistema di credenze in questione. E questo posto particolare è perfettamente parallelo a quello occupato dalla classe dei guerrieri nel mondo reale degli Indoeuropei. Anche se non sempre al vertice della piramide sociale o divina (se non quando viene elevato al rango di sovrano), il guerriero, mortale, divino o leggendario, è una figura da tenere in grande considerazione e l'ideologia a lui collegata è (e continua ad essere) forse il più caratteristico tra tutti gli elementi della visione del mondo degli Indoeuropei.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1956. La trattazione fondamentale sul guerriero indoeuropeo, un contributo alla «nuova mitologia comparata». Rivisto e ampliato in *Heur et malheur du guerrier*, Paris 1969 (trad. it. *Ventura e sventura del guerriero*, Torino 1974).

G. Dumézil, *L'enjeu du jeu des dieux. Un héros*, in *Mythe et épopée*, II,1, Paris 1971. La discussione sugli aspetti «luminoso» e «tenebroso» della figura del guerriero.

D. Evans, *Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern*, in «History of Religions», 19 (1979), pp. 153-66. Una analisi del tema del guerriero indoeuropeo nell'epica greca.

K. Helm, *Mythologie auf alten und neuen Wegen*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 77 (1955), pp. 333-65. Una critica alla teoria duméziliana del guerriero indoeuropeo. La guerra tra gli Æsir e i Vanir rifletterebbe semplicemente la conquista della Scandinavia da parte dei Germani e non un tema indoeuropeo.

C. Scott Littleton, *Some Possible Indo-European Themes in the* Iliad, in J. Puhvel (cur.), *Mith and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970, pp. 229-46. La guerra di Troia in qualche misura riflette il tema indoeuropeo della «guerra di fondazione». Achille come «peccatore» trifunzionale.

C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, 3ª ed. Berkeley 1982. Una sistemazione globale delle teorie di Dumézil. Comprende una dettagliata discussione dell'ideologia della «seconda funzione» (pp. 120-29).

C. Scott Littleton, *From Sword in the Earth to the Sword in the Stone. A Possible Reflection of an Alano-Sarmatian Rite of Passage in the Arthurian Tradition*, in E.C. Polomé (cur.), *Hommages to Georges Dumézil*, Washington 1982, pp. 53-68. Discute un culto iranico della spada e ipotizza che il gesto di estrarre una spada dal terreno facesse parte di un rito iniziatico del guerriero tra gli Alani-Sarmati (e forse tra gli Indoeuropei).

U. Strutynski, *Ares. A Reflex on the Indo-European War God?*, in «Arethusa», 13 (1980), pp. 217-31. Una analisi del dio greco Ares e della sua triplice canonica «colpa». Importante dal punto di vista metodologico.

U. Strutynski, *Honi Soit Qui Mal y Pense. The Warrior Sins of Sir Gawain*, in E.C. Polomé (cur.), *Hommages to Georges Dumézil*, Washington 1982, pp. 35-52. Anche Gawain commette, forse, le tre caratteristiche colpe del guerriero indoeuropeo. Dimostra la persistenza del tema nel mondo medievale.

St. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938. Stabilisce la presenza del gruppo organizzato dei guerrieri indoeuropei lungo tutto il vasto dominio delle popolazioni che parlano indoeuropeo. Ebbe enorme influenza sulle successive teorie di Dumézil.

G. SCOTT LITTLETON

IPOSTASI. È un vocabolo greco che acquistò una notevole importanza nella speculazione filosofica e teologica. L'uso di questo termine all'interno della filosofia greca, specialmente nel Platonismo, contribuì in maniera diretta a introdurne l'uso come termine tecnico anche nella teologia cristiana e nello Gnosticismo. Il termine è utilizzato anche negli studi moderni di storia

delle religioni. Questo articolo tratterà soprattutto dell'uso del termine *hypostasis* nella filosofia greca e nello Gnosticismo. [Per l'uso di questo termine nel Cristianesimo, cfr. vol. 7].

Uso generale. Nella sua qualità di sostantivo derivato da un verbo, la parola greca *hypostasis* dipende per il suo significato dal verbo *hyphistemi* (letteralmente: «stare sotto»): perciò può indicare tanto l'atto di «stare sotto» quanto il risultato di tale azione. Da queste due possibilità deriva un'ampia profusione di valori semantici, che comprende molti significati astratti, tra cui «origine», «sostanza», «natura reale» e così via.

Filosofia greca. Socrate, lo storico cristiano del V secolo, nel contesto della sua discussione sul Sinodo di Alessandria (362), afferma che i fondatori della filosofia greca non usarono mai il termine *hypostasis*, anche se si servirono spesso di un altro vocabolo, *ousia* («essere», «sostanza», ecc.). In realtà, mentre i filosofi antichi ignoravano semplicemente il termine *hypostasis*, quelli più recenti (rispetto a Socrate) lo hanno usato come se avesse lo stesso valore di *ousia*. Una tale affermazione e il contesto in cui questa viene fatta lascerebbero supporre (correttamente) che l'uso del termine *ipostasi*, secondo la teologia cristiana, sia dipeso in larga misura dall'uso che ne venne fatto da parte dei filosofi greci.

Stoicismo. La parola *hypostasis* viene utilizzata per la prima volta in un contesto filosofico (e precisamente ontologico) tra gli Stoici. Nello Stoicismo, infatti, si adotta questo vocabolo quando ci si vuole riferire all'essere che ha «ottenuto la realtà», ossia la realtà oggettiva o concreta. Posidonio (I secolo a.C.) è stato il primo a dare a *ipostasi* questa particolare valenza. Ma Posidonio si è servito di questo termine anche in una antitesi: gli oggetti che esistono in natura, come possono essere la pioggia e la grandine, «hanno una *ipostasi*» (ossia una realtà) in contrasto con l'arcobaleno, che invece esiste «secondo apparenza» (*kat'emphasin*). Un altro stoico, Cornuto (I secolo d.C.) ha applicato il termine alla teologia: Zeus è «padre degli dei e degli uomini» in quanto è causa della loro ipostasi, ovvero della loro realtà oggettiva. Lo stoico romano Seneca (I secolo d.C.), invece, fa ricorso al parallelo termine latino *substantia* quando si vuole riferire ai Centauri, ai Giganti e così via, perché questi sono esseri fantastici e perciò non hanno *substantia* («realtà»).

Platonismo. Platone non si è servito del termine *hypostasis*. I suoi discepoli, invece, lo hanno adottato successivamente dagli Stoici, probabilmente per il tramite di Posidonio. I medioplatonici del III secolo, per esempio, dichiarano che gli oggetti percettibili ai sensi non hanno una loro ipostasi. In altre parole, il termine *hypostasis* non può essere usato per riferirsi alla materia, poiché il vero reale è immateriale. Perciò, nel contesto della filosofia platonica, si può considerare *hypostasis* («realtà») virtualmente identica a *ousia* («essere, sostanza»). Quando invece questi due termini vengono utilizzati in modo distinto all'interno di una riflessione neoplatonica, allora *hypostasis* sta a indicare una realtà più particolare, che è stata portata all'essere da una causa più grande.

Plotino (III secolo d.C.) viene considerato il fondatore della dottrina neoplatonica delle ipostasi, ovvero dei «principi primi», anche se di fatto ha utilizzato il termine *hypostasis* in un modo ancora piuttosto fluido. Egli ha sviluppato la dottrina dei tre «Principi primi» (*archai*): l'Uno (*to hen*), l'Intelletto oppure la Mente (*nous*) e l'Anima (*psyche*). Il *locus classicus* di questa dottrina è *Enneadi* 5,1, cui Porfirio diede il titolo *Sulle tre ipostasi primarie*.

La gerarchia dell'essere di Plotino, che dà per scontata l'elaborazione della dottrina delle ipostasi, può essere dunque riassunta come segue: 1) l'essere deriva dall'essere; 2) la realizzazione dell'ipostasi inferiore avviene come risultato dell'«attività» di quella più alta a lei vicina (*energeia*); 3) ma, nonostante ciò, il livello dell'ipostasi superiore non risulta per nulla diminuito; 4) ogni ipostasi perfetta dipende dalla precedente, così come la molteplicità è riconducibile all'unità; 5) l'Uno è il fondamento di ogni essere (cfr. Dörrie, 1955, p. 72). Ma Plotino, riguardo alla «prima ipostasi», cioè all'Uno, afferma anche che questa è «precedente alla *hypostasis*» e che si trova «al di là dell'essere» (cfr. Witt, 1933, pp. 337-42). Che l'Uno trascenda l'ipostasi, del resto, rimane il punto di vista classico adottato poi dai neoplatonici. Il modo in cui Proclo (V secolo), per esempio, usa questa parola, dà per scontato che sia già in atto quella tendenza, generalmente osservabile nel Neoplatonismo a partire da Giamblico (IV secolo), che porta a moltiplicare sia il numero delle ipostasi che la suddivisione dei livelli tra di esse. Proclo vede in ogni ipostasi un movimento triadico di sosta, avanzamento e ritorno. Si può perciò definire il termine ipostasi come distinto da due altri termini importanti per la loro valenza ontologica, *hyparxis* («esistenza») e *ousia* («essenza»). Se *ousia* tante volte può essere usato come sinonimo ora di *hypostasis*, ora di *hyparxis*, *hyparxis* indica in maniera precisa l'unità, mentre *hypostasis* caratterizza la triplicità. Perciò, nell'ambito del Neoplatonismo, *ousia* si presenta come un termine piuttosto flessibile (cfr. Gersh, 1973, pp. 31-37).

La «Septuaginta» e Filone. Quando il termine *hypostasis* viene inserito in un contesto cristiano, il suo uso può essere compreso facendo riferimento non soltanto a qualche elemento proprio di quel retroterra filosofico già esaminato, ma anche all'uso che ne hanno fatto la Bibbia greca (la *Septuaginta*) e l'Ebraismo ellenistico

(di lingua greca), così come esso viene descritto da Filone di Alessandria.

La «Septuaginta». Il termine *hypostasis* ricorre nella *Septuaginta* circa una ventina di volte, ma in corrispondenza a dodici parole diverse delle Scritture ebraiche (in alcuni casi, peraltro, *hypostasis* difficilmente può essere considerata una traduzione esatta). Il significato della parola nella traduzione della *Septuaginta* risulta perciò veramente fluido: generalmente corrisponde all'uso generale, anche se in molti casi si trova già presente la nozione di «realtà». Per esempio Rut 1,12, dove *hypostasis* significa «realtà» nel senso di garanzia, traduce la parola ebraica che significa propriamente «speranza». Ma l'accezione più significativa che questo vocabolo assume all'interno della *Septuaginta* è quella di «mettere in evidenza la realtà al di là delle cose» (Koester, 1972, pp. 581s.).

Filone. Le modalità con cui Filone usa il termine *hypostasis* riflettono l'influenza sia dello Stoicismo che del Medioplatonismo. Filone dice, per esempio, che un raggio di luce «non ha una sua *hypostasis*», ovvero non ha una sua «esistenza sostanziale» (*De aeternitate mundi*, 88), riflettendo in questa sua affermazione il modo in cui lo Stoicismo impiegava il sostantivo *hypostasis*. Ma nei passi in cui Filone si riferisce al «mondo intellegibile» immateriale (*kosmos noetos*) come «al mondo della *hypostasis* intellegibile», ovvero della realtà, cui si oppone il mondo materiale della percezione sensoriale (*De somniis* 1,188) si può facilmente ravvisare il suo debito verso il Medioplatonismo. Filone, tuttavia, attribuisce infine la realtà ultima solamente a Dio, che è il fondamento di tutti gli esseri. Infatti, servendosi di una forma del verbo *hyphistemi*, egli afferma: «Soltanto Dio sussiste nell'essere», e fonda questa sua affermazione sul testo di Es 3,14 (*Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160).

Gnosticismo. La parola *hypostasis* ritorna negli scritti di alcuni gnostici del II secolo, come risulta documentato sia dalle testimonianze patristiche greche sia dai testi copti recentemente rinvenuti a Nag Hammadi.

Testimonianze greche. Forse fu lo gnostico Valentino il primo a pensare al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo come a tre *hypostaseis*. Ma possediamo alcune altre testimonianze più sicure su quali accezioni venissero date a questo termine tra gli gnostici valentiniani. Nel sistema di Tolomeo, secondo la documentazione lasciataci da Ireneo, si poneva una prima Ogdoade divina come «la radice e la *hypostasis* di tutte le cose» (*Adversus haereses* 1,1,1). In questo contesto, il nostro sostantivo assume la valenza di «origine», ma anche di «realtà sottintesa». In seguito, nello stesso sistema si postula l'esistenza di tre entità «sottintese (*hypokeimenoi*)»: «la materia» (*hyle*), «lo psichico» (*to psychikon*) e «lo spirituale» (*to pneumatikon*). Ci si riferisce perciò a queste entità utilizzando indifferentemente i termini di *ousia* e di *hypostasis*. Queste entità esistono anche nell'uomo, dove la *pneumatike hypostasis* sta ad indicare la «realtà spirituale» dello gnostico, che non può essere macchiata da qualsiasi cosa mondana (1,6,2). Ma con questa affermazione i valentiniani potevano anche volersi riferire all'«ipostasi spirituale» del male, perché in rapporto a questo testo citavano Ef 6,12 (1,5,4). In questa sede, allora, il vocabolo stava a indicare la «realtà» oppure la «natura reale», come in altra letteratura cristiana del II secolo (per esempio in Taziano).

Marco, un maestro gnostico valentiniano, sviluppò un sistema speculativo fondato sulle lettere dell'alfabeto. Ireneo, quando descrive questo suo sistema, dice che Marco costruisce l'*ousia* e la *hypostasis* (ossia la «natura reale») del Padre incorporeo e non sostanziale ricavandole da molte lettere dell'alfabeto, ma la terminologia usata in questo caso è forse soltanto quella dello stesso Ireneo. Anche Monoimo l'Arabo, uno gnostico a noi noto soltanto dalla testimonianza di Ippolito, applicò la numerologia alla sua interpretazione della Bibbia. La composizione dei numeri come «*hypostaseis* corporee» (cioè «realtà») al di fuori della prima monade è per lui un'analogia della generazione del Figlio dell'uomo dall'Uomo Perfetto sconosciuto (*Refutatio* 8,13).

Plotino accusa gli Gnostici di cui aveva conoscenza di introdurre «altre *hypostaseis*», come «proscrizioni» (*paroikeseis*), «impressioni» (*antitypoi*) e «pentimenti» (*metanoiai*) (*Enneadi* 2,9,6): senza dubbio si sta riferendo a un sistema mitologico-metafisico gnostico in cui sono presenti quelle entità, presumibilmente presentate come diversi «livelli di realtà». (Questi termini ricorrono effettivamente in alcuni dei testi copti in nostro possesso – *Zostriano* per esempio – anche se in queste opere non viene citato il termine *hypostasis* con tale significato).

Testi copti. Il IV trattato nel Codex II di Nag Hammadi reca il titolo di *L'Ipostasi degli arconti* e ha come suo argomento principale la «realtà» degli «arconti» cosmici. Il significato che questa parola assume in tale testo, che si apre con una citazione da Ef 6,12, è simile a quello già indicato prima per il testo di Valentino («*hypostasis* del male»), ma in alcuni passaggi potrebbe essere tradotta in maniera più pertinente con «origine», come testimonia il contenuto del testo (*hypostasis* viene presentato con questa accezione, per esempio, in 93,35).

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, il termine *hypostasis* serve per indicare l'«essere» creato dal Demiurgo secondo l'immagine di Dio (15,9); le sette «sostanze» psichiche dalle quali è creato il corpo fisico di Adamo (15,25); e

infine la «realtà» della carne generata dallo gnostico prima della sua redenzione finale (25,34).

Nel *Vangelo degli Egiziani*, invece, si dice che il Demiurgo «confidava nella sua *hypostasis*», cioè nella sua «natura» (59,1). Nella *Sophia di Gesù Cristo*, il termine *hypostasis* ritorna per ben due volte per significare la «natura reale» dell'universo (91,3 e 92,4).

Nel *Trattato valentiniano*, si dice che il Figlio è la «*hypostasis* del Padre», cioè la «vera natura» del Padre (24,23). In seguito viene chiamato «la *hypostasis* del Tutto» (25,33), cioè la «realtà sottintesa» oppure, forse, l'«origine» del Tutto.

Il termine *hypostasis* ritorna ancora in due altri testi gnostici non cristiani del tardo II secolo, se non dell'inizio del III secolo, entrambi pesantemente influenzati dalla filosofia platonica: l'*Allogenes*, un testo conosciuto da Plotino e dalla sua scuola, e il *Marsanes*. Nell'*Allogenes* si dice che un essere divino chiamato il Triplice Potere oppure Autogeno è una «*hypostasis* del primato dell'Uno che esiste realmente». In questo contesto il termine vuole indicare la «vera realtà», ma assume anche la valenza di «principio primo» oppure di «ipostasi» in senso neoplatonico. Anche in *Marsanes* il termine significa «vera natura»: dell'Uno, tre volte potente (9,17); della Diade (32,18); e dello gnostico redento (40,1).

Nello Gnosticismo, dunque, il sostantivo *hypostasis* venne utilizzato con molte accezioni differenti, dietro l'influenza della filosofia popolare (principalmente platonica), ma non raggiunse mai una definizione filosofica o teologica coerente, anche se l'uso gnostico contribuì, in senso ora positivo, ora negativo, alle formulazioni della filosofia neoplatonica e della teologia cristiana.

La storia delle religioni. Nella ricerca storico-religiosa si fa ricorso al termine *hypostasis*, parlando di «ipostatizzazione» (o «ipostasizzazione»), per alludere all'oggettivazione dei miti o alla personificazione delle qualità, dei doni o degli attributi della divinità, oppure dei concetti e degli aspetti astratti dell'esistenza umana, mediante i quali tali entità assumono un'identità personale. Questo genere di «ipostasi» è abbondantemente diffuso nelle religioni antiche. Esempi ne sono Dike («giustizia») nella Grecia antica, Maat («verità») nell'antico Egitto e Ḥokhmah («sapienza» nell'antico Israele). Tali ipostasi proliferano nella realtà sincretistica del mondo greco-romano, e alcune di esse (per esempio Tyche, «fortuna») hanno acquistato anche un proprio culto. Un'ipostasi particolarmente rilevante nella religione biblica è la Sapienza (Prv 8,22-31; Sir 24,1-22), tanto che la sua manifestazione come Sophia nell'Ebraismo di lingua greca (*Sapienza di Salomone*; le opere di Filone d'Alessandria) avrà una grande importanza per lo sviluppo della cristologia del Cristianesimo antico così come per la mitologia gnostica. [Vedi *SOPHIA*].

Bisogna ricordare che l'uso del termine ipostasi per indicare tali entità costituisce uno sviluppo moderno del termine greco, che però, in definitiva, deriva dall'uso già attestato nella filosofia antica (cfr. Ringgren, 1947, 1959). Si può forse individuare un'anticipazione di tale uso in Plotino (*Enneadi*, 3,5,2): Afrodite Urania, che viene presentata quale figlia di Kronos, è «il genere più divino di anima» e «una *hypostasis* separata» (cfr. Koester, 1972, p. 577).

BIBLIOGRAFIA

Sull'uso greco del termine *hypostasis*, cfr. H.G. Liddell, R. Scott e H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 (9ª ed.); e G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. Ricca documentazione in R.E. Witt, *Hypostasis*, in H.G. Wood (curr.), *Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris*, London 1933, pp. 319-43; H. Dörrie, *Hypostasis. Wort und Bedeutungsgeschichte*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 1 (1955), pp. 35-92 (rist. in *Platonica Minora*, München 1976); e H. Koester, *Hypostasis*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids/Mich. 1972. Witt e Dörrie privilegiano l'uso del termine nel contesto filosofico, mentre Koester in quello biblico.

Importanti discussioni sull'uso filosofico del termine *hypostasis* si trovano in G.C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977; e in S.E. Gersh, *Kinēsis akinētos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973. Piuttosto scarsi sono ancora gli studi sul materiale gnostico, gran parte del quale non è stato ancora compiutamente esaminato. L'opera più importante sulle ipostasi nella storia delle religioni è H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947. Importante è anche il suo *Hypostasen*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1959 (3ª ed.).

BIRGER A. PEARSON

IPPOCRATE. Famoso medico greco (460?-380? a.C.), chiamato anche il «padre della medicina». Nonostante la sua fama di fondatore della medicina scientifica, di incarnazione della sapienza medica e di rappresentazione esemplare del medico ideale, poco si sa con certezza sulla vita di Ippocrate. Su di lui rimangono soltanto scarse testimonianze a lui contemporanee o di poco posteriori. È menzionato da Platone (nel *Protagora* 311bc, e nel *Fedro* 270c); è ricordato anche da Aristotele (nella *Politica* 1326a14) e da Menone, un discepolo di Aristotele (nell'*Anonimus Londinensis* 5s.). Si diceva che fosse nato sull'isola di Cos, vicino alla costa sudoccidentale dell'Asia Minore, e che fosse stato un

Asclepiade (il termine può riferirsi a una famiglia oppure a una corporazione di medici che faceva risalire la propria origine ad Asclepio, il dio della guarigione, oppure, più semplicemente, può voler dire soltanto che era un «medico»). Secondo queste fonti, comunque, era un maestro di medicina la cui fama Platone paragonò a quella degli scultori Policleto e Fidia. Egli insegnava che non si può comprendere il corpo senza tenere in considerazione il tutto, e spiegava la malattia come il risultato dell'aria che si forma nel corpo durante il processo della digestione.

Una tradizione biografica iniziata molto tempo dopo la sua morte inserì ulteriori particolari nella sua vita, molti dei quali aneddotici e leggendari. A noi sono rimaste quattro brevi biografie. La più antica è attribuita a Sorano, uno scrittore medico del II secolo d.C., mentre le altre sono riportate dalla *Suda*, una sorta di enciclopedia del X secolo; da Tzetzes, un poeta e studioso bizantino del XII secolo; e da uno scrittore anonimo della tarda latinità. Ma non si sa con esattezza quanto delle informazioni che esse contengono sia degno di fede. Queste biografie riferiscono che Ippocrate apprese la medicina dal padre Eraclide, che era medico; studiò con l'atomista Democrito e il sofista Gorgia; viaggiò moltissimo per la Grecia, visitò Atene, la Grecia settentrionale e la Propontide (l'attuale mare di Marmara); insegnò a studenti di medicina a Cos; morì infine in età avanzata a Larissa, in Tessaglia, dove fu sepolto. Deve invece essere considerato quasi sicuramente fittizio l'altro materiale biografico contenuto in una raccolta di epistole spurie attribuita a Ippocrate.

Sotto il nome di Ippocrate, è giunta fino a noi un'ampia ed eterogenea raccolta di opere mediche: i cosiddetti *Trattati ippocratici*, che consistono in circa sessanta opere diverse, tutte scritte in dialetto ionico. La maggior parte di esse risale al tardo V secolo o al IV secolo a.C., ma alcune sono di molto posteriori. Inizialmente questa raccolta può essere nata come biblioteca di una scuola medica (forse quella di Cos), che venne portata ad Alessandria nel III secolo a.C., dove venne attribuita ad Ippocrate. In realtà tutte le opere sono anonime e presentano numerose differenze di stile e di metodo. Alla data attuale, perciò, si è ampiamente convinti che nessuna di queste opere possa essere attribuita con certezza ad Ippocrate. È possibile che egli ne abbia scritte alcune, ma, anche ammesso che ciò sia vero, non c'è affatto accordo su quali siano quelle autentiche. I *Trattati* attribuiti a Ippocrate sono dunque opere di molte mani e rappresentano punti di vista molto diversi tra loro, sia di profani sia di professionisti. In tali scritti, infatti, si trovano opere cliniche, teoriche ed etiche.

Il più conosciuto tra gli scritti ippocratici è il cosiddetto *Giuramento di Ippocrate*. Non si sa esattamente quando sia stato composto. In effetti, nonostante si trovi menzionato per la prima volta nel I secolo d.C., tuttavia potrebbe risalire al IV secolo a.C. Peraltro non ci sono testimonianze che documentino che esso era in uso in epoca precristiana. Coloro che pronunciavano questo giuramento promettevano ad Apollo, ad Asclepio e ad altre divinità collegate alla salute di salvaguardare la loro vita e la loro arte «in purezza e santità». Il tenore religioso di tale giuramento, insieme ad alcune delle sue disposizioni (per esempio la proibizione di ricorrere all'aborto, all'eutanasia e forse alla chirurgia), lascia pensare che esso abbia avuto origine tra un gruppo ristretto di medici (forse i Pitagorici, un'associazione filosofica che assegnava grande importanza alla purezza morale, all'ascetismo e alla devozione), i quali si sarebbero isolati dalla corrente principale della medicina greca. Il giuramento fu in seguito adottato da cristiani, ebrei e musulmani e (pure con i necessari mutamenti) godette di un vasto impiego.

Secondo un'opinione popolare greca, la malattia e la morte erano inviate dagli dei o dai demoni. Gli scrittori ippocratici, invece, influenzati dai filosofi presocratici, nella maggior parte dei casi rifiutarono questa eziologia soprannaturale della malattia. La medicina di Ippocrate, infatti, era tanto empirica quanto razionale. Era empirica perché si fondava sopra una meticolosa osservazione clinica (le sue anamnesi rimasero senza paragoni fino al XVI secolo) ed era razionale perché rifiutava di ricorrere alla magia e alla superstizione e perché considerava la malattia come il risultato di cause naturali. Il Trattato ippocratico *Sulla malattia sacra* rende evidente in che cosa consistesse questo approccio razionale alla medicina. L'autore, infatti, non accetta l'idea tradizionale che l'epilessia sia causata dalla possessione divina. Essa è – egli crede – non più sacra di qualsiasi altra malattia, e soprattutto ha una causa naturale. Nel momento in cui rifiutarono l'eziologia magica e religiosa delle malattie a tutto vantaggio di quella naturale, gli scrittori ippocratici non dimostrarono in realtà una qualche forma di avversione per la religione. Al contrario, essi ritenevano che tutte le cose (compresa anche la malattia) fossero al tempo stesse naturali e divine. La medicina stessa era considerata un'arte divina, in cui il medico cercava l'assistenza degli dei: «In verità, la preghiera è buona, ma l'uomo, mentre fa ricorso agli dei, deve anche dare una mano a se stesso» (*Regimen* 87). I medici ippocratici riconoscevano la forza di guarigione della natura (*vis medicatrix naturae*) e cercavano di aiutare il corpo a guarirsi da sé.

Accanto alla medicina ippocratica, era altrettanto diffusa anche la tradizione della guarigione di tipo religioso, che assegnava una grande importanza a forme di devozione verso diverse divinità, semidei ed eroi. Tra

queste, il culto più rilevante era quello di Asclepio, che fin dal IV secolo a.C. assunse il ruolo di principale divinità guaritrice della Grecia, tanto da lasciare in secondo piano tutte le altre divinità non appena il suo culto si diffuse in tutta la Grecia. Santuari di Asclepio furono in seguito istituiti in tutto il mondo mediterraneo e attrassero i malati che cercavano di ottenere una guarigione miracolosa dal dio. La medicina ippocratica e la guarigione nel tempio convissero insieme, evidentemente senza antagonismo. La guarigione nel tempio di Asclepio, infatti, era considerata una forma complementare rispetto alla medicina profana, in particolare nei casi cronici per i quali la medicina poteva fare poco. Ma la guarigione, tanto attraverso le cure della medicina profana quanto attraverso una prassi religiosa, proveniva comunque dallo stesso dio, che assisteva sia i medici sia i malati. Asclepio era il protettore dei medici. Galeno si definiva un servitore di Asclepio e ad Atene i medici offrivano sacrifici al dio per se stessi e per i loro pazienti.

I *Trattati deontologici* della raccolta ippocratica sono gli scritti più antichi sull'etica professionale medica. Essi cercano di tratteggiare in modo ben definito l'identità del medico e tracciano le linee guida della condotta professionale. Nel momento in cui stabilirono il modello di comportamento mediante la definizione degli obblighi del medico, crearono sia la tradizione dell'etica medica sia l'ideale della pratica dedita e compassionevole, che furono successivamente adottate nella tarda antichità e nel Medioevo dai medici cristiani, ebrei e musulmani. Per questo tramite, dunque, tali principii hanno continuato a influenzare tutta la tradizione medica occidentale fino a oggi e restano la grande eredità della medicina ippocratica.

BIBLIOGRAFIA

L'unica edizione critica completa delle opere attribuite a Ippocrate, con traduzione francese a fronte, rimane quella di É. Littré, *Les œuvres complétes d'Hippocrate*, I-X, 1839-1861, rist. Amsterdam 1961.

A proposito della questione della determinazione di quali Trattati siano stati eventualmente scritti da Ippocrate, cfr. G.E.R. Lloyd, *The Hippocratic Question*, in «Classical Quarterly», 25 (1925), pp. 171-92. L'attribuzione a Ippocrate di molti Trattati viene accettata da R. Joly, *Hippocrates of Cos*, in C.C. Gillespie (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1972, VI, pp. 418-31. Per una posizione più scettica, cfr. L. Edelstein, *The Genuine Works of Hippocrates*, in O. e C.L. Temkin (curr. e tradd.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore 1967, pp. 133-44. Il volume contiene anche numerosi studi importanti di Edelstein sulla medicina ippocratica, sul giuramento ippocratico, sul punto di vista religioso dei Trattati ippocratici e sull'etica medica ippocratica. Per una buona visione panoramica su Ippocrate e su tutti gli aspetti della medicina ippocratica, cfr. H.E. Sigerist, *Early Greek, Hindu and Persian Medicine*, in L. Edelstein (cur.), *A History of Medicine*, II, Oxford 1961.

GARY B. FERNGREN

IRANICHE, RELIGIONI. A causa degli elementi scarsi e frammentari in nostro possesso, oltre allo Zoroastrismo non conosciamo altre religioni dell'Iran antico che abbiano una struttura organica, dotata cioè di un pantheon e di una mitologia specifici, di credenze particolari, di idee cosmogoniche e cosmologiche e di precise nozioni escatologiche. Possiamo peraltro postulare l'esistenza di altre religioni iraniche soltanto attraverso un'analisi attenta di quegli elementi contenuti all'interno dello Zoroastrismo che possono essere legati a qualche forma di paganesimo precedente allo Zoroastrismo stesso e attraverso una comparazione tra il mondo indiano e quello iranico. In altre parole non abbiamo alcuna fonte, diversa da quelle zoroastriane, su cui fondare la nostra conoscenza relativa a qualsiasi religione iranica. Taluni studiosi hanno ritenuto di poter ravvisare una testimonianza di un culto non zoroastriano in quei pochi riferimenti religiosi rintracciabili all'interno delle iscrizioni dei sovrani Achemenidi (VI-IV secolo a.C.), e anche nella menzione, in Erodoto, di una «religione persiana» (1,131s.), dal momento che, come è ben noto, Erodoto non fa mai riferimento a Zarathustra. Poiché però il materiale in nostro possesso è così ridotto, non possiamo essere sicuri che i culti cui ci riferiamo non siano stati influenzati in qualche modo o in qualche momento dalla «riforma» zoroastriana. È comunque probabilmente più prudente considerare la religione degli Achemenidi – le cui iscrizioni, anch'esse, non fanno mai il nome di Zarathustra – come appartenente alla tradizione zoroastriana, in particolare a una fase ben precisa del suo travagliato e complesso sviluppo storico.

Detto questo, bisogna tuttavia riconoscere che esistono, anche se poco numerosi, alcuni fondamentali elementi delle antiche religioni iraniche che è possibile ricostruire attraverso le tracce lasciate da idee e da credenze che, di per sé, sembrerebbero essere indipendenti dalla tradizione zoroastriana. Alcune di queste tracce sono totalmente originali e nella maggior parte dei casi si possono individuare alcuni elementi in comune con l'India antica, specialmente l'India dei Veda. Tali elementi riguardano principalmente i rituali, il pantheon, i concetti di morte e di vita ultraterrena e la cosmologia.

I rituali comprendevano le libazioni (*zaothra*) offerte ad Āp («acqua») e ad Ātar («fuoco»). Quest'ultimo in India era chiamato Agni. Le libazioni offerte all'acqua

erano composte da una mistura di tre ingredienti: latte e succo (oppure foglie) di due diverse piante. Anche le offerte fatte al fuoco erano costituite da un insieme di tre ingredienti: un combustibile secco, incenso e grasso animale. In entrambe le libazioni, sia quella per l'acqua sia quella per il fuoco, chiamate rispettivamente *ābzōhr* e *ātakhsh-zōhr* nella tarda letteratura zoroastriana, ritroviamo dunque sia il simbolismo del numero tre, che ricorre anche in molte pratiche brahmaniche, sia la mistura di ingredienti tratti dal mondo animale e da quello vegetale.

Queste offerte all'acqua e al fuoco, tipiche di un rituale quotidiano e familiare, erano anche al centro del rituale sacerdotale chiamato *Yasna* dagli Iranici e *Yajña* dagli Indiani, termini entrambi derivati dalla radice *yaz* («sacrificare, venerare»). Il sacrificio animale era certamente praticato nello *Yasna* più antico, ed era un atto religioso in virtù del quale gli spiriti degli animali domestici che erano sacrificati venivano assorbiti da una entità divina chiamata Gēush Urvan, l'«anima del toro». Anche le piante svolgevano nello *Yasna* un ruolo importante: il sacerdote che celebrava il sacrificio teneva nella mano sinistra un fascio di erbe, che in Iran prendeva il nome di *baresman*. Con il trascorrere del tempo, il fascio di erbe fu abbandonato a favore di un fascio di ramoscelli consacrati.

Senza dubbio l'*haoma* (*soma* in sanscrito) costituiva un elemento centrale del culto. L'offerta fatta alle acque, a conclusione dello *Yasna*, era preparata mescolando il latte, le foglie di una pianta e il succo spremuto dai piccioli di un'altra pianta, ancora diversa. Il nome della sostanza, *haoma*, era applicato sia alla materia sacrificale sia al suo *yazata*, ovvero all'«essere degno di venerazione», la divinità, che esso rappresentava. Lo *haoma*, che era dotato di proprietà allucinogene e stimolanti ed era considerato una fonte di forza per i guerrieri, di ispirazione per i poeti e di sapienza per i sacerdoti, era lavorato in un mortaio di pietra durante un rituale preparatorio, al termine del quale la sostanza consacrata veniva consumata dai sacerdoti e da coloro che prendevano parte alla cerimonia. [Vedi *HAOMA* e *YAZATA*].

I locali, gli strumenti e gli ingredienti per la cerimonia venivano purificati con acqua in modo molto meticoloso e attento. Proprietà purificanti e disinfettanti venivano attribuite anche all'urina del bestiame (*gōmez*), una sostanza che svolgeva un ruolo importante non soltanto nel rituale zoroastriano della Grande Purificazione, ossia del *Bareshnūm*, ma anche nell'iniziazione dei sacerdoti e degli addetti al trasporto dei cadaveri, in conformità a pratiche e a nozioni che certamente avevano un'origine comune per l'India e per l'Iran.

Non si possono comprendere le libazioni all'acqua e al fuoco, che erano componenti essenziali degli aspetti cerimoniali del culto, senza aver prima afferrato nella sua totalità quel complesso simbolismo legato a quei due elementi, sia nell'Iran zoroastriano sia in quello precedente allo Zoroastrismo stesso, così come nell'India antica. Il retroterra indo-iranico risulta in maniera particolarmente evidente per quanto concerne il simbolismo del fuoco, specialmente nei tre fuochi rituali e nei cinque fuochi naturali che si ritrovano sia nel pensiero iranico che in quello indiano. Possiamo quindi far risalire al retroterra indo-iranico tanto il concetto dei tre fuochi, che sono quelli dei sacerdoti, dei guerrieri e dei contadini, quanto il concetto dei cinque fuochi che bruciavano davanti ad Ahura Mazdā, rispettivamente nel corpo degli uomini, degli animali, delle piante, delle nubi e della terra. Due *yazata*, Apạm Napāt («nipote [o figlio] delle acque») e Nairyōsanha (di significato incerto), sono legati al fuoco e corrispondono agli indiani Apāṃ Napāt e Narāśaṃsā, un epiteto di Agni il cui nome appartiene anche a un altro dio ricordato nei Veda.

Per ciò che riguarda il pantheon, la comparazione con il pantheon indo-iranico ci fornisce un considerevole aiuto per cercare di ricostruire l'ambiente religioso precedente all'avvento dello Zoroastrismo in Iran. Ci sono molte entità divine che derivano da un'eredità culturale comune, sebbene esse, a volte, presentino alcune differenze significative. Particolarmente importante per istituire tali paragoni è quella sezione dell'Avesta che è nota con il nome di *Yasht* e che è costituita da inni indirizzati ai vari *yazata*. Nella maggior parte dei casi questa sezione si preoccupa di garantire la venerazione di divinità che in realtà provenivano da un culto antico, precedente lo Zoroastrismo stesso, ma che erano poi state integrate in seguito a un velato processo di zoroastrianizzazione. Degne di menzione, oltre alle divinità che erano oggetto di culto, ossia Āp, Ātar, Gēush Urvan e Haoma, sono le divinità della natura come Asman («cielo»), Zam («terra»), Hvar («sole»), Māh («luna») e il vento e l'atmosfera, Vāta e Vayu. Se si confrontano questi dati con quelli propri della religione vedica, si possono mettere in luce molti aspetti caratteristici di una teologia antica che risale a un periodo che possiamo chiamare in definitiva proto-indo-iranico. Secondo alcuni studiosi, infatti, alcuni di questi esseri divini, come del resto altri ben noti alla tradizione zoroastriana, tra cui Zrvan (Zurwān) e Mithra, originariamente erano le divinità supreme di altre religioni iraniche, diverse da quella zoroastriana, ed erano perciò in competizione con Ahura Mazdā, il dio creatore dello Zoroastrismo. [Vedi *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU*]. A prescindere da alcuni esigui dettagli specifici contenuti nelle teorie propugnate da vari studiosi (H.S. Nyberg, Stig Wikander, Geo Widengren) e senza considerare la complessa que-

stione della cosiddetta eresia zurvanita, risulta difficile non riconoscere che vi sia un certo grado di verosimiglianza in queste loro ricostruzioni; allo stesso modo dobbiamo riconoscere che, inseriti all'interno di tutta la tradizione zoroastriana, e non soltanto negli *Yasht*, vi sono molti elementi eterogenei, che sono stati gradualmente assorbiti e modificati.

Nel pantheon iranico, così come in quello indiano, gli esseri divini erano suddivisi in due gruppi principali, quello degli *ahura* e quello dei *daiva*, anche se in realtà non mancano opportune testimonianze per sostenere che in Iran con il vocabolo *daiva* si volessero indicare gli dei in generale. Una tale osservazione può essere suffragata dall'esame del binomio *daēva/mashya* contenuto nell'Avesta, e da quello analogo di *deva/martya* presente invece nei Veda, cui corrispondono, a loro volta, il greco *theoi/andres* (*anthropoi*) e il latino *dii/hominesque*, forme queste che significano tutte «dei e uomini». I *daiva*, in quanto divinità risalenti a un politeismo antico condannato da Zarathustra, acquisiscono connotazioni negative solamente in seguito alla riforma zoroastriana. Un processo di questo genere è avvenuto anche per alcune divinità indo-iraniche, tra cui Indra, Saurva (Śarva in India) e Nānhaithya (Nāsatya in India). Il termine *ahura* («signore»; *asura* in India), invece, conservò le proprie connotazioni positive e non soltanto divenne parte del nome del dio supremo dello Zoroastrismo, Ahura Mazdā, ma fu anche unito a quello di alcuni degli antichi dei del pantheon indo-iranico, come Mithra (Mitra in India) e Apąm Napāt. [Vedi *AHURA* e *DAIVA*].

Non siamo in grado di stabilire se, dietro all'immagine di Ahura Mazdā, che fu forse creata da Zarathustra stesso, ci sia il dio indiano Varuṇa dei Veda, oppure una divinità indo-iranica chiamata Ahura o Asura. Questo problema, comunque, non è fondamentale, perché, anche se il dio di Zarathustra fosse una sublimazione dell'antico Varuṇa operata da parte della grande riforma religiosa del profeta iranico, tuttavia Varuṇa avrebbe comunque ottenuto una condizione più elevata di quella degli altri dei, così come Mitra o le altre divinità sovrane del pantheon indo-iranico (Dumézil, 1968-1973).

Sè l'iranico Mithra corrisponde al più debole Mitra indiano, Anāhitā, l'altro grande essere divino della triade menzionata nelle iscrizioni achemenidi, corrisponde all'indiana Sarasvatī, attraverso l'avestica Aredvī Sūrā Anāhitā. [Vedi *ANĀHITĀ*]. Quest'ultima, comunque, presenta alcuni problemi veramente complessi. Molto verosimilmente, infatti, questa antica dea indo-iranica fu soggetta in epoca antica all'influenza di concezioni religiose appartenenti al sostrato non ario del mondo iranico. Anche Erodoto (1,131), infatti, parla di una origine «assira» e di una origine «araba» della grande dea, che certamente mostra i tratti tipici della Grande Dea delle più antiche civiltà del Vicino Oriente antico. Quando si cerca di ricostruire le religioni iraniche diverse dallo Zoroastrismo, infatti, si deve fare affidamento, soprattutto, su elementi ottenuti attraverso un'indagine sul retroterra indo-iranico. Si deve tuttavia cercare di accertare, con l'aiuto dei ritrovamenti archeologici, quale sia stato il ruolo svolto dal sostrato non ario, dalla civiltà dell'Elam fino alla cosiddetta civiltà dello Helmand, che venne alla luce negli anni '60, durante gli scavi a Shahr-i Sokhta, nel Sistan persiano. È necessario, inoltre, svolgere anche un'indagine completa sulle epoche più recenti, per vedere se si trovi, tra le religioni dell'Hindukush, tra il Nuristan e il Dardistan, qualche resto fossilizzato di quelle antiche religioni proto-indoarie (Jettmar, 1975; Tucci 1977).

Ma una comparazione tra il mondo iranico e quello indiano mette in luce anche molti altri elementi relativi al pantheon, tra cui alcune figure mitiche e quelle dell'*epos*. Quest'ultimo, in particolare, è diventato oggetto di studio dettagliato nel corso degli ultimi decenni (Dumézil, 1968-1973; Wikander, 1949-1950; Molé, 1953). In questo contesto troviamo collocato nel ruolo di guida il dio iranico Verethraghna, il cui nome indiano, Vṛtrahan («vincitore del drago Vṛtra»), è in realtà un epiteto del dio Indra. Dietro alla sacra figura di Verethraghna, che rappresentava la vittoria secondo la tradizione zoroastriana, molto verosimilmente, infatti, si nascondeva la concezione del superamento di un ostacolo che impediva l'attività del cosmo, attività che si rendeva manifesta attraverso lo scorrere delle acque.

Nella cosmogonia elaborata dalle religioni iraniche precedenti all'avvento dello Zoroastrismo troviamo le tracce di un mito della separazione tra cielo e terra, in cui la figura di Vayu, il dio del vento e dell'atmosfera, cioè della zona intermedia, deve probabilmente aver avuto un ruolo importante. È verosimile anche che la dottrina delle sette creazioni consecutive (del cielo, dell'acqua, della terra, della vegetazione, della vita animale, dell'uomo e del fuoco), che troviamo nelle fonti di epoca più tarda, di fatto risalga a un periodo molto antico.

Anche in questo caso, per le questioni relative alla cosmologia, gli elementi fondamentali vengono forniti da una comparazione tra il mondo indiano e quello iranico. Sia gli Iranici sia gli Indiani, infatti, credevano che il mondo fosse diviso in sette zone, il cui nome secondo l'Avesta era *karshvar* (pahlavi: *kēshwar*; sanscrito: *dvīpa*), e pensavano che tali zone fossero circondate da una catena di montagne. La regione centrale era chiamata Khvaniratha in Iran e Jambūdvīpa in India, e il suo centro era costituito da una montagna assai eleva-

ta, chiamata monte Harā in Iran e Meru oppure Sumeru in India. A sud di questa montagna si trovava l'Albero di tutti i semi, proprio come, nella cosmografia indiana, troviamo l'Albero Jambū a sud del monte Meru. Si pensava che l'Albero di tutti i semi si trovasse al centro del grande mare Vourukasha, a sud della montagna che sorgeva al centro del mondo, il cui nome era anche, in avestico, Hukairya («dalla buona attività»), oppure, in pahlavi, Hukar e Chagād i Dāidīg («la vetta della legge»).

Tra le concezioni relative alla morte e alla vita ultraterrena, sembra che nelle antiche credenze iraniche prima della riforma zoroastriana sia stata presente anche quella della sopravvivenza dell'anima (*urvan*). Si riteneva infatti che, dopo aver vagato sulla terra per tre giorni, l'anima entrasse in un'esistenza grigia e anonima, in un mondo sotterraneo fatto di ombre e governato da Yima, il primo re, o meglio il re dell'Età dell'oro, e il primo uomo a essere mai morto. (Pare che la figura di Yima corrisponda, anche se non senza qualche problema, all'indiano Yama). Probabilmente è attestata anche la nozione della sopravvivenza di una specie di «doppio» dell'anima, la *fravashi*, legata al concetto di immortalità tipico di una società aristocratica e guerriera, in cui erano presenti i valori del *Männerbund* indo-iranico (Wikander, 1983). [Vedi *FRAVASHI*]. Allo stesso modo risulta diffusa l'idea che lo spirito del defunto debba affrontare un terribile processo, costituito dall'attraversamento del Ponte Cinvat, un ponte che poteva di volta in volta allargarsi oppure restringersi fino a raggiungere l'ampiezza del filo di un rasoio, a seconda della condotta tenuta in vita dal defunto: a seconda se costui era stato giusto (*ashavan*) oppure malvagio (*dregvant*). Questo processo dopo la morte è probabilmente da porre in analogia con qualche prova che si doveva affrontare, ancora in vita, nel corso dei riti iniziatici (Nyberg, 1966). [Vedi *PONTE CINVAT*].

Tanto in Iran quanto in India si possono rintracciare indizi che dimostrano come sia comune a entrambi i mondi il concetto di iniziazione. Questo concetto va posto direttamente in relazione con l'idea, fondamentale per la religione indo-iranica, di *asha* (nell'Avesta) o di *ṛta* (nei Veda), che mantenne il suo ruolo centrale dopo la riforma di Zarathustra, anche se venne modificata in seguito all'introduzione di aspetti in parte nuovi e diversi. Se compariamo, dunque, questa concezione così come viene espressa nella realtà indiana e in quella iranica, risulta chiaramente che la visione dell'*asha* (oppure del sole, che, a sua volta, costituisce la manifestazione visibile del vedico *ṛta*) era considerata da entrambe come una tappa all'interno del cammino di realizzazione spirituale del fedele, il quale diventava perciò *ashavan* (avestico; antico persiano: *artāvan*), cioè partecipe della condizione suprema di possedere lo *asha/ṛta*. Tale concezione (insieme indiana e iranica), che la tradizione zoroastriana successivamente trasformò in quella di un Amesha Spenta, conteneva vari significati positivi, da quello di verità (la sua traduzione esatta) a quello di ordine cosmico, rituale e morale. L'iranico *ashavan* (pahlavi: *ahlaw/ardā[y]*) e l'indiano *ṛtāvan* indicavano, sebbene con diverse sfumature di significato, «l'iniziato», e, più genericamente, coloro che, vivi o morti, sarebbero riusciti a penetrare in una dimensione dell'essere o dell'esistenza diversa da quella normale.

L'idea che fosse necessaria un'iniziazione per raggiungere la suprema condizione di *asha/ṛta* era condivisa dall'antico mondo indo-iranico e da quello che possiamo chiamare «misticismo ario» (Kuiper, 1964), ed era messa in relazione anche con l'esperienza dell'illuminazione e della luce mistica. La condizione beata di *asha* si manifesta, infatti, attraverso la luce (*Yasna* 30,1) e l'*asha* si trova in «abitazioni solari» (*Yasna* 53,4; 32,2; 43,16). L'iniziato è, perciò, innanzitutto un «veggente», uno che ha accesso ai misteri dell'ultraterreno e che può contemplare una luminosa epifania.

L'esperienza di una luce mistica e di un complesso misticismo che congiungano spirito, luce e seme fa parte di un'eredità comune sia al mondo iranico sia a quello indiano e costituiscono perciò elementi specifici di un'antica religione iranica che precede la riforma di Zarathustra. Può non essere una pura coincidenza il fatto che nelle *Gāthā* non si faccia alcun chiaro riferimento al concetto di *khvarenah* («splendore»), che era invece un elemento notevole del pensiero religioso iranico; eppure lo vediamo diventare parte della tradizione zoroastriana, come, per esempio, nello *Yasht* 19. Lo *khvarenah* è una forza luminosa e irradiante, una specie di fluido igneo e solare (Duchesne-Guillemin, 1965), che si trova, mitologicamente, nell'acqua, nell'*haoma* e (su un piano antropologico a cui si accenna nella tradizione pahlavi) nello sperma. [Vedi *KHVARENAH*].

Lo *khvarenah* è un attributo proprio di Mithra, della regalità, delle figure divine ed eroiche che appartengono alla tradizione nazionale e religiosa, di Yima, di Zarathustra e del Saoshyant; non ha un preciso corrispondente nel mondo indiano, ma, nonostante ciò, si trova inserito in un contesto che, sia letterariamente sia in termini di struttura mitologica, è strettamente analogo a quello indiano. [Vedi *SAOSHYANT*]. Nella tradizione indiana troviamo numerosi concetti riguardanti la luce (il suo splendore, la sua attività, la sua energia e i suoi effetti), come *ojas* (avestico: *aojah*), *varcas* (avestico: *varecah*) e *tejas*, che significano rispettivamente «forza», «energia» e «splendore», concetti che presentano alcune assonanze con l'antropologia indiana. Lo stesso aggettivo è usato per descrivere lo «splendore»

sia in Iran sia in India: *ughra* (avestico) e *ugra* (sanscrito), che significano entrambi «forte».

Le religioni iraniche diverse dallo Zoroastrismo, possono dunque, come abbiamo visto, essere parzialmente ricostruite, non come sistemi organici, ma soltanto limitatamente ad alcuni dei loro elementi particolari e caratteristici: culto e pantheon, cosmogonia e cosmologia, escatologia individuale, antropologia e psicologia, e anche per quanto riguarda il concetto dell'esperienza dell'iniziazione, sostanzialmente comune all'intero mondo antico dell'India e dell'Iran. Una tale eredità comune fu trasmessa nell'Iran antico da scuole di poesia sacra, che lasciarono il loro segno sia nelle *Gāthā* di Zarathustra sia negli *Yasht* dell'Avesta recente.

[Vedi anche *MAGI*; *MANI*; *MANICHEISMO*; *MAZDAKISMO*; *MITRAISMO*; *ZARATHUSTRA*; *ZOROASTRISMO* e *ZURVANISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Importante tra le opere di riferimento generale sulle religioni iraniche è H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966). Altri preziosi riferimenti si trovano in G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968); e Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln 1975 (Handbuch der Orientalistik, VIII/1).

Per aspetti particolari delle religioni iraniche, si raccomandano le seguenti opere. Sui riti: Mary Boyce, *«Ātaš-zōhr» and «Āb-zōhr»*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1966), pp. 100-18. Per un esame del pantheon iranico e una comparazione indoiranica: É. Benveniste e L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris 1934; e St. Wikander, *Vayu*, Lund 1941. Sull'*epos*: Id., *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, in «La nouvelle Clio», 1-2 (1949-1950), pp. 310-29; M. Molé, *L'epopée iranienne après Firdōsī*, in «La nouvelle Clio», 5 (1953), pp. 377-93; e G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I-III, Paris 1968-1973. Sulle religioni dell'Hindukush: K. Jettmar, *Die Religionen des Hindukush*, Stuttgart 1975; e G. Tucci, *On Swāt. The Dards and Connected Problems*, in «East and West», 27 (1977), pp. 9-103.

Per l'esame del comune sfondo indoeuropeo di alcuni concetti della cosmografia più antica, cfr. G.M. Bongard-Levin e E.A. Grantovskii, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, Paris 1981. Sul concetto del *Männerbund* iranico, cfr. St. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1983; e Gh. Gnoli, *Antico-persiano «anušya-» e gli immortali di Erodoto*, in *Monumentum Georg Morgenstierne*, Leiden 1981 (Acta Iranica, 21), pp. 266-80. Per l'esame del concetto di *asha* e del misticismo ario, cfr. F.B.J. Kuiper, *The Bliss of Aša*, in «Indo-Iranian Journal», 8 (1964), pp. 96-129.

Sull'iniziazione, cfr. J. Duchesne-Guillemin, *L'initiation mazdéenne*, in Cl.J. Bleeker (cur.), *Initiation. Contribution to the Theme*, Leiden 1965, pp. 112-18; sul comune retroterra indo-iranico dell'iniziazione ottenuta mediante il possesso dell'*asha* e l'esperienza della luce, cfr. in particolare Gh. Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in Gh. Gnoli e A.V. Rossi (curr.), *Iranica*, Napoli 1979, pp. 387-452.

Per l'analisi delle nozioni indo-iraniche di *ojas/aojah*, *varcas/varecah*, ecc., cfr. J. Gonda, *Ancient-indian 'ojas', Latin '*augos', and the Indo-Iranian Nouns in -es/-os*, Utrecht 1952, pp. 57-67; e Gh. Gnoli, *Licht-Symbolik in Alt-Iran*, in «Antaios», 8 (1967), pp. 528-49. Sull'antica tradizione iranica della poesia sacra, che in origine era indo-iranica (e, più in generale, indoeuropea), cfr. i vari contributi di J. Wackernagel, H.H. Schaeder e P. Thieme, in R. Schmitt (cur.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung, 165).

GHERARDO GNOLI

ISHTAR. Vedi *INANNA*.

ISIDE. Figlia di Geb e di Nut (rispettivamente «Terra» e «Cielo»), moglie di Osiride e madre di Horus, era una delle principali divinità dell'antico pantheon egizio. Quando Osiride fu ucciso da suo fratello Seth, Iside raccolse le parti smembrate del suo corpo e, con l'aiuto di Thot, riuscì a richiamarlo in vita, sia pure in modo limitato e per un breve periodo di tempo. Ma l'aspetto più importante di tale vicenda è costituito dal fatto che in questo modo Iside poté concepire e generare un figlio che vendicasse il padre Osiride, Horus. Iside perciò rappresentò un valido aiuto per suo marito sia in questa vita che in quella ultraterrena, tanto da essere considerata, per questo motivo, un perfetto esempio di moglie devota. Si trovò a condividere insieme a Osiride un ruolo di primo piano nel culto dei morti e venne proclamata regina dei morti. Nelle località in cui era raffigurata nell'atto di nutrire Horus, rappresentava un esempio di maternità, ma era anche la protettrice delle gravidanze e dei bambini. Grazie a queste sue mansioni, era considerata un modello di comportamento anche per la regina dell'Egitto, la quale di solito era «la figlia del dio», «la grande moglie del re» e «la madre del dio». Il ruolo rivestito dalla regina nella successione divina era tanto importante quanto quello del marito, a tal punto che, durante il Nuovo Regno, Iside venne insignita del titolo regale di Iside la Grande, Signora del Cielo, Padrona delle Due Terre.

Il nome *Iside* significa «posto» oppure «trono» (di Osiride). Analogamente a quanto avviene per sua sorella Nephthys, che era la sposa di Seth e il cui nome signifca «signora della casa», sembra che anche Iside debba la sua esistenza nel pantheon egizio prima di tut-

to all'ovvia necessità di dare una consorte a Osiride. Infatti le notizie precise sulle antiche origini di questa figura risultano scarse, e così pure i dati relativi al culto che le fu riservato durante l'Antico Regno. Dai *Testi delle Piramidi*, infatti, risulta chiaramente che Iside ricopriva un ruolo istituzionale, che però non viene adeguatamente descritto. Nei testi funebri di epoca più tarda, invece, e nella *Contesa di Horus e Seth*, risulta in modo chiaro quale fosse il suo ruolo, ma la sua posizione è in un certo senso ambivalente. Iside, infatti, appoggia Horus, ma non fino al punto di consentirgli di distruggere il proprio cattivo fratello, Seth. In taluni casi può essere considerata ingegnosa, o anche abile, eppure un Horus adirato può decapitarla per una supposta slealtà.

Gran parte dell'antico mito che riguarda Iside, Osiride e Horus è stato conservato da Plutarco, ma lo sviluppo e la reale diffusione del culto di Iside deve essere fatta risalire al periodo tolemaico e a quello romano. In questo periodo, infatti, la dea assunse gli emblemi, le rappresentazioni e le caratteristiche simboliche che erano proprie sia di Hator, la dea madre più antica ricordata anche quale dea dell'amore, sia di Mut («madre»), che fu indicata come consorte di Amon-Ra in epoca successiva. Tra i molti siti in cui si edificarono templi e santuari dedicati a Iside, certamente il più importante si trova sull'isola di File, nell'Alto Egitto, imponente per i suoi numerosi edifici di epoca tolemaica e romana.

All'inizio della dinastia tolemaica il culto di Iside, che assurse in quell'epoca a divinità di grande importanza in Egitto, cominciò a diffondersi ampiamente anche in Grecia, sia sul continente che nelle isole dell'Egeo e nelle città greche dell'Asia Minore. Fece seguito il culto di Serapide, che rappresenta uno sviluppo successivo di Osiride, e questi due culti fiorirono in tutto l'Impero romano, nonostante fossero stati messi in atto numerosi tentativi di sopprimere i culti egizi. Questi ultimi, infatti, rappresentavano una notevole attrattiva, in parte per la loro mitezza e in parte per i loro misteri, ma risulta altrettanto evidente che ormai non erano più, a rigor di termini, egizi, poiché la vera natura degli dei e dei loro attributi era stata del tutto modificata. Iside divenne una dea della terra e la patrona dei marinai. Le *Aretalogie di Iside* (enumerazioni in prima persona delle virtù e dei benefici della dea) presentano una divinità responsabile di gran parte della creazione, regina nel suo pieno potere, patrona sia dell'amore sia della guerra e, infine, universalmente venerata con i nomi più diversi. Questi testi, che peraltro sono conservati soltanto in greco, devono essere attribuiti in gran parte a una origine greca, laddove sono presenti soltanto pochi epiteti che si possono far risalire a fonti egizie.

Quello di Iside fu l'ultimo culto pagano a sopravvivere al Cristianesimo in Egitto. Ancora nel 451 d.C. i Blemmi della Nubia stipularono in Egitto una pace con un generale romano il quale garantì loro l'accesso ai templi di File; fu soltanto nel VI secolo che il tempio di Iside fu definitivamente chiuso da Giustiniano. File, dunque, fu l'ultimo dei templi pagani in Egitto a soccombere alla conversione al Cristianesimo; è stata comunque avanzata l'ipotesi che il culto di Iside non sia andato completamente perduto, avendo in qualche modo influenzato il culto della Vergine Maria.

BIBLIOGRAFIA

J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968 (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, 3).

D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961 (Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen, Philologisch-historische Klasse, LIII/1).

Maria Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin 1968 (Münchner ägyptologische Studien, 9).

R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.

LEONARD H. LESKO

ITTITI, RELIGIONE DEGLI. L'origine precisa del popolo indoeuropeo degli Ittiti è ignota. Essi invasero dall'Oriente l'Asia Minore e, nel corso del II millennio a.C., dettero vita a un Impero che comprendeva la maggior parte di quelle regioni. Il declino del loro Impero avvenne dopo il 1220 a.C., a causa delle invasioni di altri popoli indoeuropei e della crescente potenza degli Assiri.

I nomi degli dei. La nostra conoscenza della società, della cultura e della religione degli Ittiti è migliorata a partire dalla decifrazione della loro scrittura cuneiforme su tavolette di argilla, rinvenute all'inizio del XX secolo a Boğazköy (in Turchia). La società ittita era piuttosto diversificata da un punto di vista etnico e linguistico, perché formata da elementi hatti, hurriti e persino anche semiti, e tale diversificazione appare evidente dall'analisi dei nomi delle divinità.

Lo strato più antico che possiamo individuare è quello hatti. Gli Hatti vivevano nell'Anatolia centrale prima che arrivassero gli Ittiti, di origine indoeuropea. Avevano alle spalle una lunga tradizione di vita sedentaria urbana. È facilmente comprensibile come una popolazione aperta alle influenze dei popoli vicini, quali erano gli Ittiti, ereditasse ben presto il culto delle divinità hatti. Dal momento che permangono ancora numerose difficoltà per comprendere la lingua hatti, possiamo capire

soltanto in modo assai parziale quali potevano essere i significati propri dei nomi divini. Alcuni sono nomi comuni che indicano elementi naturali: *Eshtan* («sole, giorno»), *Izzishtanu* («giorno favorevole»), *Kashku* («luna»), *Kait* («grano»). Altri invece indicano il rango: *Kattahha* («regina»), *Wurunkatte* («re del territorio»), *Shulinkatte* («re del *suli*»), *Kattishhabi* («dio re»), *Teteshhawi* («grande dio»).

La lingua hurrita è per noi meno oscura di quella hatti. Tuttavia, dato l'esiguo numero delle parole hurrite che possiamo tradurre, non abbiamo la possibilità di interpretare molti nomi hurriti di divinità. [Vedi *HURRITI, RELIGIONE DEGLI*]. Risulta comunque scontato che vi sia stata una certa influenza, esercitata dai Sumeri e dagli Accadici, sul vocabolario religioso e sugli epiteti delle divinità. Aya, Ishhara, Ellil (Enlil), Anu e Alalu, infatti, erano in origine divinità mesopotamiche.

La natura della divinità. Nell'arte ittita, gli dei venivano raffigurati sia sotto la forma del loro animale totemico che in maniera antropomorfica. I testi, invece, concordano nel rappresentarli in termini umani. Gli dei avevano necessità di mangiare, di bere, di dormire e di esercitarsi. Avevano anche bisogno di amici, di costruirsi la propria personalità e di amore (anche di rapporti sessuali). Commettevano talora errori per mancanza di conoscenza. Potevano essere ingannati. Avevano bisogno di essere informati da altri. Ciascuno era specializzato in una particolare attività, il che lo rendeva ricercato sia dagli uomini che dagli altri dei. Nei miti, gli dei nascevano e morivano (cioè venivano uccisi). Ma ben poche osservazioni, o forse nemmeno una, alludono a una loro vecchiaia oppure a una qualche loro forma di decadimento senile. Che le loro azioni non sempre siano state giuste o leali emerge chiaramente anche dalle preghiere, in cui l'uomo, mentre li supplica, li rimprovera anche per i loro errori e implora un trattamento giusto. Anche se nessun dio era onnisciente, tuttavia qualcuno possedeva una conoscenza molto vasta e a ogni buon conto qualsiasi divinità possedeva, comunque, una conoscenza superiore a quella degli uomini. Nelle istruzioni per i sacerdoti e per i funzionari dei templi, gli uomini che pensavano di tenere nascoste a un dio le loro colpe venivano avvisati dell'inutilità di questo loro tentativo. Anche se gli dei erano tutti assai più potenti di qualsiasi uomo, tuttavia nessuno di loro era onnipotente e tra loro si potevano distinguere livelli di potere piuttosto diversi.

Le funzioni della divinità. Come ogni uomo rivestiva un rango e una funzione ben precisi nella società umana, così ogni divinità aveva la sua posizione e il suo ruolo, non solamente nei confronti delle altre divinità, ma anche in relazione all'umanità e al cosmo.

Funzioni generali. Anche se non è possibile ricostruire in modo completo la gerarchia delle divinità degli Ittiti, tuttavia emerge chiaramente che, all'interno dei concili degli dei, a certe figure veniva attribuita una funzione predominante. Nei miti di epoca paleoittita relativi alla scomparsa della divinità (vedi oltre) il compito di presiedere l'assemblea era assegnato al dio della tempesta. Ma, sebbene egli presieda, non sempre riesce a imporre la sua volontà agli altri dei. Deve chiedere consiglio, deve far valere le proprie ragioni e cercare volontari per le sue missioni. Solo di quando in quando egli riesce a comandare su qualche altra figura divina.

Un'organizzazione gerarchica si ritrova anche nel pantheon neoittita. Infatti nelle liste di divinità riportate nei trattati ufficiali si incontra sempre una sequenza costante; allo stesso modo avviene anche per l'ordine delle divinità, sia maschili che femminili, nei rilievi processionali di Yazilikaya, vicino a Boğazköy. Nei miti della *Regalità celeste* e del *Regno del dio Lamma* vediamo come vi siano fazioni rivali, che lottano tra loro per ottenere la carica di re degli dei. Il dio Lamma si vanta del fatto che la sua posizione elevata gli consente di controllare tutti gli altri dei. Nelle preghiere di Hattusilis III e della regina sua consorte, Puduhepa, si chiede agli dei di rango inferiore di essere benevoli e di presentare ai loro superiori, nel pantheon, le preghiere degli uomini. È fuori discussione che non si tratta di una semplice questione di rango. Infatti il dio che intercede di solito è un figlio oppure un nipote prediletto del dio più anziano. In effetti, la gerarchia che stiamo descrivendo è quella di una grande ed estesa famiglia, in cui il patriarca e la matriarca comandano e possiedono un notevole potere sui loro discendenti e sui discendenti dei loro fratelli e delle loro sorelle.

Perciò, nelle loro preghiere, gli Ittiti ricordavano agli dei che essi avevano bisogno dei fedeli che portassero loro regolarmente offerte di cibo: era pertanto loro interesse proteggere e benedire la comunità dei devoti. Ma a parte questa forma di sostentamento legato al culto, raramente gli dei avevano bisogno dell'aiuto degli uomini. Benché ci si trovi in un contesto mitologico, troviamo alcuni esempi di questa situazione nelle due versioni del mito di Illuyanka. Il dio della tempesta, invalido, deve essere aiutato a sconfiggere il suo avversario, il grande serpente Illuyanka. A livello divino è assistito dalla dea Inara, che a sua volta, non si sa per quale motivo, ha bisogno dell'aiuto del mortale Hupashiya, con il quale accetta, in cambio, di avere un rapporto sessuale. Ma anche se la dea, in seguito, vive con lui in qualità di amante, lo domina completamente e punisce manifestamente l'infedeltà di lui con la morte. Al di fuori dei testi mitologici, quando un dio aveva bisogno dei servigi di un uomo glielo rivelava attraverso presagi,

oracoli oppure sogni. La sua richiesta veniva sempre considerata come un comando che non poteva essere ignorato.

Gli dei «servivano» agli uomini perché assicuravano loro prosperità materiale, li proteggevano dai nemici e dalle catastrofi naturali, ascoltavano le loro preghiere, rivelavano le loro colpe e li perdonavano (a volte dopo averli puniti). Anche se gli Ittiti apparentemente credevano in un oltretomba, almeno per quanto concerne i loro re e le loro regine, non possediamo tuttavia testimonianze relative a preghiere o a sacrifici per ottenere una vita dopo la morte, o almeno un'esistenza oltremondana di miglior qualità.

Funzioni specializzate. Proprio come esistevano dei della tempesta che mandavano pioggia e vento per rendere fertili i campi e abbondanti i raccolti, allo stesso modo si trovavano divinità del grano e delle vigne, divinità dei fiumi che fornivano l'acqua per l'irrigazione, divinità delle sorgenti, divinità della foresta e divinità della selvaggina che garantivano il successo nella caccia. Sotto l'influenza di concezioni mesopotamiche, il dio del sole Ishtanu era colui che tutto vedeva e che dispensava agli uomini e persino agli animali la giustizia. C'erano dei della guerra (del genere di Zababa) che davano la vittoria agli eserciti ittiti. Si trovava perfino un dio che poteva rendere invisibili le truppe, cosicché potessero attaccare il nemico di sorpresa. Si conoscevano divinità che mandavano e allontanavano le pestilenze, sia sugli Ittiti che sui loro nemici. C'erano anche divinità della potenza sessuale. Anche se si poteva chiedere ciascuno di questi favori direttamente al proprio dio personale, tuttavia esisteva comunque un grande numero di divinità specializzate nelle diverse funzioni.

Il pantheon. Gli Ittiti chiamavano l'insieme degli dei e delle dee «i mille dei» e può darsi che effettivamente fossero così numerosi. I nomi di divinità da noi conosciuti grazie alle tavolette e alle iscrizioni sono in tutto poco più di seicento, un totale cui si arriva prendendo in considerazione l'intero *corpus* dei documenti scritti. Il numero delle divinità venerate in una città ittita doveva essere però di molto inferiore. Elenchi di nomi di divinità si trovano nei trattati politici, dove si invocano gli dei di entrambe le parti contraenti per garantire il rispetto dei giuramenti. Talvolta vengono annoverati insieme i nomi delle divinità e le offerte loro presentate in occasione di una festa particolare oppure nel corso dell'anno. Nel famoso santuario imperiale di Yazilikaya, per esempio, vediamo intagliata in bassorilievo sulle pareti del santuario una doppia processione di dei e di dee: le divinità maschili procedono da sinistra verso destra, quelle femminili invece da destra verso sinistra, mentre le divinità che guidano la processione, sia maschili che femminili, si incontrano in corrispondenza del punto centrale della struttura architettonica. Le figure divine nelle parti rimaste integre delle due processioni sono complessivamente settantuno. Questo insieme rappresenta il pantheon imperiale ufficiale dell'ultimo mezzo secolo del regno ittita. Si tratta di un pantheon che ha subito una profonda influenza da parte degli Hurriti, ma nel cui interno si può spesso cogliere un sincretismo tra le divinità propriamente hurrite e quelle appartenenti rispettivamente allo strato hatti, a quello ittita e a quello luvio. Tale processo sincretistico realizzò di fatto una notevole riduzione del numero complessivo delle divinità, visto che molte si potevano raggruppare sotto un unico nome (in questo caso hurrita). Altri nomi di divinità presenti nelle iscrizioni si possono riferire sia a divinità prive di culto (per esempio a figure puramente letterarie) sia a divinità proprie di luoghi di culto lontani dalla capitale, le quali perciò non furono mai accolte ufficialmente nel culto di Stato.

La mitologia. I testi mitologici in lingua ittita si possono suddividere in due gruppi: quelli di origine anatolica e quelli di origine straniera. I miti che derivano da testi di epoca paleoittita sono tutti anatolici. Le divinità che compaiono nei miti ittiti più antichi, di Telepinu e di Illuyanka, e negli altri miti relativi a divinità che scompaiono costituiscono una mescolanza di quel che Emmanuel Laroche definisce hatti e asiano. Il mito della luna che cade dal cielo si ritrova, infatti, sia nella versione hatti che in quella ittita. Per quanto riguarda, invece, la versione ittita, sono veramente molto scarsi gli elementi linguistici che richiamano l'originaria lingua ittita, ma è certamente possibile che, nella lunga trasmissione del testo, i copisti abbiano rimosso quasi ogni traccia dell'originale in antico ittita. Anche se Kamrushepa è il sostituto ittita dell'originario nome hatti della dea della magia, non c'è motivo di dubitare che anche i miti in cui questa dea compare appartengano al gruppo hatti. Tutti i miti anatolici, infatti, sono collegati a incantesimi oppure a riti. I miti di origine non anatolica, invece, sono tutti posteriori alla prima fase ittita. Essi sono in genere indipendenti da qualsiasi incantesimo e da qualsiasi rito, ma una significativa eccezione è costituita dal mito di Ashertu, parte del quale descrive un rito per esorcizzare e purificare Baal.

Miti di divinità che scompaiono. Tali miti, il più noto dei quali riguarda il dio Telepinu, sono paradigmatici per il modo in cui si devono affrontare le catastrofi naturali, quali la siccità, il carbonchio e le malattie del bestiame. Il dio che scompare deve essere ritrovato, riappacificato e riportato indietro. Sul piano mitologico questo recupero del dio si realizza per opera di agenti non umani. L'ape ricerca, trova e infine punge il dio che dorme provocandone il risveglio. La dea Kamrushepa celebra un rito per pacificarlo. Trasferita sul piano del

mondo reale di coloro che soffrono per una catastrofe, la ricerca del dio scomparso implica un responso oracolare che individui quale sia la divinità adirata. Scritti che raccolgono domande di tal genere poste agli oracoli sono assai comuni nel periodo neoittita, ma sono stati individuati anche alcuni testi risalenti al periodo paleoittita: probabilmente questa procedura era diffusa nel periodo più antico quanto in quello più recente. La pacificazione e il ritorno del dio sono portati a compimento grazie a un rito magico particolare, che la lingua ittita chiama *mugawar*. Le istruzioni per eseguire un *mugawar* si trovano inserite all'interno dei miti del dio che scompare; altri *mugawar*, invece, sono descritti in testi rituali. Si tratta, in definitiva, di una forma rituale caratteristica degli Ittiti.

Miti di Illuyanka. Due storie narrate sulla stessa tavoletta riguardano il conflitto tra il dio della tempesta e il suo antagonista, il grande serpente Illuyanka. *Illuyanka* in realtà non è un nome proprio, ma un nome comune che significa «essere strisciante» oppure «serpente». Ma questo rettile particolare è evidentemente abbastanza grande e forte da avere sconfitto e mutilato il dio della tempesta. In entrambe le storie, comunque, il dio della tempesta, inizialmente sconfitto, si assicura l'appoggio di un mortale, che, attraverso un inganno, lo aiuta a trionfare nello scontro di rivincita contro il rettile. Secondo la prima versione del mito, la dea Inara e il suo alleato mortale, Hupashiya, fanno ubriacare Illuyanka e gli altri serpenti, così questi non possono più ritornare nelle loro tane sotterranee. Approfittando della loro irrimediabile ubriachezza, Hupashiya li lega e, all'arrivo del dio della tempesta, riesce a ucciderli. Nella seconda versione, invece, il figlio che il dio della tempesta ha avuto da una donna mortale sposa la figlia di Illuyanka e a questo punto fa provocatoriamente valere il suo diritto di genero chiedendo a Illuyanka un dono. Ma riceve in omaggio gli occhi e il cuore di suo padre, il dio della tempesta, a cui infine li restituisce. Riacquistati in questo modo i suoi poteri, il dio della tempesta sconfigge Illuyanka.

In maniera analoga a quanto avveniva per i miti sulla divinità che scompare, queste due storie raffigurano in termini mitologici le catastrofi naturali, utilizzando la figura di un dio della tempesta che viene mutilato. Tale divinità, proprio a causa di questa menomazione, non è in grado di ritornare in possesso delle sue facoltà e ha perciò bisogno della collaborazione degli uomini: costoro rappresentano semplicemente la controparte mitologica dell'effettivo intervento umano nel campo dei riti magici. La catastrofe naturale si esprime così sul piano mitologico attraverso l'immagine di un serpente gigantesco, che deve essere sconfitto e ucciso. Tra gli Ittiti, peraltro, i rettili non sono un simbolo comune per indicare il male, ma spesso hanno questo ruolo, come nel mito di Hedammu risalente al periodo neoittita, in cui alla dea Ishtar si oppone un rettile gigantesco. A differenza di altri miti ittiti, inoltre, la prima versione della storia di Illuyanka riceve una precisa localizzazione, con la menzione della terra di Tarukka, nell'Anatolia centrosettentrionale. La seconda versione, invece, si svolge nei pressi di un mare di cui non si conosce il nome.

Ciclo di Kumarbi. Il tema di questo gruppo di racconti è costituito dalla sovranità tra gli dei. Nel testo intitolato *Regalità celeste*, il potere è detenuto in un primo momento da Alalu, che appartiene a una generazione primordiale di divinità: al tempo del narratore si immagina che queste «divinità antiche», come vengono chiamate, dimorino negli Inferi. Dopo soli nove anni di regno, Alalu viene detronizzato da quello che un tempo era il suo coppiere, Anu, e si rifugia a sua volta negli Inferi. Il figlio di Alalu, Kumarbi, agisce per nove anni come coppiere di Anu. Poi Anu e Kumarbi ingaggiano una dura battaglia, al termine della quale Kumarbi spodesta l'usurpatore del trono del padre. Visto che Anu (in lingua sumerica An) era il dio del cielo, egli cerca di fuggire verso l'alto. Ma Kumarbi lo cattura, lo scaraventa giù dal cielo e lo evira staccandogli con un morso i genitali, che poi ingoia. Anu allora maledice Kumarbi e profetizza la nascita, dai genitali ingoiati, di una divinità che prenderà definitivamente il posto di Kumarbi. Dal momento però che è figlio di Alalu, Kumarbi spera di evitare di essere a sua volta detronizzato dai discendenti di Anu, dal momento che proprio per questo motivo aveva evirato Anu. In realtà, come sempre, il fato non può essere ostacolato. Perciò i genitali fanno nascere dentro il corpo di Kumarbi diverse divinità, che vengono poi da lui «partorite»: una di queste è Teshub, il dio della tempesta, il quale alla fine detronizzerà Kumarbi. Nel *Canto di Ullikummi*, lo spodestato Kumarbi genera un figlio, un grande mostro di pietra, nato dal rapporto sessuale con un'enorme roccia, affinché deponga dal trono Teshub e lo distrugga. Anche un altro mito appartenente a questo ciclo, il *Regno di Lamma*, affronta egualmente il tema della sovranità tra gli dei, così che si può concludere che l'intero ciclo dei miti di Kumarbi si occupa della lotta fra gli dei per ottenere la supremazia.

Il racconto di Appu, della Vacca e il Pescatore e del Cacciatore Keshshi. Queste storie, di cui purtroppo si è conservata soltanto una parte, sono state pubblicate quasi cinquanta anni fa come racconti hurriti in traduzione ittita. Ma ora si sa che solamente la storia di Keshshi presenta un substrato culturale autenticamente hurrita. Nessuno dei nomi presenti nella storia di Appu, né di dei né di uomini, infatti, è di origine hurrita, anche se

sembra che l'ambientazione geografica richiami una qualche località posta nella regione orientale della Mesopotamia. Neppure nel racconto *La Vacca e il Pescatore* si possono mettere in evidenza tracce di elementi hurriti. La città del Pescatore è Urma, il cui sito non è identificato. Keshshi sposa una donna dal nome hurrita di Shintalimeni, che ha un fratello di nome Udubsharri. La storia di Appu si snoda secondo due diverse tematiche: 1) non si può evitare il destino che ci viene assegnato fin dalla nostra nascita; 2) anche se a volte il male sembra prevalere, la giustizia degli dei alla fine trionferà. Appu ha due figli, che sono chiamati Ingiusto e Giusto e che crescono in conformità a ciò che i loro nomi esprimono. Ingiusto si comporta in modo prepotente nei confronti di Giusto, finché il loro contrasto attira l'attenzione degli dei. A questo punto, anche se la parte conclusiva della storia si trova su una parte di tavoletta che è andata perduta, la conclusione si può ricostruire grazie al breve proemio che introduce tutta la storia: gli dei vendicano sempre gli uomini giusti e distruggono gli ingiusti.

Del mito *La Vacca e il Pescatore* non sono rimasti elementi sufficienti per consentirci di individuare la tematica fondamentale intorno alla quale si svolgeva l'intera vicenda. Molto poco si è conservato anche della storia del *Cacciatore Keshshi*, ma sembra che Keshshi abbia provocato l'ira degli dei trascurando il loro culto e venerando invece la sua nuova moglie: per questo motivo dovrà soffrire.

Baal, Elkunirsha e Ashertu. Questo mito è originario delle regioni semitiche occidentali e ha come protagonisti tre divinità che conosciamo dai testi di Ugarit e dall'Antico Testamento; fu tradotto in lingua ittita, anche se in modo poco preciso. Tracce dell'originaria versione semitica si possono riconoscere in quei passi in cui il *parallelismus membrorum* dell'originale è stato distorto nella traduzione. La storia richiama la vicenda del patriarca Giuseppe e della moglie di Potiphar. Ashertu si offre a Baal e, quando costui la rifiuta, minaccia di vendicarsi. Baal allora riferisce l'accaduto al marito di lei, Elkunirsha, che gli concede il permesso di umiliarla. Baal allora le comunica di aver ucciso i suoi figli. Di fronte a tale dichiarazione, Ashertu si lamenta per la loro morte e alla fine non soltanto si riconcilia con Elkunirsha, ma riesce addirittura a metterlo contro Baal. Ishtar (Astarte), la sorella di Baal, li sorprende mentre stanno complottando contro suo fratello e vola «come un uccello» per incontrarlo nel deserto, dove lo mette in guardia. A questo punto la tavoletta è spezzata e pertanto la narrazione si interrompe. Ma un rituale collegato a questo mito descrive la purificazione di Baal, che probabilmente doveva fare seguito a qualche danno da lui subito a seguito del complotto.

Il tempio ittita. A Boğazköy sono stati scavati sei templi ittiti. Oltre alla cella, dove si è trovata l'immagine della divinità per gli atti di culto, ciascuno di essi conteneva diversi locali, che venivano usati per ospitare il personale permanente e per immagazzinare le rendite del tempio. Ogni tempio possedeva poi un cortile centrale. I fedeli, attraversando il cortile e un portico, dall'entrata del tempio arrivavano fin nella cella, che chiaramente poteva accogliere soltanto i sacerdoti e un piccolo gruppo di fedeli. Alcuni templi più grandi, come il tempio principale della città bassa a Boğazköy (Tempio I), contenevano forse due o più celle e pertanto potevano ospitare le immagini cultuali di più di una divinità. Secondo la terminologia usata nei testi, era forse possibile andare dalla «casa» del dio A alla «casa» del dio B senza uscire dai confini di una singola struttura dotata di molte stanze.

Come avveniva anche in altre culture, il tempio ittita – con i suoi artigiani, i suoi beni immobili gestiti da mezzadri e la sua parte dei bottini di guerra conquistati dal re – aveva rendite assai consistenti. Dal momento però che non ci sono giunti documenti privati di natura economica, non siamo in grado di stabilire se nel paese di Hatti, come a Babilonia, il tempio aveva assunto anche le funzioni proprio di una agenzia di prestito, come una moderna banca; tale evenienza, comunque, non pare del tutto improbabile.

Immagini di culto. Grazie ai rilievi su pietra che raffigurano divinità maschili e femminili, riusciamo ad avere qualche idea di come fossero le immagini di culto: tuttavia queste (fatte di metalli preziosi e perciò portate via da coloro che distrussero Boğazköy) non ci sono giunte. In realtà sono rimaste alcune piccole raffigurazioni, d'oro oppure d'argento, ma non le vere e proprie immagini di culto, che erano a grandezza naturale e si trovavano nella cella del tempio. Su queste ultime, però, possiamo ricavare alcune utili informazioni dai testi di inventario che prendono il nome di descrizioni di statue, che ci danno un'idea abbastanza precisa di quale fosse l'aspetto delle statue. Cito un esempio.

> Il Dio della Tempesta dell'Invocazione: una statua d'oro raffigurante un uomo in posizione eretta cui spuntano le ali dalle spalle. Nella mano destra tiene una scure d'oro. Nella mano sinistra, invece, tiene un simbolo d'oro del bene. Sta in piedi su un animale *awiti*, con i denti rivestiti d'argento e il petto rivestito d'oro. Alla destra e alla sinistra delle sue ali stanno [le dee aiutanti] Ninatta e Kulitta.
> Il Dio della Tempesta del Cielo: una statua rivestita d'oro raffigurante un uomo seduto. Nella mano destra tiene una verga *hattalla*. Nella mano sinistra, invece, regge un simbolo d'oro del bene. Sulla cima di due divinità della montagna, raffigurate con le sembianze di uomini in posizione eretta, rivestiti d'argento. Sotto c'è una base d'argento. Due coppe d'argento...

Il Dio della Tempesta della Casa: un modello d'argento che ha la testa e il collo di un toro e di fronte...
Il Dio Guerriero (Zababa): una statua d'argento che raffigura un uomo in posizione eretta. Nella mano destra tiene una mazza *tukul*. Nella mano sinistra tiene uno scudo. Sotto di lui c'è un leone. Sotto il leone una base rivestita d'argento... un vaso *ashshuzeri* d'argento. Non ha assistenti.
Dio del Sole del Cielo: una statua d'argento di un uomo seduto. Sulla sua testa ci sono pesci d'argento. Sotto di lui c'è una base di legno.

Dal tenore delle domande che venivano rivolte agli oracoli apprendiamo che il dio si adirava quando le placcature d'oro e d'argento della sua statua erano troppo consumate. Quando un oracolo rivelava questo malcontento del dio, il sovrano doveva incaricare gli artigiani di ricoprire nuovamente la statua con il metallo prezioso.

Personale del tempio. Periodicamente il re faceva fare un censimento dei templi del suo regno. Ogni città e ogni villaggio veniva inserito in una lista, con le sue divinità e i suoi templi. Per ciascuna divinità il censimento elencava due tipi di sacerdozio maschile e un tipo di sacerdozio femminile. Se per qualche motivo un santuario perdeva parte della sua quota di sacerdoti, veniva nuovamente rifornito di personale. Almeno due o tre sacerdoti erano necessari anche in un piccolo santuario; nel tempio principale di Boğazköy, naturalmente, se ne contavano molti di più. Non conosciamo nessun termine ittita che corrisponda a *sommo sacerdote*, ma sicuramente doveva esistere qualche funzionario che presiedeva ai grandi templi urbani.

I templi più grandi avevano alle loro dipendenze anche degli artigiani. Una lista di artigiani impiegati nel tempio principale di Boğazköy elenca orafi e argentieri, ceramisti, cuoiai, tagliapietre, incisori, tessitori, personale addetto alla cucina e vari tipi di musicanti. Costoro vivevano e lavoravano in uno spazio recintato, poco più a sud del complesso principale del tempio. Alcuni testi giunti fino a noi ci offrono una descrizione di tutte le complicate misure cautelative che venivano adottate per garantire la purezza rituale di questi lavoratori del tempio e dei loro colleghi al servizio del re. Le guardie del tempio facevano la ronda notte e giorno intorno ai recinti, per prevenire gli incendi e l'intrusione di indesiderati animali «impuri». I visitatori dovevano essere scortati dalle guardie del tempio dall'entrata principale fino al punto del tempio in cui si dovevano recare e poi, una volta che avevano terminato la loro visita, fino all'uscita.

Non era consentito l'accesso ai recinti sacri alle persone non autorizzate. In genere, gli stranieri non erano ammessi nei templi ittiti; solamente a stranieri di condizione privilegiata, forse ambasciatori presso la corte, era concesso di entrare, ma soltanto in particolari circostanze.

Culto. Come abbiamo già detto, gli dei erano trattati come se fossero stati uomini ricchi e potenti. Tuttavia, quando si descrivono le modalità con cui avveniva il trasporto delle statue, si usano verbi che sono assolutamente inappropriati se applicati al trasporto di una persona viva: questo fatto parrebbe significare che gli Ittiti sapevano bene che la statua non era veramente il dio, ma soltanto un simbolo della sua presenza. La statua veniva trattata, comunque, con lo stesso rispetto che si sarebbe riservato a un personaggio importante. La sera, i sacerdoti la coricavano nella camera da letto del dio. La mattina, la alzavano, la lavavano e la riassettavano, le offrivano del cibo e la portavano fuori sulla sua piattaforma rituale per il giro quotidiano di ricevimento dei visitatori (sacerdoti, dignitari e così via). Nei giorni di festa, la statua di culto veniva posta sopra una lettiga e trasportata per le strade fino a un prato ameno fuori città, dove la divinità veniva intrattenuta con cerimonie, preghiere, offerte e addirittura con musica, con acrobazie e con giochi. Si credeva, infatti, che gli esseri divini rappresentati da queste statue conducessero una vita come quella degli uomini, impegnata e attiva. Le preghiere rituali che, in tempi di grande bisogno, invocavano la sua presenza riconoscevano che il dio poteva essere partito per un viaggio sulle montagne oppure in qualche terra straniera.

Nessuna delle tavolette superstiti contiene però il calendario completo dei culti che si celebravano nei templi di Boğazköy. Dai testi che descrivono le feste, tuttavia, emerge chiaramente che le stagioni dell'anno più ricche di feste erano l'autunno e la primavera. L'estate, invece, era impegnata per il raccolto e per le campagne militari del re. In inverno, al contrario, faceva troppo freddo per le attività all'aperto richieste dalle feste, anche se sappiamo che la Festa del Nuovo Anno aveva luogo verso la fine dell'inverno. Possediamo anche alcune descrizioni dettagliate di alcune delle feste principali e alcune liste che nominano molte altre feste su cui conosciamo relativamente poco. Di notevole importanza era la partecipazione personale del re (e a volte anche della regina). Nei periodi di crisi militare un sovrano poteva anche lasciare il comando degli eserciti a un luogotenente e tornare a Boğazköy per la celebrazione di una festa religiosa: non farlo avrebbe costituito un imperdonabile affronto agli dei e avrebbe potuto avere esiti disastrosi.

Le attività di culto erano costituite dalla preghiera (indirizzata al dio per invocarlo, per lodarlo oppure per rivolgergli suppliche), dal sacrificio (un omaggio reso al dio con cibi e bevande) e dall'intrattenimento (musica, giochi, recitazione di miti). Gli strumenti musicali era-

no costituiti da tamburi, strumenti a corde e a fiato e corni. Si cantava nelle varie lingue, a seconda del substrato etnico e linguistico della divinità: hatti, luvio, ittita, palaico, hurrita oppure babilonese. Nel culto degli dei hatti un corifeo e un coro si alternavano nel canto. Durante gli atti di culto le divinità hatti venivano invocate con due nomi diversi: quello che veniva usato per loro tra gli uomini e quello diffuso tra gli dei.

Tutte le preghiere ittite nascevano dal presupposto che gli dei pensassero come gli uomini e potessero rimanere influenzati dalle lusinghe e dai doni che ricevevano. Il modello a cui si conformava il rapporto tra dio e uomo era quello che allora esisteva tra un padrone e un suo schiavo. Un uomo poteva aspettarsi dal suo signore divino esattamente ciò che uno schiavo poteva aspettarsi dal suo padrone.

Quella che noi chiamiamo «preghiera» in lingua ittita veniva designata con più nomi. *Mugawar* (*mugeshshar*) indicava l'invocazione della presenza del dio attraverso parole e atti rituali. La lode, l'adulazione e l'adorazione venivano chiamate invece *walliyatar*; la supplica era *wekuwar*. La risposta all'accusa di peccato (cioè la propria giustificazione o la propria rivendicazione di innocenza) era detta *arkuwar*. Spesso un'unica preghiera comprendeva diversi tra questi generi di espressione.

Le vittime dei sacrifici erano animali domestici, specialmente tori, vacche, pecore e capre. In certi riti hurriti venivano sacrificati anche gli uccelli. Il culto non prescriveva mai il sacrificio di un animale selvatico. L'animale veniva ucciso e la sua carne cucinata per essere servita come cibo degli dei; non si fece mai un uso espiatorio del sangue del sacrificio.

Gli animali sacrificati al dio dovevano essere esemplari perfettamente sani. Coloro che volontariamente sostituivano animali scarni o malati ad animali sani si rendevano colpevoli di una grave offesa. In alcuni riti, però, si accettavano anche vittime sostitutive, meno costose, per venire incontro ai fedeli più poveri. Tutte le offerte rituali dovevano essere presentate sollecitamente, nel periodo prescritto, e i sacrifici proposti in ritardo non venivano accettati. I testi di istruzioni raccomandano ai sacerdoti di non tollerare le scuse dei fedeli che vogliano rimandare i riti sacrificali prescritti. Particolarmente appropriate, nel tempo del raccolto, erano le offerte di ortaggi e di grano, che dovevano ugualmente essere presentate con sollecitudine.

Rivelazione. Gli dei comunicavano la loro volontà agli uomini in vari modi. Un testo oracolare scritto in antico ittita ci testimonia che la consultazione degli oracoli esisteva già a quel tempo. Nel *Proclama di Telepinu* sono registrati alcuni avvertimenti che gli dei avrebbero rivolto agli uomini, in relazione alle gravi colpe che questi avevano commesso, per bocca degli «uomini degli dei», che alcuni studiosi hanno interpretato come una sorta di profeti. Un terzo metodo – quello dei sogni – non risulta attestato prima del Nuovo Regno. La comunicazione della volontà di un dio a un re, a una regina oppure a un principe si trova per la prima volta menzionata nelle preghiere di Mursilis II, in riferimento all'infanzia di Hattusilis III, il figlio di Mursilis II. Durante un rituale che doveva servire per guarire l'impotenza sessuale di un uomo, si ordina al sofferente di dormire in un luogo sacro e di riferire poi i suoi sogni.

Peccato, morte e oltretomba. Diversi termini ittiti paiono traducibili con «peccato», «colpa» oppure «delitto». Quelli che ritornano più spesso nelle preghiere sono *washtai-*, *washtul* e *shallakardatar*. I primi due termini indicano un'azione che ha avuto conseguenze negative o spiacevoli e nella maggior parte dei casi si rendono con «peccato». Ma sia «peccato» che «colpa» possono essere espressi anche dal termine *haratar*. Una colpa particolarmente grave, di natura sessuale, è lo *hurkel*, che nella maggior parte dei casi coincide con quello che noi chiameremmo incesto. *Shallakardatar*, invece, è una colpa intenzionale e violenta contro una divinità.

Dal punto di vista degli Ittiti, i peccati contro gli dei potevano essere intenzionali oppure involontari. Ma in entrambi i casi dovevano essere individuati, confessati e (quasi sempre) espiati. L'individuazione dei peccati commessi involontariamente era possibile solamente attraverso la consultazione di un oracolo, che implicava una procedura complicata. Ponendo domande a cui si poteva rispondere soltanto con un «sì» oppure con un «no» si restringeva gradualmente il campo delle possibilità, finché non si giungeva alla determinazione di una colpa specifica. Infine si poneva la domanda: «Il dio è adirato solamente per questo motivo, oppure anche per qualche altro?». Se la risposta era «sì», la consultazione era terminata. Se invece la risposta era «no», la consultazione continuava fino a che non veniva individuata la causa definitiva.

La confessione comportava anche una promessa di riparazione. Se la colpa consisteva nell'omissione di qualche dovere religioso, per esempio di un sacrificio, il peccatore prometteva di celebrare il sacrificio dovuto, a volte con una quantità superiore di offerte. Due termini ittiti indicano i doni che si dovevano offrire per riparare a tali peccati di omissione: *sharnikzel* e *mashkan*. Il primo faceva riferimento anche all'indennità dovuta per un danno conseguente alla rottura di un contratto, mentre il secondo nell'uso profano indicava un dono generico, anche finalizzato alla corruzione. Se gli dei punivano un uomo perché aveva commesso un peccato, questo non lo esentava dall'obbligo

di confessare e di riparare alle sue colpe. I sacrifici animali, comunque, non venivano mai usati a fini espiatori, né i doni di riparazione che abbiamo appena menzionato costituivano un mezzo di espiazione. Piuttosto, l'offesa di un uomo contro un dio veniva vista in maniera del tutto analoga all'offesa di un uomo contro un altro uomo e la terminologia (per esempio, *sharnikzel*) era identica.

I testi ittiti giunti fino a noi dicono relativamente poco sul destino dell'uomo dopo la sua morte. La preghiera di Kantuzzili, risalente al periodo paleoittita, osserva per esempio, con un atteggiamento piuttosto disincantato, che, se la vita terrena si dovesse protrarre in eterno, sarebbe un incubo, perché i mali di questa vita diventerebbero eterni. Ciò si trasformerebbe in un motivo di lagnanza (*kattawar*), ossia in un motivo per lamentarsi degli dei. Dalla descrizione del lungo rito di cremazione e di inumazione delle ceneri del re defunto veniamo a sapere che certi attrezzi agricoli venivano bruciati per accompagnare il re defunto nell'oltretomba, cosicché potesse coltivare la terra anche laggiù. Una clausola del codice ittita prescriveva che il marito rimasto vedovo, prima di ereditare la dote della moglie, doveva bruciare alcuni dei beni personali della defunta, probabilmente per lo stesso motivo per cui si bruciavano gli attrezzi agricoli per il re defunto. In molte culture vengono posti nelle tombe, insieme al corpo, anche gli oggetti personali del defunto: una pratica che quasi certamente deve implicare la credenza che tali oggetti sarebbero stati ancora utilizzati nell'oltretomba. Nel caso del re ittita, i testi in nostro possesso confermano esplicitamente tale interpretazione. I discendenti del re defunto continuavano a fare offerte al suo spirito. Anche questa pratica viene ben documentata dai testi ittiti. Quando, per esempio, il re Muwatallis spostò la sua residenza reale da Boğazköy a Tarhuntassa, trasferì nella nuova reggia anche le statue degli dei e degli «[antenati] defunti».

Secondo una credenza religiosa ittita, lo spirito di un defunto che aveva motivi di risentimento contro una persona viva poteva continuare a tormentarla finché i motivi del risentimento non venivano eliminati. L'origine di questo risentimento veniva individuata con lo stesso metodo con cui si individuavano i peccati involontari commessi contro un dio: con la consultazione oracolare. Una volta che il motivo del risentimento era stato eliminato, lo spirito, ormai pacificato, veniva «messo sulla strada», cioè avviato lungo il suo viaggio verso la dimora dei defunti.

I testi ittiti non rivelano mai dove si trovasse la dimora dei defunti. La cosmologia ittita faceva riferimento a un cielo, in cui la maggior parte degli dei abitava, e a un mondo sotterraneo, dove vivevano le rimanenti divinità. Ma non sappiamo se i morti si trovassero in uno di questi due luoghi. In un rito il cui scopo era quello di allontanare certi mali e di liberarsene per sempre, ponendoli in un luogo dove non avrebbero più potuto danneggiare l'umanità, i defunti erano magicamente collocati in grossi recipienti di rame, sigillati con coperchi di piombo. Secondo una delle versioni di questo incantesimo, i recipienti si trovavano in fondo al mare; secondo un'altra versione, nel mondo sotterraneo. Queste indicazioni, però, non provano in maniera definitiva che gli spiriti dei defunti fossero relegati nel mondo sotterraneo, ma suggeriscono solamente che in quel luogo venivano poste le cose indesiderate.

BIBLIOGRAFIA

K. Bittel, *Hattusha. The Capital of Hittites*, New York 1970 (spec. pp. 91-112).

K. Bittel, *The Great Temple of Hattusha-Boğazköy*, in «American Journal of Archaeology», 80 (1976), 66-73.

O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, London 1977.

H.G. Güterbock, *Hittite Religion*, in V. Ferm (cur.), *Forgotten Religions*, New York 1950, pp. 83-109.

H.G. Güterbock, *The Song of Ullikummi*, in «Journal of Cuneiform Studies», 5 (1951), pp. 135-61; e 6 (1952), pp. 8-42.

H.G. Güterbock, *Religion und Kultus der Hethiter*, in G. Walser (cur.), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden 1964, pp. 54-73.

H.G. Güterbock, *Les hieroglyphes de Yazilikaya. A propos d'un travail récent*, Paris 1982.

H.A. Hoffner, *Hittite Mythological Texts. A Survey*, in H. Goedicke e J.J.M. Roberts (curr.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, pp. 136-45.

H.A. Hoffner, Jr., *A Prayer of Mursili* II *about His Stepmother*, in «Journal of the American Oriental Society», 103 (1983), pp. 187-92.

Annelies Kammenhuber, *Hethitische Rituale*, in G. Woerner et al. (curr.), *Kindlers Literatur-Lexikon*, Zürich 1965-1967, III.

Emilia Masson, *Le panthéon de Yazilikaya. Nouvelles lectures*, Paris 1981.

J.C. Moyer, *The Concept of Ritual Purity among the Hittites*, Diss. Brandeis 1969.

H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlin 1958.

H. Otten, *The Religion of the Hittites*, in Cl.J. Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia Religionum*, I: *Religions of the Past*, Leiden 1969, pp. 318-22.

E.H. Sturtevant e G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia 1935.

D. Sürenhagen, *Zwei Gebete Hattusilis und der Puduhepa*, in «Altorientalische Forschungen», 8 (1981), pp. 83-168.

Ph.H.J. Ten Cate Houwink, *Hittite Royal Prayes*, in «Numen», 16 (1969), pp. 81-98.

HARRY A. HOFFNER, JR.

J

JASTROW, MORRIS. Vedi vol. 5.

JUPPITER. Il nome *Juppiter* è costituito da due elementi: il primo, *Jou-*, deriva dall'indoeuropeo **dyeu-* (la stessa radice da cui deriva anche il sostantivo *dies*, «giorno»); mentre il secondo, *pater*, ha perso l'accento tonico che cadeva dopo la sua consonante iniziale, *p*, e ha subito un'apofonia della sua prima vocale *a*. Con *Juppiter*, che originariamente era un vocativo, si vuole identificare il «dio della luce celeste» (un più raro nominativo, *Diespiter*, compare in Plauto, *Poenulus* 739). Gli antichi erano consci di questo significato, tanto che il titolo di *Lucetius*, riferito al dio, viene spiegato così da Paolo-Festo (ed. Lindsay, 1913, p. 102 L.): «Giove era chiamato Lucetius poiché lo ritenevano l'autore della luce»). Questo titolo risulta attestato anche tra gli Osci (Servio, *Ad Aeneidem* 9,567). Il nome *Juppiter* appartiene all'ambito indoeuropeo: semanticamente è collegato al greco *Zeus*, che deriva anch'esso da **dyeus*.

Tutte le popolazioni italiche, ma in modo particolare i Latini, riconoscevano in Juppiter una loro divinità comune e perciò lo onoravano con il titolo di Juppiter Latiaris durante le Feriae Latinae. Questa festa era celebrata ogni anno sotto gli auspici di Alba Longa, sulla sommità dei colli Albani. Anche quando Roma sostituì Alba nella direzione di questa cerimonia federale, la festa continuò a essere celebrata nello stesso luogo, ma come festa mobile (*feriae conceptivae*).

A Roma, Juppiter ottenne sempre la venerazione che gli spettava nella sua veste di dio supremo. Questo suo ruolo di supremazia, peraltro, non fu mai messo in discussione, neppure quando per una sorta di sincretismo si introdusse il *ritus graecus* («rito greco»): nel *lectisternium* del 27 a.C., Juppiter ottenne il riconoscimento più alto, insieme a Giunone. Juppiter svolgeva un ruolo centrale nell'antica triade, insieme a Marte e a Quirino, in maniera analoga a quanto avvenne anche più tardi nella Triade Capitolina, dove ebbe come compagne Giunone e Minerva. In epoca arcaica, Juppiter, indicato con il nome di *Feretrius* – un epiteto che gli antichi facevano risalire a *ferre* («portare») oppure a *ferire* («uccidere, colpire»; Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 81 L.) – era venerato in una cappella situata sulla cima del Campidoglio (Aedes Iovis Feretri: cfr. *Ibid.*, p. 204 L.) che si diceva fosse stata fondata da Romolo (Dionigi di Alicarnasso, 2,34,4). Fu in quel luogo che il primo re di Roma consacrò al dio le prime *spolia opima* (le spoglie tolte a un comandante sconfitto: Livio, 1,10,6s.). Il santuario di Juppiter Feretrius, infatti, conteneva lo *sceptrum per quod iurarent et lapidem silicem quo foedus ferirent* (una spada con cui fare giuramenti e una pietra di selce per sancire la conclusione di un trattato: Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 81 L.). In modo del tutto significativo i Feziali romani, il collegio di sacerdoti officianti responsabili delle dichiarazioni rituali di pace o di guerra, a nome dei Romani conclusero un trattato con il popolo albano (Livio, 1,24,7s.): pregarono proprio Juppiter Feretrius di colpire (*ferire*) il popolo romano se questo avesse tradito il trattato, così come il dio colpiva il maiale sacrificale con la pietra di selce. Ogni anno, vicino al santuario di Juppiter Feretrius, si celebravano i Ludi Capitolini («giochi capitolini») alle Idi di ottobre (Plutarco, *Romulus* 25): questi giochi consistevano in combattimenti a mani nude e in corse a piedi.

Dal momento che si trattava di una divinità del cielo,

Juppiter era considerato il protettore di tutte le Idi, ovvero dei «giorni della piena luce», così chiamate perché il giorno era allora prolungato dalla luna piena (nella maggior parte dei mesi cadevano al 13, ma in marzo, luglio e ottobre si celebravano al 15). Durante questi giorni si offriva al dio un agnello sacrificale (*ovis Idulis*). Il compito di ripetere questo suo culto era affidato al *flamen Dialis*, che era «a servizio permanente del dio»; il culto era «celebrato ogni giorno» (*cotidie feriatus*: Aulo Gellio, *Noctes Atticae* 10,15s.). La sua festa più importante era quella delle Vinalia, che erano divise in Vinalia Rustica (19 agosto), durante le quali si consacravano i grappoli, e Vinalia Priora (23 aprile), in cui si offriva il vino. Ma Juppiter era ricordato insieme a Venere come il dio sovrano, protettore dei Romani in quanto discendenti di Enea, conformemente a quanto narrato, per esempio, nella versione «troiana» della fondazione di Roma.

Si possono richiamare molti altri epiteti che illustrano i diversi aspetti del dio. Alcuni di questi corrispondono a manifestazioni atmosferiche: Juppiter Tonans («il tonante»), Juppiter Fulgor («colui che scaglia folgori»). Altri invece si riferiscono a interventi magici oppure giuridici: Juppiter Stator («colui che immobilizza»: Livio, 1,12,4ss.), Juppiter Fidius («garante della lealtà»). Durante l'epoca storica, comunque, il suo titolo ufficiale fu quello di Juppiter Optimus Maximus. L'anniversario del suo tempio sul Campidoglio cadeva alle Idi di settembre ed era seguito dai Ludi Romani («giochi romani»). Alle Calende di gennaio, invece, i nuovi consoli si recavano al suo tempio, accompagnati dai senatori, dai magistrati, dai sacerdoti e dalla gente comune. Era in quel luogo, infatti, che il console nominato per una spedizione militare avrebbe pronunciato i *vota*, ossia quelle preghiere e quelle promesse che gli avrebbero garantito la vittoria. Al suo ritorno, poi, se avesse vinto, sarebbe andato a ringraziare il dio sovrano, nella sua veste di generale conquistatore.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979. Per Juppiter Optimus Maximus, cfr. pp. 354ss.; per Juppiter Fulgor, cfr. pp. 358ss.

R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 2ª ed. Paris 1982. Cfr. pp. 131-48, sui Vinalia.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912 (spec. pp. 113-29).

ROBERT SCHILLING

KERÉNYI, KÁROLY. Vedi vol. 5.

KHVARENAH. È il termine che ricorre nell'Avesta per indicare lo «splendore» (antico persiano: *farnah*; medio-persiano e pahlavi: *khwarr*; neopersiano *khurrah* o *farr*). Si tratta di un vocabolo che designa una delle nozioni più caratteristiche dell'antica religione iranica. Spesso viene associato all'aureola di regalità e di fortuna regale, perché in epoca ellenistica era stato identificato con la *tyche* greca e con l'aramaico *gad*, «fortuna» (*gd* forma anche l'ideogramma con cui *khwarr* è scritto in pahlavi), ma i significati attribuibili a questo termine vanno ben al di là della sfera della regalità, così come la sua influenza trascende i confini del mondo iranico. Alcuni aspetti propri della concezione dello *khvarenah* si ritrovano nel Manicheismo e nel Buddhismo e sono collegati ad altri concetti simili, caratteristici di altre culture, tra i quali, per esempio, la nozione turca di *qut* e quella armena di *p'aṙk'*. Nell'Avesta e nella tradizione zoroastriana in generale, lo *khvarenah* viene rappresentato anche come uno *yazata*, come un essere «degno di culto».

Fondamentali per il concetto di *khvarenah* sono le sue connessioni con la luce e con il fuoco, di cui si ha un'ulteriore riprova anche nella radice da cui esso deriva, *khvar*, che verosimilmente è – nonostante l'opinione opposta di H.W. Bailey, autore di un importante saggio sulla questione (1943, pp. 1-77) – la stessa radice di *hvar*, «sole» (Duchesne-Guillemin, 1963). Questo giustifica il fatto per cui *khvarenah* talora venga tradotto in greco con il termine *doxa* («gloria») e in arabo e in persiano con quello di *nūr* («luce»).

Lo *khvarenah* è una forza luminosa e raggiante, un fluido ardente e solare che, secondo i racconti mitologici, si trova nell'acqua, nello *haoma* e, secondo l'antropogonia zoroastriana, anche nello sperma. È un attributo caratteristico di Mithra, della regalità, di figure divine ed eroiche nella tradizione nazionale e religiosa, di Yima, il primo re, di Zarathustra e dei tre Saoshyant, che svolsero il loro compito (pahlavi: *khwēshkārīh*) sulla terra grazie allo *khwarr* che essi possedevano. Esso ha il potere di illuminare la mente e di aprire l'occhio dell'anima alla visione spirituale, consentendo a coloro che lo conoscono di penetrare i misteri dell'aldilà.

Il disco alato presente nei rilievi achemenidi è stato di recente interpretato come lo *khvarenah* (Shahbazi, 1980, pp. 119-47). Lo *khvarenah* (*Pharro*) divinizzato fu raffigurato sulle monete dell'Impero dei Kushāna con le fattezze di un uomo ritto in piedi, dietro la cui schiena si innalzano le fiamme.

BIBLIOGRAFIA

L. Bachhofer, *Pancika und Harītī, Pharo und Ardochšo*, in «Ostasiatische Zeitschrift», 23 (1937), pp. 6-15.

H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, Oxford 1971.

A. Bombaci, *Qutlug Bolsun!*, in «Ural-Altaische Jahrbücher», 36 (1965), pp. 284-91; e 38 (1966), pp. 13-44.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden-Köln 1975-1982 (Handbuch der Orientalistik, VIII,1,2).

M. Bussagli, *Cusanica et Serica*, in «Rivista degli studi orientali», 37 (1962), pp. 79-103.

H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961 (trad. it. *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986).

Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs au mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles 1896-1899.
J. Duchesne-Guillemin, *Le 'X̌arenah'*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sez. Linguistica», 5 (1963), pp. 19-31.
M. Eliade, *Spirit, Light, and Seed*, in «History of Religions», 11 (1971), pp. 1-30.
Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 12 (1962), pp. 95-128.
J. Hertel (ed. e trad.), *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, Leipzig 1931.
G. Itō, *Gathica*, in «Orient», 11 (1975), pp. 1-10.
B.A. Litvinskii, *Das K'ang-chü-Sarmatische Farnah*, in «Central Asiatic Journal», 16 (1972), pp. 241-89.
A.S. Shahbazi, *An Achaemenid Symbol*, in «Archaeologische Mitteilungen aus Iran», 13 (1980), pp. 199-47.

GHERARDO GNOLI

KORE. Vedi *DEMETRA E PERSEFONE.*

L

LARI. Il termine latino *lares* non presenta una etimologia chiara. Talvolta viene utilizzato al singolare (*lar, laris*), ma più spesso si trova al plurale (*lares, larum*), per indicare gli dei protettori di una parte del territorio. «Nel loro significato fondamentale, i *lares* andrebbero considerati come divinità legate a un luogo» (Wissowa, 1912, p. 169). Questa spiegazione, che si fonda sulle testimonianze ricavate dal culto, era rimasta in ombra in seguito alle glosse degli studiosi antichi, ma è stata riportata in auge, sia pur fino a un certo punto, dagli studiosi moderni. Alcune fonti antiche, infatti, presentano i *lares* come «spiriti infernali» (Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 273 L.), ma questa confusione con i *manes* è in realtà il frutto di una speculazione arbitraria. Sebbene la religione dell'epoca romana più antica non conosca legami genealogici, fu inventata una «madre dei *lares*» che fu detta Mania da Varrone (*De lingua latina* 9,67) e da Macrobio (*Saturnalia* 1,7,35), Lara, invece, da Ovidio (*Fasti* 2,615) e Mater Larum nella liturgia imperiale dei Fratres Arvales. Altri consideravano Mania la «madre delle *larvae*» («spiriti maligni»: Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 115 L.). Alcuni invece ipotizzarono dei collegamenti, ugualmente fantasiosi, con il nome di **Larenta*, mutuato dal nome della festa funebre dei *Larentalia*, oppure anche dal sabino *Larunda* (Varrone, *De lingua latina* 5,74).

Testimonianze di maggior valore possono essere ricavate dall'esame dei dati relativi agli elementi di culto. Al plurale, i *lares* erano invocati (nella forma *lases*, in un'epoca in cui la prima *s* non era ancora stata sostituita dalla *r*) come protettori dell'*ager romanus* («i campi coltivati di Roma») nell'inno arcaico dei Fratres Arvales. Essi erano venerati come *lares compitales* ai crocicchi (*compita*) durante i Compitalia, una festa mobile che cadeva all'inizio di gennaio. Protettori del sito dell'Urbe (Roma), erano onorati come *lares praestites* il primo di maggio (Ovidio, *Fasti* 5,129-36). Il raggio della loro competenza poteva estendersi anche all'esterno, sul mare. Erano infatti onorati, con il titolo di *lares permarini*, in un tempio che fu loro dedicato dal pretore L. Emilio Regillo durante la battaglia navale contro Antioco, nel 190 a.C.

Al singolare il *lar familiaris* era il protettore dell'ambito familiare, sia dei liberi sia degli schiavi. Era a lui che il *pater familias* offriva una corona «in modo che questa dimora possa essere per noi una fonte di ricchezza, di benedizione, di felicità e di buona fortuna» (Plauto, *Trinummus* 40-47). Era lui a ricevere il primo saluto del padrone, quando questi ritornava alla propria villa (Catone, *De agricultura* 2,7). Una recente scoperta ha portato alla luce un'iscrizione arcaica – che è stata trascritta *Lare Aenea d[ono]* – del IV o III secolo a.C., trovata a Tor Tignosa vicino a Lavinio. Essa testimonia un antico uso di *lar* accompagnato da un nome proprio e attesta anche, tra l'altro, l'esistenza di un culto reso ad Enea.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977) (spec. pp. 346-50).

K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960 (pp. 90-94 sui *lares larentalia*).

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979 (pp. 401-14 sui *lares grundiles*).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912 (spec. pp. 166-75).

ROBERT SCHILLING

LEHMANN, EDVARD. Vedi vol. 5.

LOBECK, CHR.A. Vedi vol. 5.

LUDI SECOLARI. Erano dei giochi che si tenevano anticamente a Roma ogni cento anni e costituivano un rituale celebrato per adempiere un voto fatto all'inizio del *saeculum* precedente. Poiché un *saeculum*, nel senso più ampio del termine, corrispondeva a un periodo di tempo più ampio rispetto a quanto non fosse la vita umana media, nessuno poteva partecipare a questi *ludi* per due volte. Sembra che inizialmente i giochi durassero tre notti; in ogni caso, a partire dall'epoca di Augusto questi duravano per tre giorni e per tre notti e si svolgevano, in teoria, ogni cento oppure centodieci anni, a seconda del computo. Lo svolgimento e la preparazione di questa festa mutarono nel corso del tempo, ma il suo scopo rimase lo stesso: purificare la *res publica* all'inizio di ogni nuova epoca, ponendo una fine piena di speranze a un periodo di tempo determinato.

Non sappiamo a quale epoca esattamente si debba far risalire la fondazione dei *ludi saeculares*. Gli antichi, seguiti anche da alcuni studiosi moderni, talvolta indicarono una data remota: il V secolo a.C.; è certo, in ogni caso, che i *ludi saeculares* furono celebrati nel 249 a.C. dietro indicazione dei *Libri Sibillini*. Questi giochi, inoltre, comprendevano anche la celebrazione di sacrifici notturni in onore di Dis Pater (il dio degli Inferi) e di Proserpina, cui furono aggiunte corse di carri. Appare tuttavia verosimile che in una qualche maniera questi giochi abbiano preso il posto di un culto della gens Valeria, risalente di certo a un periodo più antico dei *ludi saeculares*, ma che veniva celebrato nello stesso sito di questi stessi giochi, nel *Campus Martius*, nei pressi del Tevere, all'altezza dell'attuale Ponte Vittorio Emanuele, cioè in quella parte del Campo Marzio nota con il nome di *Tarentum* (sebbene non sia affatto sicuro che questo nome abbia un qualche rapporto con la città di Taranto).

All'inizio dell'impero di Augusto, nel 17 a.C., si decise di celebrare i *ludi saeculares* con una particolare solennità, perché si voleva sottolineare la fine di un periodo di distruzione e di spargimento di sangue e l'inizio di una nuova età dell'oro. Nell'88 e nel 204 d.C. i giochi vennero celebrati ancora, seguendo lo stesso rituale che aveva caratterizzato quella prima celebrazione. (Una serie parallela di feste si svolse alla data del 21 aprile degli anni 248, 147 e 47 a.C. per commemorare i centenari della fondazione di Roma: in questi casi i riti furono più semplici, ma venne loro dato ugualmente il nome di *ludi saeculares*). La nuova liturgia comprendeva una complessa serie di rituali, celebrati sia di notte che di giorno. I riti notturni, che aprivano i festeggiamenti del nuovo giorno di festa dopo la mezzanotte, erano considerati un prolungamento dei giochi dell'antichità e sottolineavano la chiusura del secolo precedente con un sacrificio rispettivamente ai Fati (1 giugno), alle Ilitie, dee del parto (2 giugno) e alla Madre Terra (3 giugno). I sacrifici che si svolgevano invece durante il giorno erano dedicati a Giove Optimus Maximus (1 giugno, sul Campidoglio), a Giunone Regina (2 giugno, sul Campidoglio) e ad Apollo e Diana (3 giugno, sul Palatino). Nel corso di queste tre notti, dopo aver compiuto i sacrifici, si celebravano sul Campidoglio i *sellisternia*, ovvero dei banchetti sacri in onore di Giunone e di Diana: vi partecipavano centodieci matrone del ceto senatorio e alcuni cavalieri e poi si facevano dei giochi nel Campo vicino al Tevere. Anche durante il giorno proseguiva la celebrazione di questi giochi, dall'1 al 3 giugno, dopo il sacrificio ad Apollo e a Diana. In seguito furono aggiunti altri giochi, conosciuti con il nome di *ludi latini* e si fecero ulteriori banchetti in onore di Giunone e di Diana. Il culmine di tutta la festa giungeva al terzo giorno dopo il sacrificio ad Apollo e a Diana: ventisette ragazzi e altrettante ragazze del ceto senatorio, i cui padri e le cui madri erano ancora vivi, recitavano un *Carmen saeculare* sul Palatino e sul Campidoglio (il testo dell'ode per il 17 a.C. fu composto da Orazio). Dopo la celebrazione dei banchetti e di altri riti, i giochi terminavano, e le corse dei carri che si svolgevano in un'arena improvvisata segnavano la fine della liturgia vera e propria.

Insieme alle feste dei Fratelli Arvali, i *ludi saeculares* tenuti all'epoca dell'imperatore Augusto e quelli del tempo di Settimio Severo (193-211) sono le liturgie religiose romane a noi meglio note, grazie alla scoperta di ampie registrazioni in forma epigrafica.

BIBLIOGRAFIA

P. Brind'amour, *L'origine des jeux séculaires*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16.2, Berlin-New York 1978, pp. 1334-417.

J. Gagé, *Recherches sur les jeux séculaires*, Paris 1934.

G.B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex*, Amsterdam 1965 (2ª ed.).

JOHN SCHEID

LUPERCALI. I Lupercali (latino: *Lupercalia*), che cadevano al 15 febbraio, in virtù del loro suffisso appartengono a quella categoria di feste romane i cui nomi terminano in *-alia*, come i Feralia del 21 febbraio. Questo termine è derivato da *Lupercus*, il quale, a sua volta, risulta collegato dal punto di vista semantico con *Lupercal*. Coloro che officiavano si chiamavano infatti Luperci, ed erano distinti in *Luperci Quinctiales* (o *Quintiliani*; Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 78 L.) e in *Luperci Fabiani*; i primi venivano fatti risalire a Romolo, mentre i secondi a Remo (Ovidio, *Fasti* 2,375-78). Per molto tempo si pensò che il vocabolo *Luperci*, a sua volta, derivasse da *lupus* («lupo») e *arceo* («tenere lontano») e che perciò significasse «protettori contro i lupi» (Servio, *Ad Aeneidem* 8,343; Wissowa, 1912, p. 209). In realtà la forma *Luperci* sembra piuttosto derivare da *lupus* con l'aggiunta della terminazione *-ercus* (analogo alla formazione di *noverca*, «suocera») e perciò significherebbe «uomini-lupo». I Luperci, proprio perché si presentavano nudi (Servio, *Ad Aeneidem* 8,663), o piuttosto «nudi tranne che per un semplice perizoma» (Plutarco, *Romulus* 21,7; *Quaestiones Romanae* 68), richiamavano alla memoria una condizione anteriore alla civiltà e costituivano una «confraternita veramente selvaggia» («fera quaedam sodalitas»: Cicerone, *Pro Caelio* 26).

I Luperci correvano intorno al Palatino in mezzo a una moltitudine di persone e tale loro azione aveva uno scopo purificatorio che ci viene così riassunto da Varrone (*De lingua latina* 6,34): «[In febbraio] si purifica [*februatur*] la gente, grazie al fatto che i Luperci nudi circondano l'antica fortezza sul Palatino per conseguirne la lustrazione [*lustratur*]». Questa cerimonia, dunque, incominciava con un sacrificio celebrato nella grotta del Lupercal, collocata all'estremità sudoccidentale del Palatino (Plutarco, *Romulus* 21,5); l'offerta era una capra (Ovidio, *Fasti* 2,361; cfr. anche Plutarco, *Romulus* 21,6) oppure un capro (Servio, *Ad Aeneidem* 8,343). Durante la corsa, i Luperci agitavano delle fruste, chiamate *februa*, fatte con pelli di capra oppure di capro (Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 76 L.). Con queste fruste cercavano di colpire gli spettatori, e soprattutto le donne, «per assicurare loro la fertilità» (Servio, *Ad Aeneidem* 8,343). Ovidio (*Fasti* 2,441) propone una strana eziologia per questo rito: si tratterebbe della messa in atto di un ordine (scoperto da un «augure etrusco») impartito da Giunone: «Lasciate che un capro sacro penetri le donne italiche» («Italidas matres... sacer hircusinito»).

Del cerimoniale facevano parte anche altri elementi insoliti o difficili da spiegare. Secondo Plutarco (*Romulus* 21,8; *Quaestiones Romanae* 68,111), che su questo punto è la nostra unica fonte, i Luperci sacrificavano anche alcuni cani. Ancora più strano è il rito seguente: «due giovani di nobile famiglia siano condotti fuori: alcuni toccano la loro fronte con coltelli insanguinati, mentre altri li puliscono con lana intinta nel latte. Dopo essere stati così ripuliti, questi giovani cominciano a ridere» (*Romulus* 21,6s.). Un altro problema che è ben lungi dall'esser chiarito è la determinazione di quale divinità fosse la patrona di questa festa. Virgilio (*Eneide* 8,344) indica con sicurezza Pan dell'Arcadia. Ovidio (*Fasti* 2,423s.) invece interpreta *Lupercus* come la trasposizione dell'«arcadico» *Lycaeus*: si suppone dunque che questo culto sia stato istituito dall'eroe Evandro per conto di Pan-Fauno. Ma questo sincretismo risalente a un'epoca così tarda lascerebbe aperta la questione dell'autentico patronato, perché l'equivalente latino di Pan nel III secolo a.C. non era Fauno, ma piuttosto Silvano (Plauto, *Aulularia* 674 e 766).

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.

Agnes K. Michels, *The Topography and Interpretation of the Lupercalia*, in «Transactions of the American Philological Association», 84 (1953), pp. 35-59.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.).

ROBERT SCHILLING

LUSTRAZIONE. Le lustrazioni, ossia le purificazioni attraverso un sacrificio, ricoprivano un ruolo di primaria importanza nella religione romana, sia pubblica sia privata. Infatti si celebravano tutte le volte che si verificava un mutamento oppure soltanto la probabilità di un cambiamento nella vita di un uomo o di una città e ogni volta che ci fosse la necessità di respingere delle aggressioni o soltanto delle minacce dall'esterno. La celebrazione dei riti di lustrazione prevedeva una complessa liturgia che ripeteva l'atto della lustrazione per esteso, ma anche un rituale particolare che realizzava la separazione auspicata. Qualunque fosse il grado della complessità rituale, tuttavia, la lustrazione era comunque sempre un atto di definizione. In primo luogo implicava una definizione perché distingueva e delimitava nel tempo e nello spazio due realtà di fatto opposte, come per esempio ciò che è vivo e ciò che è morto, ciò che è civilizzato e ciò che è selvaggio, il buono e il cattivo, il pacifico e l'ostile, il puro e il contaminato. In secondo luogo la lustrazione costituiva una definizione, perché questo atto di separazione era solitamente accompagnato da una riflessione sulla realtà in questione, da una in-

dagine, da un ordinamento chiaro e definito, da una verifica. Questa duplice caratteristica della lustrazione può spiegare perché la (ancora discussa) etimologia di *lustrum/lustrare* possa essere intesa sia nel senso di «indagine, sguardo fisso, luce gettata su» sia nel senso di «purificazione».

Le lustrazioni avevano perciò un ruolo centrale nei riti della nascita e della morte, con cui la famiglia proclamava fermamente la separazione tra ciò che non è ancora (oppure non è più) vivo e il mondo dei viventi, utilizzando rituali che le consentivano di accompagnare la persona deceduta, oppure appena nata, nel suo cruciale passaggio, senza restarne sfavorevolmente influenzata. A livello comunitario certe feste, così come l'intero mese di febbraio, erano dedicate alla lustrazione delle famiglie: in questo modo la città stabiliva una frattura chiara e definita tra il suo passato e il suo futuro.

Le lustrazioni più tipiche erano quelle praticate in riferimento ai campi, al territorio, alla città oppure ai cittadini. In questi casi la lustrazione assumeva una forma precisa: quella di una processione, durante la quale le vittime sacrificali giravano più volte intorno all'oggetto da purificare. Di tale oggetto si verificava (ossia si enfatizzava) in primo luogo l'integrità, poi si ricordavano anche le minacce (umane, naturali oppure soprannaturali) che incombevano su di esso. Le vittime venivano sacrificate al termine della processione. Per ciascuna divinità era indicato un tipo particolare di vittima: per esempio per Cerere era necessaria una scrofa. Ma nella lustrazione propriamente detta le vittime usuali erano il maiale, il montone e il toro (ciò che era chiamato *suovetaurilia*) e tali vittime erano offerte soltanto a Marte, invocato quale difensore della città e del territorio oppure dei campi di un singolo individuo (interpretazione non accolta da tutti gli studiosi). Le lustrazioni più spettacolari erano comunque quelle il cui oggetto era costituito da un gruppo di cittadini sotto le armi oppure in abiti civili, ma già pronti a formare un esercito. Ogni cinque anni (sotto l'Impero, invece, sporadicamente) uno dei censori, dopo avere indagato e sistemato le questioni riguardanti il popolo romano, celebrava un *lustrum* solenne nel *Campus Martius* (il Campo di Marte) facendo camminare i *suovetaurilia* intorno ai cittadini, distinti secondo i loro raggruppamenti elettorali (*centuriae*). L'effetto di questa lustrazione non era soltanto quello di constatare e di affermare la perfezione della realtà civica, ma anche quello di segnare intorno ad essa un rigido confine, che Marte avrebbe difeso. Il pericolo che minacciava i cittadini era principalmente quello della guerra: non è sorprendente, perciò, che in una situazione critica i generali conducessero i *suovetaurilia* sacrificali intorno alle loro legioni oppure alle loro insegne.

[Vedi anche *PURIFICAZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Di particolare interesse sono H. Berve, *Lustrum*; e Fr. Boehme, *Lustratio*, entrambi in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XIII, Stuttgart 1927. Cfr. anche W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London 1911, pp. 209-18; C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien. Sol Indiges und der Kreis der Di Indigetes*, Frankfurt a.M. 1933; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

JOHN SCHEID

MAGI. La parola antico-persiana *magu*, resa in greco con *magos*, è di etimologia incerta. In origine poteva significare «membro di una tribù», come risulta in un termine composto attestato nell'Avesta, *mogu-tbish* («ostile a un membro della tribù»). Questo significato sarebbe stato ulteriormente ristretto, tra i Medi, a «membro della tribù sacerdotale» e forse a «sacerdote» (Benveniste, 1938; Boyce, 1982). Il vocabolo è probabilmente di origine meda, dato che Erodoto menziona i «Magoi» come una delle sei tribù dei Medi.

Sulla base di molte argomentazioni, possiamo considerare i Magi come i membri di una tribù sacerdotale, di origine meda, dell'Iran occidentale. Tra i Persiani, essi erano responsabili delle funzioni liturgiche, così come della conservazione della conoscenza del sacro e dell'occulto. Probabilmente la supremazia di questa classe sacerdotale meda venne in qualche modo istituzionalizzata durante l'epoca del dominio dei Medi sui Persiani, dalla fine dell'VIII secolo alla prima metà del VI secolo a.C., fino alla rivolta di Ciro il Grande (550 a.C.). I Persiani erano debitori nei confronti dei Medi per le loro istituzioni politiche e civili. Anche se sono state avanzate ipotesi riguardanti l'esistenza di Magi di origine persiana nel periodo achemenide (Boyce, 1982), dobbiamo tuttavia ancora ritenere che essi fossero di origine meda. Ciò è dimostrato dall'episodio della rivolta di Gaumāta il Mago, menzionata da Dario I (522-486 a.C.) nell'iscrizione a Bīsutūn (Iran), e inoltre da alcune fonti greche. Erodoto, del resto, insiste nel riferire che i Medi usurparono il potere dei Persiani proprio grazie alla cospirazione dei Magi.

Il fatto che i Magi fossero una tribù che si trasmetteva le arti sacerdotali per via ereditaria non esclude, naturalmente, la possibilità che alcuni di essi svolgessero alcune professioni secolari. Questo sembra anzi attestato dalle tavolette elamite di Persepoli.

Giuseppe Messina riteneva che i Magi non fossero membri di un gruppo etnico, ma, al contrario, semplicemente membri della classe sacerdotale, una classe sacerdotale di origine puramente zoroastriana. Ma questa tesi è insostenibile; d'altro canto, l'ipotesi che il loro nome sia collegato al termine avestico *magavan*, derivato dal gathico *maga* (vedico: *magha*, «dono»), non è senza fondamento (Molé, 1963). Probabilmente si può rintracciare il significato del termine *maga*, in conformità con la tradizione pahlavi, all'interno del concetto di purezza, o di separazione della «mistura» composta dai due principii contrapposti di spirito e materia. Il *maga* è stato erroneamente interpretato come «coro» (Nyberg, 1966) ed è stato reso semplicemente con una espressione come *unio mystica*: tale termine, dunque, indicherebbe una condizione estatica che dispone la mente alla visione spirituale. In ogni caso, sebbene non si possa escludere un rapporto tra il termine antico-persiano *magu* e i termini avestici *magavan* e *maga*, dobbiamo ribadire la distinzione netta tra i Magi e la classe sacerdotale avestica. L'Avesta ignora il termine medo o antico-persiano, nonostante una recente ipotesi proposta da H.W. Bailey; le iscrizioni in antico-persiano, d'altro canto, ignorano il termine avestico *āthravan* (vedico: *átharvan*), per sacerdote, anche se questo termine è forse presente in ambiente achemenide nelle tavolette elamite di Persepoli (Gershevitch, 1964).

Il termine *magu* è presente nello Zoroastrismo lungo tutta la sua storia; i termini pahlavi *mogh-mard* e *mōbad* rappresentano la sua continuazione. Il secondo, in par-

ticolare, deriva da una forma più antica, *magupati* («capo dei Magi»). Durante il periodo sasanide (III-VII secolo d.C.), che vide la formazione di una Chiesa organizzata gerarchicamente, il titolo di *mōbadan mōbad* («il *mōbad* dei *mōbad*») venne utilizzato per indicare il vertice della gerarchia ecclesiastica.

I Magi praticavano il matrimonio consanguineo, il *khvaētvadatha* (avestico; in pahlavi: *khwēdōdāh*). Essi celebravano anche un rito funebre caratteristico: l'esposizione del cadavere agli animali e agli avvoltoi per eliminare completamente la carne e perciò purificarlo. Si pensava, in questo modo, di evitare che il cadavere si decomponesse, per timore che potesse essere contaminato dai demoni della putrefazione. Questa pratica divenne in seguito tipica dell'intera comunità zoroastriana e portò al sorgere, in Iran e tra i Parsi dell'India, di un complesso rituale funerario. Per celebrare questo rito furono costruite delle alte torri di pietra, note con il nome di *dakhma*. All'epoca di Erodoto la pratica dell'esposizione del cadavere era in voga soltanto tra i Magi; i Persiani, invece, in genere cospargevano il cadavere di cera e poi gli davano fuoco. La pratica, comunque, era ampiamente diffusa tra i popoli dell'Asia centrale.

I Magi erano gli esperti e i tecnici del culto: era impossibile offrire sacrifici senza la presenza di un Mago. Durante la celebrazione di un sacrificio rituale, il Mago cantava passi di una teogonia (i Magi erano probabilmente i custodi di una tradizione di poesia sacra, ma non sappiamo nulla sul rapporto di questa tradizione con le varie parti dell'Avesta) ed era convocato per interpretare i sogni e per divinare il futuro. I Magi erano noti anche per la pratica dell'uccisione di animali dannosi (*khrafstra*), come serpenti e formiche. Vestivano secondo la moda dei Medi, indossando calzoni, tuniche e giubbe con maniche. Indossavano un caratteristico copricapo di feltro (in greco: *tiara*), che aveva ai lati delle strisce di stoffa che potevano essere usate per coprire il naso e la bocca, durante i rituali, per evitare di contaminare con il fiato gli oggetti consacrati (Boyce, 1982). Il colore di questi copricapi, in conformità a una tradizione che è probabilmente di origine indoeuropea, era, secondo Georges Dumézil, quello del sacerdozio: il bianco.

Durante il periodo achemenide con ogni verosimiglianza i Magi non erano in possesso di un *corpus* ben definito di dottrine, ed è probabile che gradualmente adottassero lo Zoroastrismo: probabilmente non erano legati a una rigida ortodossia ma erano naturalmente inclini all'eclettismo e al sincretismo. Nonostante ciò, devono essere stati guardiani gelosi del patrimonio delle tradizioni zoroastriane. In virtù di questa loro caratteristica, erano gli educatori dei principi reali. I più saggi tra loro erano responsabili dell'insegnamento al principe della «magia di Zarathustra, figlio di Horomazes» e perciò del «culto degli dei». I Magi che eccellevano in altre virtù erano incaricati dell'istruzione del principe, in modo che imparasse a essere giusto, coraggioso e padrone di se stesso.

Durante il periodo achemenide i Magi conservarono una posizione di grande influenza, sebbene fossero senza dubbio subordinati al sovrano. Nonostante numerosi eventi drammatici, come il massacro che subirono dopo la morte di Gaumāta il Mago – durante il quale, secondo Erodoto (che lo chiama Smerdis), i Persiani uccisero un grande numero di Magi per vendicare l'usurpazione –, i Magi si preoccuparono di conservare dappertutto la loro influenza a corte, nella Media, in Persia e nelle varie regioni dell'Impero, per adempiere ai loro compiti all'interno dell'amministrazione civile e militare persiana.

Nessuna classe sacerdotale dell'antichità fu più famosa di quella dei Magi. Divennero famosi perché furono seguaci di Zarathustra; perché passarono per essere stati i maestri di alcuni dei più grandi filosofi greci (Pitagora, Democrito, Platone) e perché furono i saggi che giunsero, guidati dalla stella, alla mangiatoia del neonato Salvatore a Betlemme; e infine perché propagarono il culto del Sole in India. Ma essi furono conosciuti anche con il nome di Caldei, il clero di Babilonia celebre per il suo occultismo; questo fu forse il motivo per cui il termine *magos* ebbe in greco un senso peggiorativo, nel senso di *goes*, «esperto nelle arti magiche» (Bidez e Cumont, 1938). In verità i Caldei furono esperti di tutte le arti magiche, specialmente dell'astrologia, e furono famosi per la loro sapienza e per le loro conoscenze.

Per comprendere i motivi di interpretazioni così varie e talora discordanti, è necessario distinguere tra i veri e propri Magi dell'Iran e i cosiddetti Magi occidentali, che in seguito furono ellenizzati. Nel periodo achemenide entrambi devono essere stati almeno in parte zoroastriani, ma i Magi occidentali (quelli della diaspora iranica in Asia Minore, in Siria, in Mesopotamia e in Armenia), che vennero in contatto con diverse tradizioni religiose, devono essere stati influenzati, prima o poi e a vari livelli, da concetti sincretistici.

I Greci ebbero rapporti di familiarità con entrambi i tipi di Magi e, sulla base dei loro interessi, accentuarono l'uno o l'altro aspetto di quelli. Gli storici classici e i geografi, compresi Erodoto e Strabone, documentano i loro costumi, mentre i filosofi si soffermano soprattutto sulle loro dottrine: il dualismo, la credenza nell'aldilà, la cosmologia e la cosmogonia dei Magi e la loro teologia ed escatologia. Le fonti più interessate alle dottrine dei Magi parlano anche di Zarathustra come di un Mago. Nel fare ciò, esse vanno ripetendo ciò che gli stessi

Magi andavano dicendo, a partire dal periodo medo a da quello achemenide, quando adottarono lo Zoroastrismo. A quell'epoca essi accettarono Zarathustra come uno di loro e si posero sotto il suo venerabile nome.

Lo Zoroastrismo aveva già affrontato, a partire dall'epoca degli Achemenidi, numerose e profonde trasformazioni e stava già adottando quegli elementi della religione arcaica che rifiutavano di morire. Si è detto spesso, nel tentativo di caratterizzare il ruolo preciso dei Magi nella tradizione zoroastriana, che il *Vendidad* (da *vī-daēvo-dāta*, «la legge che abiura i *daiva*»), una parte dell'Avesta, deve essere loro attribuito. L'ipotesi è difficilmente plausibile, poiché in *Vendidad* 1 – un elenco di sedici terre create da Ahura Mazdā, il dio supremo dello Zoroastrismo, ma contaminate da un attacco di Ahriman (in pahlavi; in avestico: Angra Mainyu), il suo avversario e la fonte ultima di tutto il male e di ogni sofferenza – non si menziona l'Iran occidentale, la Persia oppure la Media (la terra di Ragha menzionata nel testo non può essere la Media Raghiana). È stato inoltre notato (Gershevitch, 1964) che, se gli autori fossero stati i Magi, risulterebbe veramente strana la mancanza di qualsiasi riferimento a istituzioni iraniche occidentali, compreso il loro stesso clero.

I Magi furono soprattutto il tramite mediante il quale ci sono stati trasmessi la tradizione zoroastriana e il *corpus* dell'Avesta, a partire dalla seconda metà del I millennio a.C. in poi. Questo è stato il loro merito principale. Possiamo attribuire direttamente ai Magi la nuova formulazione che assunse il dualismo iranico, a noi nota specialmente da fonti greche e, in parte, dalla letteratura pahlavi del IX e del X secolo d.C. Secondo queste formulazioni, i due poli del dualismo non sono più, come nelle *Gāthā*, Spenta Mainyu («spirito benefico») e Angra Mainyu («spirito ostile») ma lo stesso Ahura Mazdā e Angra Mainyu (Gershevitch, 1964). [Vedi *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU*]. Questa trasformazione portò conseguenze immense per lo sviluppo storico dello Zoroastrismo e fu molto verosimilmente determinata dal contatto dei Magi con il mondo religioso mesopotamico. In questo nuovo dualismo – che fu quello in seguito noto ai Greci (Aristotele, Eudemo di Rodi, Teopompo e altri) – possiamo vedere l'affermazione di una nuova corrente di pensiero all'interno dello Zoroastrismo, cui diamo il nome di *Zurvanismo*. [Vedi *ZURVANISMO*].

Grazie alla loro adesione allo Zoroastrismo, i Magi svolsero un ruolo importantissimo nella trasmissione degli insegnamenti di Zarathustra, così come nella definizione delle nuove forme che questi avrebbero storicamente assunto. Anche la loro naturale propensione per l'eclettismo e il sincretismo contribuì alla diffusione delle idee zoroastriane nelle comunità della diaspora iranica. I Greci cominciarono a studiare le loro dottrine e ad interessarsi ad esse (Xanto di Lidia, Ermodoro, Aristotele, Teopompo, Ermippo, Dinone), scrivendo addirittura dei trattati sulla religione persiana, di cui sono sopravvissuti solamente i titoli e pochi frammenti. Nel periodo ellenistico i Magi furono considerati come una scuola secolare di sapienza, e vari scritti sulla magia, sull'astrologia e sull'alchimia furono attribuiti all'autorità di nomi prestigiosi come Zarathustra, Ostane e Istaspe, formando un'abbondante letteratura apocrifa (Bidez e Cumont, 1938).

In seguito, l'escatologia e l'apocalittica divennero un fertile terreno d'incontro per la religione iranica e per quella giudaico-cristiana, come si può vedere nei famosi *Oracoli di Istaspe*, un'opera le cui radici iraniche sono innegabili e che verosimilmente risale all'inizio dell'era cristiana, probabilmente al II secolo d.C. (Widengren, 1965). La dottrina zoroastriana del Salvatore futuro (Saoshyant) fu la base su cui fondare la storia della venuta dei Magi a Betlemme in Mt 2,1-12. [Vedi *SAOSHYANT*].

Il periodo sasanide vide i Magi svolgere ancora una volta un ruolo determinante nella storia religiosa dell'Iran. Interessati a recuperare i Magi occidentali (de Menasce, 1956) e desiderosi di consolidare lo Zoroastrismo come religione nazionale dell'Iran, i sacerdoti dei santuari iranici della Media e della Persia furono in grado di istituire una vera Chiesa di Stato, fortemente gerarchica e fornita di un'ortodossia basata sulla formazione di un canone di Scritture. Le figure guida nello sviluppo di una religione di Stato e dell'ortodossia zoroastriana furono Tōsar e Kerdēr, il persecutore di Mani nel III secolo.

BIBLIOGRAFIA

É. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938.

E.J. Bickerman e H. Tadmor, *Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi*, in «Athenaeum», 56 (1978), pp. 239-61.

J. Bidez e Fr. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition greque*, I-II, 1938, New York 1975.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden-Köln 1975-1982 (Handbuch der Orientalistik, VIII,1,2).

I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38.

H. Humbach, *Mithra in India and the Hinduized Magi*, in J. Duchesne-Guillemin (cur.), *Études mithriaques*, Téhéran-Liège 1978, pp. 229-53.

J. de Menasce, *La conquête de l'iranisme et la récupération des Mages occidentaux*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», 5 (1956), pp. 3-12.

G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Roma 1930.

G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933.
M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.
J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913.
H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).
G. Widengren, *Die Religionen Irans* (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968), Stuttgart 1965.

GHERARDO GNOLI

MAGIA, NELL'ANTICHITÀ GRECA E ROMANA. Fin dall'inizio, la magia fu una parte essenziale della cultura e della religione greche e romane. Tuttavia, nel corso della storia, essa mutò nell'aspetto, nello scopo e nell'importanza, dall'essere un insieme di semplici rituali fino a diventare un sistema estremamente complesso, che rivendicava la stessa dignità della scienza e della filosofia. Fin tanto che le idee magiche furono legate agli antichi riti agrari e sacrificali, alle purificazioni e alle usanze funebri, la magia precedette la cultura dei Greci. In seguito, le credenze e le pratiche magiche assunsero rapidamente nuovi significati e straordinaria varietà. Nel periodo ellenistico che seguì Alessandro Magno (morto nel 323 a.C.), il materiale magico crebbe considerevolmente. Già nella Grecia classica, tra il VI e il V secolo a.C., la Tessaglia e l'Egitto erano note come le prime fonti della conoscenza magica; ma soltanto il sincretismo ellenistico produsse l'abbondanza del materiale attualmente disponibile. All'interno del mondo greco e di quello romano la magia costituiva in un certo senso una tradizione comune, eppure allo stesso tempo ogni regione pose su di essa il marchio particolare della propria cultura. Le tradizioni principali furono quelle della magia greca, greco-egizia, romana, ebraica e cristiana. Sebbene chiaramente distinguibili, anche questi contesti culturali si sovrapposero in misura considerevole e produssero una grande varietà di forme sincretistiche.

Le fonti. Il materiale da considerare appartiene a due diverse categorie. C'è, in primo luogo, un'abbondanza di fonti primarie: amuleti, gioielli magici (spesso con iscrizioni pittoriche o verbali), tavolette con maledizioni, formule magiche su papiro e su strisce oppure lamine di metallo, iscrizioni, simboli, disegni, pitture, piccole figurine e sculture più grandi, utensili e infine manuali di maghi che raccolgono il materiale che essi usavano (specialmente i Papiri Magici greci). In secondo luogo esiste una grande quantità di fonti secondarie. Quasi ogni autore antico, infatti, presenta descrizioni letterarie e artistiche di alcune credenze e pratiche magiche. Ci sono anche molti brevi riferimenti a tali credenze e pratiche, descritte nella loro concreta realtà. I filosofi discussero fin dall'inizio la questione. Ci sono pervenute alcune indagini erudite del periodo ellenistico e di quello romano (Plutarco, *La superstizione*; Plinio, *Storia Naturale* 30). In quell'epoca la distinzione tra forme accettabili e non accettabili di magia divenne comune, rendendo possibile anche per gli istruiti usare la magia a scopi positivi. Si dovettero sviluppare clausole legali che riguardassero la magia, specialmente per regolamentare quelle sue forme che erano usate, secondo l'opinione comune, per colpire gli altri.

Nonostante la sua cattiva reputazione, che la considerava illecita, fraudolenta e superstiziosa, la magia era una parte essenziale della vita quotidiana, a tutti i livelli della società. Gli usi della magia sembrano essere stati illimitati. Essa era in qualche modo connessa anche con numerose forme legittime del rituale, del mito, del simbolo e perfino del linguaggio comune. La magia era presupposta in tutte le forme del miracoloso e della medicina, nell'alchimia, nell'astrologia e nella divinazione. Eppure, la magia conservava la sua dubbia reputazione e c'erano sempre alcuni che la consideravano con totale scetticismo.

La terminologia. Il fenomeno della magia è indicato da numerosi termini greci, specialmente *mageia*, *pharmakeia* e *goeteia*. Il termine *mageia* è derivato da *magos* (plurale: *magoi*), in origine una parola persiana (*magush*). Erodoto descrive i Magoi come una tribù meda. In seguito essi furono ritenuti sacerdoti e studiosi di astrologia, di divinazione e di altri argomenti correlati. Mentre Platone (*Alcibiade* 1,122) parla ancora di *mageia* in senso positivo riferendosi alla «dottrina magica di Zarathustra», Aristotele usa il termine anche in senso negativo, come facciamo noi oggi (fr. 36; anche Teofrasto, *Storia delle piante* 9,15,7). Questo significato negativo, che poco ha a che fare con il significato originario, diventa predominante nel periodo ellenistico, quando accanto a *magos* e *mageia* si svilupparono nuove parole, come per esempio *mageuein* e *magikos*. Il significato positivo, naturalmente, si conserva invece negli scritti degli stessi maghi, specialmente nei Papiri Magici greci.

Il significato negativo fu accolto dai Romani; in latino i termini sono *magia*, *magicus* e *magus*, ma anche *maleficium* e *maleficus*. Le lingue moderne hanno in genere ereditato questo significato negativo, con l'eccezione dei Magi di Mt 2,1.

Descrizioni della magia. Quale sia l'autentico contenuto della magia fu già discusso nell'antichità. I funzionari e gli intellettuali romani ripropongono la reputazione negativa che la magia aveva già acquisito. Plinio (*Storia Naturale* 30,1s.) evidenzia il suo carattere fraudolento e pericoloso e propone una teoria sulle sue origini interpretandola come una mistura degradata di ele-

menti tratti dalla medicina, dall'astronomia e dalla religione. Apuleio (*Apologia* 26) la considera volgare e capace di produrre soltanto affermazioni assurde. Al contrario, coloro che praticano la magia offrono descrizioni favorevoli della loro arte (soprattutto nei Papiri Magici greci) e distinguono tra forme più basse e più alte: la *goeteia* divenne la magia più bassa, la *mageia* quella intermedia e generale e la *theourgia* quella più alta. Questa distinzione consentì ai filosofi neoplatonici, specialmente Giamblico e Proclo, di accettare la teurgia come una forma di magia filosofica. [Vedi *TEURGIA*].

La magia greca e romana. Per motivi metodologici è necessario distinguere tra materiale primario (performativo) e secondario (descrittivo).

Le fonti primarie. Le fonti primarie per la magia antica consistono in manufatti di vario tipo, immagini, simboli e testi scritti. Raccolte di tali fonti sono oggi ospitate da musei e biblioteche aperte al pubblico, oppure sono conservate da collezionisti privati. La catalogazione e la pubblicazione di questi materiali dispersi sono ancora in corso.

Amuleti. L'antichità greca e romana ci ha lasciato un ampio numero di amuleti, di tipi e scopi diversi. La parola *amuletum* si trova in Plinio e corrisponde al greco *phylakterion*. Gli amuleti erano oggetti magicamente potenti, che allontanavano il male o accrescevano il potere divino di una persona o di una divinità. [Vedi *AMULETI E TALISMANI*, vol. 2]. Erano portati al collo, oppure sulla testa o sul braccio; talora erano collocati nella casa (sulle porte, sulle soglie ecc.). Gli amuleti si presentano in molte fogge e forme. I più noti sono lo scarabeo egizio, la mano che mostra la *fica* (nel ben noto gesto osceno), il fallo, l'occhio. Altre forme sono simboli e figurine divine, duplicati di certe parti del corpo umano, di animali e di piante. Gemme preziose e semipreziose incastonate, con immagini di divinità, descrizioni e simboli magici, erano molto popolari. Spesso gli amuleti erano posti all'interno di capsule (*bullae*). Sebbene l'Egitto fosse la terra classica degli amuleti, essi erano noti in tutte le parti del mondo antico. Tra gli Ebrei andrebbero menzionati i *tefillin* e la *mezuzah*; tra i cristiani la croce e il pesce.

Tavolette di maledizione. Le tavolette di maledizione o *defixiones* (dal latino *defixio*, «formula vincolante»; greco: *katadesmos*), sono note in Grecia fin dall'epoca di Omero. [Vedi anche *MALEDIZIONE*, vol. 2]. Dalla Grecia del V secolo resta un gran numero di lamine di piombo, ma le tavolette di maledizione esistono anche nella forma di ostraca, di conchiglie marine e di papiri, su cui erano incise le formule di maledizione, spesso con i nomi del maledetto e di chi malediceva. Le tavolette erano depositate nel terreno vicino ai luoghi nei quali si credeva che soggiornassero gli spiriti dei morti, oppure in luoghi come case, terme e arene sportive, in modo da essere comunicate alle divinità infere della vendetta (specialmente Hermes, Ecate, Persefone e Tifone). Le tavolette di maledizione erano usate per una notevole quantità di scopi, specialmente nella magia erotica, nei tribunali di prima istanza, negli intrighi politici e nei giochi sportivi (gladiatori, corse dei cavalli). Dalla più antica e semplice maledizione si svilupparono le forme sincretistiche successive, più elaborate, dell'epoca ellenistica e di quella romana; accanto alle formule magiche, le iscrizioni spesso comprendevano le cosiddette *voces magicae*, scritture o disegni. Una forma speciale di tavoletta di maledizione era la lettera magica rivolta alle divinità infere.

Figurine di maledizione. Molto usate erano anche le figurine di maledizione, delle quali sono sopravvissuti numerosi esempi e numerose descrizioni. Per maledire qualcuno, si faceva una figurina di cera o di argilla della persona e poi s'infilavano nella figurina aghi oppure chiodi e la si mutilava, mentre erano pronunciate su di essa speciali formule di maledizione. Come le tavolette di maledizione, le figurine erano poggiate sul terreno. Questa forma di maledizione era evidentemente assai popolare nella magia erotica.

Disegni. I disegni avevano un potere magico in se stessi, come mostrano i papiri magici rimasti. I soggetti dei disegni potevano essere divinità, persone o animali.

Strumenti. Si sa che esistevano particolari strumenti magici: alcuni di questi sono stati ritrovati (chiodi, dischi, ecc.). La scoperta più importante fu un'intera serie di strumenti magici trovata a Pergamo.

Simboli. Un grande numero di segni e di simboli magici compare su amuleti, gemme e tavolette. Sebbene verosimilmente in uso fin da Pitagora, la maggior parte di essi è a tutt'oggi inspiegata. I maghi li chiamavano *characteres*. Nello Gnosticismo furono anche utilizzati alcuni simboli provenienti dalla magia cristiana (*Libro di Jeu*, *Pistis Sophia*).

Incantesimi. Gli incantesimi appartengono alla magia della parola. [Vedi *INCANTESIMO*, vol. 2]. Essi consistevano in formule magiche, preghiere e canti. Il termine viene dal latino *incantesimum*, «incantesimo, formula» (greco: *epoide*). Molti esempi di *incantamenta* si trovano in iscrizioni, in papiri e nella letteratura, dove essi sono spesso citati oppure descritti. Erano ampiamente usati in medicina (guarigioni, esorcismi), nella magia del tempo, nelle invocazioni del culto agli dei e ai demoni e nella magia erotica. Il loro significato per la filosofia e la retorica fu riconosciuto dai Sofisti e da Platone. Compaiono anche come motivi letterari nelle saghe, nei romanzi, nei miti, nelle aretologie, nei culti di mistero e nelle raccolte di oracoli.

Inni. Gli inni religiosi rivolti agli dei sono strettamente connessi con gli incantesimi. Si tratta di forme estremamente sviluppate, che assumono le loro caratteristiche dai campi della poesia e della religione. Erano composti metricamente e venivano cantati, con l'accompagnamento della cetra e della danza. Nella loro forma fondamentale comprendevano l'invocazione agli dei, i nomi e gli epiteti degli dei (espressi con proposizioni relative, participi, aggettivi e così via) e infine la richiesta. Gli inni religiosi erano già diffusi in epoca arcaica. Le maggiori raccolte rimaste comprendono gli Inni omerici (soprattutto dall'VIII al VI secolo a.C.), gli Inni orfici (probabilmente a partire dal II secolo d.C.) e i frammenti di inni inseriti nei Papiri Magici greci, alcuni dei quali sono forse molto antichi.

Trattati magici. I maghi raccolsero il materiale di cui avevano bisogno in manuali e trattati, alcuni dei quali ci sono pervenuti, come per esempio i grandi papiri magici di Berlino, Leiden, Londra e Parigi. Tali trattati comprendono un'ampia varietà di formule, da usarsi da parte dei maghi stessi e da vendere ai clienti. Ci sono anche rituali per acquisire l'assistenza dei demoni (*paredroi daimones*), rituali d'iniziazione, rituali di divinizzazione, invocazioni per i contatti oracolari con le divinità e questioni di procedura (preparazione degli ingredienti, istruzioni sul momento opportuno per le varie pratiche, ecc.). Tra le formule, quelle destinate ad attirare un amante, colpire un nemico o controllare l'ira sono le più numerose. Altre formule hanno a che fare con varie malattie, con le cimici dei letti, i problemi d'affari, la cattura dei ladri e le corse dei cavalli. Per conoscere ciò che il futuro riserva, viene fornita una schiera di formule mantiche e di rituali particolarmente lunghi e complessi. Tra tutte queste raccolte, le più importanti sono la cosiddetta *Liturgia Mitraica*, che mostra rapporti ancora inspiegati con il culto mitraico, e gli *Otto libri di Mosè*, che contengono tre versioni diverse di un rituale iniziatico. Oltre a raccogliere materiale magico, i manuali e i trattati insegnano ai maghi le modalità d'uso degli amuleti, delle tavolette di maledizione, delle figurine e dei disegni, e suggeriscono come usare gli strumenti.

Le fonti secondarie. Mentre le fonti primarie presentano direttamente le pratiche e le credenze magiche, le fonti secondarie le presuppongono, le descrivono oppure le discutono. La letteratura dell'antichità greca e romana contiene innumerevoli esempi di tali fonti secondarie, ma si devono operare accurate distinzioni: mentre molti autori hanno una reale conoscenza della magia popolare o perfino accesso alle fonti primarie della letteratura magica, c'è allo stesso tempo una tradizione puramente letteraria, in cui gli stessi temi, motivi e termini compaiono più volte. Perciò alcuni autori imitano semplicemente le descrizioni di atti magici proposte da autori precedenti o tentano di modificarle. Sebbene entrambi i tipi di autore possano fiorire contemporaneamente, alcuni autori sembrano aver ricavato le loro informazioni esclusivamente da fonti secondarie.

Testi letterari. La magia è un motivo letterario comune nella letteratura sia greca che latina. L'*Iliade* e l'*Odissea* di Omero contengono molte allusioni e molte descrizioni di atti magici. Plinio (*Storia Naturale* 30,1) afferma che l'*Odissea* in particolare era riconosciuta semplicemente come un libro di magia. I versi omerici, infatti, furono usati, in seguito, come formule magiche. La magia svolge un ruolo particolare nell'incontro di Odisseo con la maga Circe (*Odissea* 10,274ss.) e inoltre nella sua discesa all'Ade per consultare il veggente Tiresia (*Odissea* 11,14ss.). Gli Inni omerici contengono numerosi riferimenti alla magia, alcuni dei quali (se gli inni erano usati veramente nel culto) possono essere fonti primarie piuttosto che semplicemente secondarie. L'*Inno a Demetra* 228-30, per esempio, è particolarmente importante a causa del suo riferimento, nell'episodio di Demofonte, a un battesimo nel fuoco. Fin dall'inizio, gli interessi letterari si incentrarono non soltanto sulla magia erotica, ma anche sulla morte e sugli Inferi con le loro divinità, specialmente Ecate e Persefone (si veda, ad esempio, l'episodio di Ecate nella *Teogonia* di Esiodo, vv. 411-52). Uno stretto rapporto, naturalmente, intercorre anche tra l'arte letteraria e quella pittorica. Anche il teatro greco si ispirò alla magia, esprimendola in alcuni episodi (per esempio l'evocazione del fantasma di Dario nei *Persiani* di Eschilo, vv. 619-842) o in tragedie intere (per esempio la *Medea* di Euripide, che tratta di una delle più grandi maghe dell'antichità). La commedia antica, a sua volta, usò la magia per i propri scopi, come nella descrizione di un *goes* («ciarlatano») nel *Pluto* di Aristofane (vv. 649-747), oppure come nel caso di alcune commedie di Menandro. Il secondo idillio di Teocrito, intitolato *Pharmakeutria* (La maga), divenne un modello letterario per molti poeti successivi.

L'uomo superstizioso come tipo letterario e morale fu descritto da Teofrasto (*Caratteri* 16). La tradizione innica fu proseguita dal poeta del II secolo a.C. Callimaco (*Inno a Demetra* 3-6; *I lavacri di Pallade* 9) e dal suo allievo Apollonio Rodio, le cui *Argonautiche* comprendevano numerose sezioni magiche (3,1ss.: invocazione ad Erato; 744-911, preparazione da parte di Medea di droghe magiche; 1163-224, sacrificio notturno di Giasone ad Ecate; 1225-407, magica sconfitta dei Giganti da parte di Giasone). Particolarmente popolari erano le descrizioni di scene di necromanzia. Nel periodo romano lo scrittore satirico greco del II secolo Luciano di Samosata fornì un inventario quasi completo

delle credenze e delle pratiche magiche, così come fecero anche i romanzi greci.

Nella letteratura romana la tradizione continua con un crescente interesse per il drammatico e il bizzarro. L'ottava egloga di Virgilio (vv. 64-110) descrive un rituale magico celebrato da un amante abbandonato che dimostra una accurata conoscenza dei dettagli magici, sebbene sia basato sul secondo idillio di Teocrito. Nell'*Eneide*, alcune drammatiche scene magiche sono connesse con la morte di Didone (4,504-676). Il quinto epodo di Orazio riporta la macabra scena del rapimento e dell'uccisione di un bambino a scopi magici.

Indagini filosofiche e scientifiche. Secondo la tradizione antica, i filosofi si sono occupati della magia fin dall'epoca presocratica. I nomi di Eraclito, Pitagora, Empedocle e Democrito compaiono varie volte in connessione con la magia e alcune formule magiche attribuite a Pitagora e a Democrito si ritrovano nei Papiri Magici greci. Sebbene il valore storico di queste citazioni sia dubbio, i filosofi sembrano aver indagato i fenomeni magici fin da Pitagora, che forse è stato il primo a fare di essi un uso positivo.

La filosofia greca, in genere, rifiutò la magia. Gli Scettici, gli Epicurei e i Cinici produssero un'ampia letteratura che combatteva la magia. Ma l'atteggiamento gradualmente mutò con lo sviluppo della demonologia, della mantica e dell'astrologia. Gli scritti ermetici e i filosofi neoplatonici Giamblico e Proclo (e probabilmente anche Plotino) accettarono alcune forme di magia e le integrarono nei loro sistemi.

Dal periodo romano ci restano alcuni compendi scientifici di credenze e di pratiche magiche. La *Storia Naturale* di Plinio contiene la storia e la teoria di ciò che egli chiama le *magiae vanitates* (30,1-18) e un'ampia raccolta di rimedi (cfr. anche il libro 28). Sebbene scritta come una difesa, l'*Apologia* (*De magia*) di Apuleio è di fatto un compendio sulla magia. Anche le altre opere di Apuleio sono fonti preziose per le credenze magiche della sua epoca (cfr. specialmente le *Metamorfosi*).

Norme giuridiche. La legislazione antica non aveva norme specifiche per perseguire i maghi e la pratica della magia. Esistono, tuttavia, numerose testimonianze di processi per magia. Furono processati non soltanto maghi e streghe, ma anche filosofi (come Anassagora, Socrate, Apollonio di Tiana e Apuleio di Madaura). Secondo gli autori antichi, molte persone erano accusate di assassinio mediante veleno (*pharmakon*), oppure di non aver venerato gli dei in modo corretto (*asebeia*), accuse sufficientemente generiche per aggiungere un furore emotivo a un'ampia gamma di accuse. Se la magia in quanto tale non era un motivo sufficiente di persecuzione, lo diventava l'uso della magia per far del male a qualcuno. Platone incluse nelle *Leggi* (11,933d) alcune norme giuridiche contro un tale delitto. I Romani andarono oltre e nelle *XII Tavole* accostarono ai danni alle proprietà causati dalle avverse condizioni atmosferiche quelli provocati dalla magia.

La magia ebraica. La magia svolse nell'Ebraismo un ruolo in qualche modo diverso se paragonato alle altre religioni del mondo antico. L'Antico Testamento mostra che la religione ebraica era ben consapevole dell'importanza della magia nelle religioni dell'Egitto e della Babilonia, ma nel complesso considera la magia negativamente. Per l'Antico Testamento, infatti, la magia è straniera, oppure del tutto marginale. I maghi sono convocati dal faraone (Es 7-10) oppure da Nabucodonosor (Dn 2,2); servono Gezabele (2 Re 9,22) e Manasse (Cr 33,6). I profeti mettono in guardia contro la magia (Is 47,9-15; Ger 27; Ez 13,17ss.; Na 3,4; Ml 3,5; Mic 5,11s.). Si riteneva che la religione di Israele fosse più potente di ogni altra magia, che è esclusa per legge (Es 22,18; Lv 19,26; 19,31; 20,6; 20,27; Dt 18,9-22). Particolarmente importante è la necromanzia, che è presente nella storia della strega di Endor (1 Sm 28).

Questo quadro, comunque, è illusorio. Le religioni preisraelitiche, la maggior parte delle quali impregnate di magia, hanno lasciato numerose tracce nella religione di Israele; inoltre la religione popolare israelitica non deve essere confusa con ciò che comunica l'Antico Testamento. In questa religione popolare, infatti, la magia ha un ruolo preciso, che fu spesso approvato anche da parte della religione «ufficiale» (cfr., per esempio, i bastoni magici di Mosè e di Elia in Es 4,20, 17,8-13; 2 Re 4,29; 4,31; Urim e Tummim, *efod* e *terafim* in 1 Sam 2,18; 14,3; 14,18; Gdc 17s.; Dt 33,8). Più importante degli amuleti e dei rituali era la magia della parola, specialmente le maledizioni e le benedizioni e soprattutto il nome di Jahvè (cfr. specialmente Gdc 13,6; 13,17s.; Es 3,14). Il nome di Jahvè divenne l'elemento magico più importante nell'Ebraismo e, al di fuori di esso, nel sincretismo ellenistico. Perciò il Dio Iao compare in un ruolo di grande importanza nei Papiri Magici greci e sui gioielli magici e gli amuleti del periodo ellenistico e romano.

Questi sviluppi continuano su scala molto più ampia nell'Ebraismo rabbinico. Il rifiuto ufficiale della magia nella letteratura rabbinica va visto contro lo sfondo della religione popolare e dell'intera tradizione mistica (Merkavah, Qabbalah), che furono entrambe molto aperte alle credenze e alle pratiche magiche.

La magia cristiana. Per il Cristianesimo antico, la magia presentava notevoli difficoltà. Da una parte, infatti, i cristiani avevano ereditato l'atteggiamento negativo dell'Ebraismo contro la magia (cfr. Gal 5,20; e inoltre gli atteggiamenti tipici espressi in At 8,9-24; 13,6-12 e 19,13-19). Dall'altra parte, l'accento posto sui mira-

coli e sui sacramenti implicava l'approvazione di alcune forme di magia. Le attività di Gesù come operatore di miracoli furono subito criticate come opere di un mago posseduto da Beelzebub (Mc 3,22-27 e paralleli). Cominciando con le fonti presinottiche dei Vangeli, gli apologisti del Nuovo Testamento si preoccuparono sempre più di difendere Gesù da una classificazione tra i maghi. Poiché i suoi esorcismi e i suoi miracoli non potevano essere ignorati, furono introdotte alcune distinzioni per non confondere i miracoli con la magia. Similmente, i miracoli ottenuti dai guaritori cristiani dovevano accuratamente essere separati da quelli dei non cristiani. Questo fu ottenuto considerando i secondi come atti compiuti da maghi.

Alcuni problemi sorsero anche per le strette affinità tra le epifanie del Cristo crocifisso e risorto e il concetto magico del ritorno, in forma di demoni, di persone morte violentemente (*biaiothanatoi*) (cfr. specialmente Lc 24,36-43; Gv 20,19-23). Oltretutto, i presupposti magici presenti nei rituali del battesimo e dell'eucarestia portarono a pratiche approvate da alcuni e disapprovate da altri (cfr. specialmente Paolo, che tentò di correggerne l'uso scorretto in 1 Cor 1,10-16; 8,1-11,1; 11,17-34 e in Rm 6,3-10). Paolo per primo distinse tra abuso (concetti magici errati) e uso corretto (sacramentale) di questi rituali. I problemi teologici fondamentali affermati o impliciti in questi testi antichi continuarono ad affermarsi lungo tutta la storia del Cristianesimo e hanno portato a sempre nuove concettualizzazioni.

A partire dal II secolo, la religione popolare cristiana mostrò un interesse maggiore per gli amuleti, le reliquie, i simboli e i segni (cfr. i Vangeli e gli Atti apocrifi). Anche gli gnostici fecero un uso positivo della magia (cfr. specialmente il *Libro di Jeu*, la *Pistis Sophia* e alcuni tra gli scritti trovati a Nag Hammadi, in Egitto). La Chiesa ufficiale, per mezzo dei suoi vescovi, dei sinodi e degli scritti dei Padri della Chiesa, fu costretta a combattere e a sopprimere nuove forme cristiane di magia e di superstizione. L'abbondanza di amuleti, di formule magiche, reliquie, luoghi sacri, simboli e immagini indica, tuttavia, che la soppressione totale era impossibile. La teologia cristiana, comunque, fu in grado di contenere e limitare le forme più basse di magia, accettando alcune forme di magia cristianizzata nel momento stesso in cui andava eliminando altre forme rifiutate. La liturgia e la teologia sacramentale svilupparono così alcune forme speciali di magia ritenute compatibili con le dottrine della Chiesa. Dalla fine dell'antichità, la Chiesa era diventata così il ricettacolo di talune forme di magia che coesistevano in una simbiosi non facile e sottile. Una certa magia fu proibita, tal altra fu tollerata, altra ancora fu approvata, ma nessuna raggiunse il pieno successo.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna raccolta completa dei documenti della magia antica, ma ci sono utili edizioni e traduzioni, indici e rassegne bibliografiche. Per le nuove pubblicazioni, cfr. la bibliografia annuale nell'*Année philologique*, sezione *Magica*.

Testi e traduzioni

H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic* Spells, I-II, Chicago 1986. Il vol. I contiene la traduzione inglese dei papiri pubblicati nell'opera di Preisendanz e quelli pubblicati successivamente (fino al 1983), con introduzioni, note e un glossario. Il vol. II ha un indice dei termini greci (a cura di E.N. O'Neil) e un indice tematico (a cura di M.A. Menaul).

A.M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, I-III, Bruxelles 1930-1932. Il vol. I ha un'edizione dei testi copti; il vol. II la loro traduzione tedesca; il vol. III è di introduzione.

K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II (A. Heinrichs, cur.), Stuttgart 1973-1974 (2ª ed.). Edizione di testi greci, con traduzione tedesca, note e bibliografia.

Studi

A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen 1908.

D.E. Aune, *Magic in Early Christianity*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23.2, Berlin-New York 1969, pp. 1507-57: un resoconto bibliografico completo.

C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983): importanti e aggiornati commenti su vari aspetti della magia nel periodo arcaico e in quello classico della religione greca.

R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952.

O. Herzig, *Lukian als Quelle für die antike Zauberei*, Würzburg 1940.

Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, III, Leipzig 1921-1924: tuttora la migliore panoramica sull'intero materiale.

Th. Hopfner, *Mageia*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XIV, Stuttgart 1928, pp. 301-93: sostanzialmente un riassunto dell'opera precedente.

G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London 1985: un'utile raccolta di fonti in traduzione, con brevi introduzioni e note.

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1967-1974 (3ª ed.): ha importanti sezioni sulla magia nei vari momenti di sviluppo della religione greca.

G. Sholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in «Eranos-Jahrbuch», 39 (1970), pp. 243-97.

F.C.R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen 1984: il volume contiene i *Kestoi* di Giulio Afri-

cano (circa 160-240 d.C.) in traduzione, insieme a un commento, un'ampia introduzione e una rassegna delle idee cristiane sulla magia.

L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-II, *The First Thirteen Centuries of Our Era*, New York 1923: dal punto di vista della storia della scienza.

J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939, New York 1982.

J. Trumpf, *Fluchtafel und Rachepuppe*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts», Athenische Abteilung, 73 (1958), pp. 94-102.

G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969: citazioni su vari aspetti della magia si possono trovare nell'indice, sotto *Magie, Magier*.

HANS DIETER BETZ

MAGNA MATER. Vedi *CIBELE*.

MANDA D-HIIA. Con questo termine («conoscenza della vita»), si indica il salvatore più importante, il messaggero e l'istruttore del Mandeismo, una religione gnostica ancora oggi presente in Iraq e in Iran. Inviato dal mondo superiore, il Mondo della Luce, nei regni inferiori, Manda d-Hiia porta una conoscenza salvifica, gli avvertimenti e la consolazione agli uomini e a tutti gli esseri manchevoli del Mondo della Luce che sono rimasti intrappolati tra la terra e il Mondo della Luce. Le sue discese e le sue risalite sono perciò parallele al percorso che deve compiere l'anima, la quale, venuta dal Mondo della Luce, torna nella sua dimora non appena muore il corpo.

La «vita» di cui Manda d-Hiia è la «conoscenza» è quindi costituita da quel principio superiore, ultimo, del Mondo della Luce, il quale, in alcuni testi, viene chiamato Re della Luce, oppure con altri nomi simili. I nomi di *Manda d-Hiia* e di *Vita* sono pronunciati sui Mandei al momento del battesimo, ma quello di Manda d-Hiia ritorna frequentemente anche nelle formule di preghiera.

Questa figura di salvatore compare molto spesso nelle due raccolte più importanti della speculazione mitologica dei Mandei, ossia nel *Ginza*, diviso in *Ginza di destra* e *Ginza di sinistra*, e nella versione mandea del *Libro di Giovanni*. Il *Ginza di destra*, che è la parte più estesa del *Ginza*, raccoglie alcune cosmologie e mitologie che riguardano soprattutto il mondo terreno, mentre la sezione ben più ridotta del *Ginza di sinistra* si interessa principalmente dell'ascesa dell'anima verso il Mondo della Luce. Nel *Ginza di destra* 3, Manda d-Hiia discende negli Inferi e, una volta giuntovi, sconfigge i poteri del male. L'effetto devastante ottenuto dalla sua impresa contro i cattivi della terra viene però descritto in *Ginza di destra* 5,2. Questo trattato ricorre al Salmo 114 dell'Antico Testamento per raffigurare la furiosa reazione che le montagne e l'oceano ebbero quando comparve il salvatore. Nel *Ginza di destra* 11, come anche in 15,17, Manda d-Hiia combatte contro Ruha, una personificazione femminile dello spirito, e contro i pianeti, i malvagi governanti del mondo che irretiscono gli uomini.

Secondo il *Ginza di sinistra* 1,3, Manda d-Hiia liberò Hawwa, moglie di Adamo, dal mondo e la mise in guardia dall'addolorarsi per la morte, un comportamento questo che viene rifiutato dal Mandeismo. Nel *Ginza di destra* 5,4, invece, si narra della morte di Giovanni Battista, considerato un profeta mandeo. Manda d-Hiia compare a Giovanni sotto le spoglie di un ragazzo che desidera essere battezzato.

Ma quando Giovanni lo conduce presso il fiume, quest'ultimo straripa a causa della presenza del salvatore. Giovanni quasi affoga, ma Manda d-Hiia si adopera perché l'acqua si ritiri. Quando gli uccelli e i pesci si rivolgono con atteggiamento di venerazione verso Manda d-Hiia, Giovanni si rende conto che il suo candidato al battesimo è il vero Essere di Luce nel nome del quale Giovanni stesso amministra il suo battesimo. Questo battesimo perciò finisce per essere l'ultimo di Giovanni: Manda d-Hiia, infatti, è venuto per portarlo via dal mondo. Il corpo del Battista viene lasciato sulla riva del fiume, dove il salvatore lo ricopre di sabbia, e i due ascendono insieme al Mondo della Luce.

In via del tutto occasionale, Manda d-Hiia viene raffigurato in modo poco lusinghiero. Il *Libro di Giovanni* 2, per esempio, ci informa che il salvatore ha provocato una contesa nel Mondo della Luce perché ha rivelato i segreti della salvezza a Ruha, il suo avversario. Nell'VIII trattato di quello stesso libro, un messaggero pronuncia una perorazione a favore di Yushamin, un essere della luce che si è ribellato e perciò è stato imprigionato. Il Re della Luce dimostra di essere favorevole a concedere la grazia a Yushamin, ma Manda d-Hiia ritiene invece che Yushamin non meriti il perdono. Di fronte a questo atteggiamento, infine, il Re della Luce risponde che Manda d-Hiia nutre una gelosia di lunga data nei confronti di Yushamin: egli odia Yushamin perché quest'ultimo una volta gli ha rifiutato una moglie.

In genere, tuttavia, Manda d-Hiia è una figura nettamente positiva. Era il custode dell'epoca di Adamo, la prima delle quattro età del mondo. Oggi viviamo nella quarta età, l'era del male, che terminerà quando sulla terra non rimarrà più nessun mandeo.

[Vedi anche *GINZA* e *MANDEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Le due fonti più importanti del Mandeismo che ci parlano di Manda d-Hiia sono state edite in Germania: M. Lidzbarski (cur.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925 (nuova ed. in preparazione a cura di K. Rudolph); e Id. (cur.), *Das Johannesbuch der Mandäer*, I-II, 1915, Berlin 1966. Alcuni *excerpta* dai miti presentati in questi testi compaiono in W. Foerster (cur.), *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, II: *Coptic and Mandean Sources*, Oxford 1974. K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1965, dedica ampio spazio ai miti in cui compare Manda d-Hiia.

JORUNN JACOBSEN BUCKLEY

MANDEISMO. La religione dei Mandei (da *manda*, «conoscenza») è un sistema unico e autonomo che appartiene alla categoria più generale dello Gnosticismo della tarda antichità. Sotto questo aspetto, dunque, il Mandeismo dimostra di avere qualche affinità con l'Ebraismo e con il Cristianesimo. Per motivi geografici, inoltre, esso rivela di aver subito alcune influenze dal *milieu* religioso iranico. I Mandei attualmente vivono, come già i loro antenati, lungo i fiumi e le vie d'acqua dell'Iran meridionale e del Khuzistan, in Iran. Conosciuti dai loro vicini con il nome di Subbi («battezzatori»), formano una comunità gnostica battista.

L'origine dei Mandei può essere fatta risalire intorno al II o III secolo d.C. Le testimonianze ricavate dalla loro lingua e dalla loro letteratura indicano che essi emigrarono, durante i primi secoli d.C., dalla zona della valle del Giordano verso oriente, sia in direzione dei territori di Haran, che erano situati più o meno dove oggi si trova il confine tra la Turchia e la Siria, sia verso la Babilonia meridionale. Secondo quanto dichiara il loro testo *Haran Gawaita* (Haran interna), i Mandei subirono una persecuzione e si diressero verso oriente sotto la protezione di uno dei tre re parti chiamati Ardaban, il quale regnò dall'inizio del I secolo fino al 227 d.C.

La lingua mandea, benché sia un dialetto aramaico orientale, tuttavia contiene alcuni elementi linguistici provenienti dall'area siriaca occidentale: perciò si deve pensare che con tutta probabilità si verificò una migrazione da occidente verso oriente. Esempi di questo genere sono costituiti da termini quali *yardna* («acqua corrente»; indica anche il fiume Giordano), *sba* («battezzare»), *kushta* («verità; stretta di mano rituale»), *manda* («conoscenza») e *nasuraiia* («gli osservanti»). Quest'ultimo vocabolo («Nazorei»), utilizzato anche dai primi cristiani, indica in primo luogo i sacerdoti mandei. Secondo Rudolf Macuch, si può supporre che la data del 271-272 sia quella che compare, sotto la mano di un copista mandeo, nel *colophon* di una raccolta di inni (*qulasta*), edito nel *Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959. Questo *colophon*, quindi, è probabilmente il testo mandeo più antico che ci è rimasto. Macuch data questo testo anche sulla base di alcune monete risalenti al II e al III secolo d.C. e provenienti da quello che ora è il Luristan e il Khuzistan. Alcune iscrizioni su strisce di pelle o di piombo, su tavolette cerate e su coppe magiche (che vengono definite «magiche» perché utilizzate a livello di «religione popolare») costituiscono, invece, fonti più recenti.

La letteratura religiosa dei Mandei è raccolta nel voluminoso libro del *Ginza*, che è diviso in *Ginza di destra* e in *Ginza di sinistra*. Si tratta di una raccolta di materiali vari di natura mitologica, di rivelazioni, di esortazioni e di inni. [Vedi *GINZA*]. Il *Ginza di destra* contiene in genere materiale in prosa relativo alla cosmologia «di questo mondo», mentre il *Ginza di sinistra*, in massima parte scritto in versi, pone al centro della sua speculazione il destino «ultraterreno» dell'anima. Il simbolismo della «destra» e della «sinistra» è ampiamente diffuso all'interno del Mandeismo, ma nel caso dei titoli del *Ginza*, questi termini vengono utilizzati con un criterio piuttosto sconcertante, perché in generale la destra viene messa in relazione con l'aldilà, mentre la sinistra con il mondo terreno. Anche la versione mandea del *Libro di Giovanni* presenta molti miti e leggende. Il *Libro canonico delle preghiere*, invece, comprende inni, liturgie e norme per i sacerdoti. Il materiale mitico e rituale canonico, presente sia in quest'opera che nel *Ginza*, risale al III e al IV secolo. Ma alcuni commenti, esegesi e norme rituali presenti nel *Libro canonico delle preghiere* si trovano anche nei testi delle *Mille e dodici domande*, del *Primo gran mondo*, del *Primo piccolo mondo* e, infine, dell'*Incoronazione del grande Shishlam*. I Mandei, inoltre, possedevano anche rotoli di pergamena illustrati, come il *Rotolo di Abatur* e il *Rotolo dei Fiumi*, e un libro di astrologia, intitolato il *Libro dello Zodiaco*. Gran parte di questa letteratura fu probabilmente raccolta e pubblicata dopo il VII secolo, anche se quasi tutto il materiale doveva risalire a un'epoca più antica.

Tradizionalmente ostili sia all'Ebraismo sia al Cristianesimo, i Mandei nel VII secolo si trovarono a dover affrontare la conquista islamica. In risposta a tale avvenimento, le autorità dei Mandei dichiararono che il *Ginza* era la loro Sacra Scrittura e proclamarono Giovanni Battista profeta mandeo. Possedere un libro sacro e riconoscere un proprio profeta, infatti, erano i requisiti fondamentali che l'Islamismo pretendeva per poter assegnare la qualifica di «popolo del libro» (come avven-

ne, per esempio, per gli Ebrei, i cristiani e i Sabei): soltanto in questo modo i Mandei sarebbero stati esentati dalla conversione forzata. I Mandei sopportarono molte sofferenze sotto il governo islamico, ma in genere vissero senza eccessive difficoltà. Dal momento che non aspiravano né al potere secolare né all'espansione politica, i Mandei, che tra l'altro erano endogami per tradizione, sopravvissero abbastanza facilmente. Nel 1831 il gruppo fu minacciato da un'epidemia di colera, che cancellò quasi completamente la classe sacerdotale, ma nuovi sacerdoti furono tratti dalle file dei laici colti. Nel corso del XX secolo, quando si diffuse il fenomeno della secolarizzazione, gli studiosi hanno ritenuto che la cultura mandea corresse il rischio di estinguersi. Sembra, comunque, che negli ultimi tempi si stia assistendo a una ripresa culturale, se non addirittura della tradizione religiosa. In Iraq, negli anni '70, furono costruite due nuove vasche battesimali e un nuovo *mandi* (una sorta di capanna costruita con argilla e canne, usata dai sacerdoti). Recentemente i Mandei hanno tradotto in arabo il testo fondamentale di Ethel S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, pubblicato nel 1937. Nel 1972 fu composta una sorta di catechismo del credo mandeo a beneficio dei laici, cui in precedenza non era consentito neppure di toccare i libri sacri.

Il *corpus* religioso dei Mandei è di gran lunga il più ampio rispetto a quelli trasmessi da altre tradizioni gnostiche, eccetto forse quello del Manicheismo. Risulta tuttavia difficile mettere in luce quali siano stati i rapporti con le altre forme di Gnosticismo: nel 1949, per esempio, Torgny Säve-Söderbergh dimostrò che i *Salmi di Tommaso* manichei, datati tra il 250 e il 275, dipendono da un originale mandeo. L'idea, peraltro, per lungo tempo sostenuta, che Mani avesse le sue radici nel Mandeismo è stata di recente confutata dalla scoperta del Codice manicheo di Colonia. Rimane comunque il fatto che le *Odi di Salomone* siriache e una buona parte dei trattati di Nag Hammadi presentano alcune corrispondenze con le idee mandee.

Nel XVI e nel XVII secolo, i missionari portoghesi furono tra i primi a far conoscere in Occidente i manoscritti mandei. Pensando di aver scoperto i «cristiani di san Giovanni», una denominazione scorretta per designare i Mandei, i missionari riuscirono a collegare i Mandei a quelle che pensavano essere le loro origini. La possibilità che esistesse effettivamente una relazione con il mondo cristiano contribuì al fiorire degli studi sul Mandeismo nella prima metà del XX secolo. Il dibattito sulle relazioni tra Mandeismo e Cristianesimo primitivo è continuato fino agli ultimi decenni, anche se la problematica di un Mandeismo precedente al mondo cristiano non suscita più il fascino di un tempo. Le questioni comparative rivestono ancora un'importanza centrale nello studio di questa religione, ma il Mandeismo è oggi studiato anche per se stesso, in modo del tutto autonomo. Il rapporto tra la componente mitologica e quella cultuale rimane una questione cruciale, poiché nel Mandeismo si ha a che fare con una gnosi posta in stretta relazione con le pratiche cultuali. Kurt Rudolph, in particolare, ha cercato di mettere in luce lo sviluppo storico della mitologia e del culto dei Mandei e di ricostruire la sequenza complessa e variegata delle fonti.

La mitologia. Il Mandeismo mostra di possedere uno schema fondamentale di dualismo, in cui due entità diametralmente opposte si scontrano ma anche si intrecciano e, fino a un certo punto, riconoscono le reciproche rivendicazioni. Bene e male, luce e tenebre, spirito e materia gareggiano tra loro per ottenere il controllo fin dal primo inizio del mondo. Le speculazioni mitologiche dei Mandei ruotano intorno al Mondo della Luce (il regno superiore, «divino»), preesistente alla creazione della terra e degli uomini, e al viaggio di ritorno dell'anima verso la sua origine, nel Mondo della Luce.

La principale entità del Mondo della Luce è la «Grande Vita» (chiamato anche con diversi altri nomi), il quale vive con la sua sposa, «Tesoro della Vita», e con numerosi Esseri di luce (*utria*), che rappresentano i prototipi dei sacerdoti terreni. Questi *utria* finiscono per essere gradatamente compromessi nella creazione: tale coinvolgimento provoca la loro degradazione e l'accumulazione dei loro peccati. Uno di essi, Ptahil, il creatore che pateticamente fallisce nel suo tentativo di creare il mondo terreno e l'uomo, non riesce a tenere ritto in piedi Adamo, poiché ciò che aveva forgiato era un composto esclusivamente materiale. Dal Mondo della Luce viene allora inviata un'anima, talvolta riluttante, affinché Adamo sia completo. L'anima perciò non costituisce solamente un principio eziologico per spiegare la posizione eretta dell'uomo, ma agisce anche da elemento rivelatore, perché istruisce Adamo e sua moglie, Hawwa, sulla *nasiruta*, cioè sulla totalità della gnosi e del culto dei Mandei.

Ad Adamo viene insegnato a liberare la propria anima e il proprio spirito per tornare nel Mondo della Luce, abbandonando il proprio corpo. Delle tre parti essenziali di cui è composto l'uomo, *ruha* («spirito») è quella centrale, una componente ambigua, divisa tra corpo e anima. Esiste anche una *ruha* personificata, a volte chiamata con il nome di Ruha d-Qud-sha («spirito santo»), che inizialmente proviene dagli Inferi, prima che fossero creati la terra e gli uomini. Per necessità, dunque, Ptahil entra in fedele cooperazione con questo spirito personificato, che mostra interesse per l'uomo. Ruha arruola anche i pianeti e gli spiriti zodiacali, suoi

figli, per ricavarne aiuto. Insieme, trasformano in demoni il tempo e lo spazio. Organizzando una festa rumorosa per sovrastare in Adamo la voce della sua anima che doveva conservare la rivelazione, Ruha e i suoi seguaci cercano semplicemente di spaventarlo, per risvegliare la sua richiesta di salvezza al di là della terra (*Ginza di destra* 3).

Oltre agli *utria* Yushamin, Abatur e Ptahil, se ne trovano altri meno negativamente coinvolti con i regni inferiori. Manda d-Hiia («conoscenza della vita») e suo figlio/fratello Hibil, per esempio, sono inviati del Mondo della Luce, con il compito di portare la rivelazione e la salvezza, che fanno continuamente la spola tra il Mondo della Luce e la terra. [Vedi *MANDA D-HIIA*]. Due figure meno importanti di messaggeri sono quelle di Anosh-Utra, che imita l'atteggiamento di Gesù e gareggia con lui, e Shitil (il biblico Seth). Shitil viene presentato sia come uno degli *utria*, sia come il primo figlio di Adamo. In quest'ultima posizione, Shitil muore al posto di suo padre, che, alla matura età di 1.000 anni, si rifiuta ancora di morire. Come ricompensa per il suo sacrificio, Shitil ascende al cielo e diventa l'anima pura a confronto della quale sono soppesate le anime di tutti gli uomini sulla bilancia di Abatur sulla soglia del Mondo della Luce.

Situati tra la terra e il Mondo della Luce, i *matarata*, ossia i Purgatori, procurano prove e tribolazioni alle anime e agli spiriti che ascendono. I *matarata* raffigurati nel *Rotolo di Abatur* costituiscono una rappresentazione parallela, ma invertita, della mappa degli Inferi progettati a suo tempo da Hibil prima della creazione. I demoni, compresi alcuni degli *utria* discesi in basso, fungono da custodi dei Purgatori, svolgendo il compito ingrato di verificare e di punire. Dal momento che dipendono dal regno in cui compaiono, gli *utria* e gli altri esseri divini possono mostrarsi alternativamente come buoni oppure come cattivi. Lo stesso Abatur è stato retrocesso da *rama* («elevato») a «uomo della bilancia». Deve svolgere, infatti, il suo compito fino alla fine dei tempi, anche se se ne lamenta amaramente (*Libro di Giovanni* 70ss.).

Coloro che non credono non sfuggono ai *matarata*. Perfino Gesù, presentato come un mandeo apostata, viene condannato, diversamente da sua madre, Mirjai, che si convertì dall'Ebraismo al Mandeismo, diventando in questo modo la figura prototipica del mandeo che migra da occidente verso oriente. Nel *Libro di Giovanni* 30, Gesù chiede il battesimo a Giovanni Battista, che all'inizio esita, dal momento che conosce le intenzioni non limpide di Gesù. Alla fine Giovanni acconsente, per l'intervento di Abatur; ma al momento del battesimo, Ruha fa il segno della croce sul Giordano, così che il fiume perde immediatamente la sua limpidezza e assume una colorazione multiforme: un segno di cattivo presagio.

I rituali. I Mandei ripetono il battesimo (*masbuta*) tutte le domeniche e nei giorni di festa speciali. Ciascun mandeo può celebrare inoltre due piccoli riti di abluzione, *rishama* e *tamasha*: essi, diversamente dalla *masbuta*, non richiedono la presenza di un sacerdote. Al momento del battesimo, gli uomini in vesti bianche (le donne indossano un mantello nero sopra l'abito bianco) si allineano lungo la riva del fiume. Uno per volta scendono nell'acqua e si immergono per tre volte, dopo di che il sacerdote, in abito rituale completo, lo immerge nuovamente per altre tre volte. Quando i candidati si immergono nell'acqua, ciascuno riceve un triplice segno sulla fronte con l'acqua e beve tre manate d'acqua. Segue l'investitura con una ghirlanda di mirto, simbolo dello spirito e della vita. Completati i battesimi, i candidati siedono sulla riva. A questo punto ognuno viene unto sulla fronte con olio di sesamo e partecipa a un pranzo di pane (*pihta*) e di acqua (*mambuha*). Alla fine, ogni persona battezzata scambia una stretta di mano rituale (*kushta*) con il sacerdote. L'intera cerimonia è accompagnata da una serie di preghiere, di formule e di inni pronunciati dal sacerdote.

I laici si sottopongono al battesimo tutte le volte che lo desiderano. Il battesimo, inoltre, è richiesto in occasioni specifiche: per esempio per il matrimonio, dopo il parto (per una donna) e nel momento più vicino possibile alla morte. L'azione compiuta dall'acqua non si limita soltanto a purificare i peccati e le altre impurità, ma rappresenta anche il Mondo della Luce in quanto riflesso nel mondo terreno. La *masbuta* anticipa e, in un certo senso, costituisce una forma parallela del rito funebre, il *masiqta* («ascensione»), un rituale complicato, lungo ed essenzialmente segreto, celebrato per il defunto lontano dalla vista dei laici. Poiché l'acqua battesimale rappresenta simbolicamente il Mondo della Luce, si può dire che la *masbuta* costituisca un *masiqta* «orizzontale»: l'immersione nell'acqua quaggiù sulla terra, in altri termini, prepara all'ascensione al termine della vita.

Il *masiqta* trasferisce lo spirito e l'anima dal corpo del defunto nel Mondo della Luce. Tre giorni dopo il funerale vengono spezzati i «sigilli» posti sulla tomba, perché ora lo spirito e l'anima stanno ascendendo nel loro difficile viaggio attraverso i *matarata* verso il Mondo della Luce. Nel corso del terzo giorno numerosi sacerdoti partecipano alla celebrazione del *masiqta*. Nel maneggiare gli oggetti che rappresentano simbolicamente lo spirito e l'anima che ascendono, lo scopo dei sacerdoti è triplice: unire spirito e anima, creare un nuovo corpo del Mondo della Luce per questa entità finalmente riunita e, infine, inserire il nuovo corpo nella

comunità dei Mandei defunti che vivono nel Mondo della Luce.

Gli oggetti simbolici utilizzati nel *masiqta* sono soprattutto generi alimentari, che nutrono i dipartiti e realizzano una funzione in qualche modo creativa. Il cibo, infatti, lega i vivi ai morti, conservando la *laufa*, la relazione tra la terra e il Mondo della Luce. I sacerdoti rappresentano lo spirito e l'anima che ascendono al cielo, si comportano come se fossero i genitori per il nuovo corpo e impersonano gli Esseri della Luce. Nella loro veste di mediatori, i sacerdoti sono Esseri della Luce che agiscono sulla terra, celebrando quaggiù quei rituali che hanno i loro modelli nel Mondo della Luce. Le due classi sacerdotali che ancora sopravvivono sono quelle dei *ganzibra* («tesorieri») e dei *tarmida* (da *talmid*, «discepolo»), ciascuna delle quali richiede particolari cerimonie di iniziazione; la carica suprema del *rishama* («capo del popolo»), invece, si è estinta dalla metà del XIX secolo. Poiché rappresentano la «destra», ossia il Mondo della Luce, i sacerdoti devono essere completati dai laici, che appartengono alla «sinistra», il mondo materiale. Nessuno dei due, però, può agire senza l'altro: ai laici è richiesto di essere testimoni dei rituali pubblici celebrati dai sacerdoti. Questa soluzione costituisce uno dei molti esempi di quel dualismo opportunamente mitigato che domina nella regione.

Il dualismo e la relazione che intercorre tra mito e rituale rimangono alcuni dei problemi più urgenti che gli studiosi del Mandeismo devono oggi affrontare, ma almeno altrettanto urgenti sono la pubblicazione e la traduzione dei numerosi manoscritti mandei ancora inediti.

[Vedi anche *GNOSTICISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Le due principali raccolte di testi mandei sono state pubblicate in tedesco: M. Lidzbarski (cur.), *Das Johannesbuch der Mandäer*, 1915, Berlin 1966; e Id. (cur.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925 (nuova ed. in preparazione da parte di K. Rudolph). Ethel S. Drower (trad.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959, contiene un grande numero di inni e di preghiere mandei. *Excerpta* tratti da questi tre testi principali (ma anche da altre fonti mandee) si possono trovare in W. Foerster (cur.), *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, II: *Coptic and Mandaean Sources*, Oxford 1974 (con introduzione di K. Rudolph). Per una testimonianza oculare sulla vita religiosa dei Mandei, cfr. Ethel S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 1937, Leiden 1962. K. Rudolph, *Die Mandäer*, I: *Prolegomena. Das Mandäerproblem*; II: *Der Kult*, Göttingen 1960, 1961, è la trattazione più completa sul Mandeismo. La bibliografia contenuta in quest'opera va tuttavia completata con quella di R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin 1965. Un elenco delle opere composte sul Mandeismo dopo il 1965 si può trovare in R. Macuch (cur.), *Zur Sprache und Literatur der Mandäer. Studia Mandaica I*, Berlin 1976.

JORUNN JACOBSEN BUCKLEY

MANI. Profeta e fondatore del Manicheismo, una religione gnostica influenzata dal Cristianesimo, dall'Ebraismo, dallo Zoroastrismo e dal Buddhismo. Mani nacque nell'anno 527 dell'era seleucide, che corrisponde al 216 d.C. (secondo le fonti e i calcoli fondati sul calendario babilonese, su quello iranico e su quelli cinese ed egizio), l'ottavo giorno del mese di Nisan secondo il calendario babilonese. Questo equivale al 14 aprile, ovvero all'ottavo giorno del mese di Pharmuti nel calendario egizio.

Mani nacque a sud-est di Ctesifonte, una città che sorgeva sulla riva orientale del Tigri nella provincia partica di Asōristān, in Mesopotamia. Sebbene fosse poi conosciuto con l'epiteto di *al-Bābīlīyu* (in arabo: «il Babilonese») e si proclamasse «messaggero di Dio giunto a Babilonia» e «medico giunto dalla Terra di Babel», Mani non era propriamente di origine babilonese, poiché i suoi genitori erano iranici. Il padre, Patīk (Pattikios nella forma ellenizzata del Codice manicheo di Colonia), era nativo di Hamadān, mentre la madre, Maryam (?), apparteneva a una famiglia principesca imparentata con la dinastia arsacide allora regnante. Il nome *Mānī* è forse di origine semitica, e la forma *Manichaios* rappresenta una forma ellenizzata dell'aramaico *Mānī Ḥayyā'*, «Mani il vivente». Nei testi manichei questo epiteto viene spesso attribuito alle cose oppure agli esseri trascendenti e benevoli. Mani è chiamato anche *mār* (in aramaico: «signore»). Il suo nome cinese *Mo-mo-ni* è una traduzione di *Mār Mānī*, «Signore Mani».

L'ambiente in cui Mani trascorse la sua giovinezza giustifica la presenza dei notevoli elementi di eclettismo e di sincretismo che segnarono la religione da lui fondata. Nella Mesopotamia del III secolo, infatti, erano presenti molte religioni diverse: sette gnostiche, comunità esoteriche e scuole filosofiche e religiose che univano il pensiero greco e l'astrologia caldea. Da un punto di vista socio-culturale, inoltre, Babilonia e le province che facevano parte dell'impero dei Parti si distinguevano (specialmente in opposizione all'altopiano iranico) per una civiltà urbana altamente sviluppata. Forti legami commerciali, infine, legavano Babilonia e le sue regioni circostanti sia all'Occidente romano sia all'Oriente (Asia centrale, Cina e India).

Anche la diffusione dello Gnosticismo, tipica dell'atmosfera spirituale dell'epoca, influenzò la famiglia di

Mani. Suo padre, un religioso veggente, andava alla ricerca della salvezza attraverso la purificazione di sé e una conoscenza liberatrice. Si unì all'inizio a una comunità che, secondo quanto ci riferisce l'enciclopedista arabo Ibn al-Nadīm nel *Fihrist al-'ulūm* (L'elenco delle scienze; 988 d.C.), si riuniva intorno a un tempio idolatrico; poi aderì a una comunità di Mughtasiliti (arabo: *al-mughtasilah*, «coloro che si purificano», forma parallela a quella greca di *baptistai*), i quali praticavano l'astinenza sessuale e seguivano rigide leggi dietetiche che proibivano il consumo della carne e il vino. Secondo la tradizione, la conversione di Patīk avvenne quando la madre di Mani era già incinta del suo unico figlio. Oggi possiamo forse identificare questa comunità religiosa con il Mughtasilismo elchasaita, una setta giudaico-cristiana di battisti le cui credenze, a cominciare dal II secolo d.C., si diffusero in modo significativo in tutta la Transgiordania e poi in Siria, in Palestina e in Mesopotamia. Secondo Ibn al-Nadīm, il fondatore della setta era un certo al-Khasayh: si tratta della stessa persona che nel Codice manicheo di Colonia viene chiamato Elchasai (Alkhasaios), nota anche agli eresiologi cristiani.

Questi avvenimenti andrebbero attentamente considerati anche quando si cerca di ricostruire l'ambiente spirituale in cui crebbe il giovane Mani, ma sarebbe un grave errore considerare la componente giudaico-cristiana il fattore determinante nella formazione del futuro «apostolo di Babilonia». Non dobbiamo, infatti, escludere altre componenti ugualmente essenziali, per esempio l'ambiente religioso e culturale estremamente diversificato della Mesopotamia di quel periodo, che, come sappiamo, dette vita a movimenti religiosi come il Mandeismo. Le origini giudaiche del Mandeismo, che è sopravvissuto fino ai tempi moderni nell'Iran meridionale, si intrecciano profondamente, infatti, con credenze influenzate dallo Gnosticismo iranico. Né dovremmo sottovalutare il fatto che a Edessa, nella parte settentrionale della Siria, avevano già fondato le loro scuole due grandi maestri gnostici, Marcione del Ponto (morto nel 160 d.C. circa) e Bardesane di Edessa (154-222 d.C.), i quali erano entrambi fortemente influenzati dal dualismo iranico (Widengren, 1961, p. 18).

All'età di quattro anni, Mani aderì ad una setta di battisti. A dodici – più precisamente l'ottavo giorno di Nisan del periodo seleucide, corrispondente al primo aprile 228 d.C., due anni dopo la fine della dinastia partica degli Arsacidi e l'inizio del regno di Ardashīr, il fondatore della dinastia persiana dei Sasanidi – ricevette la sua prima rivelazione attraverso l'angelo al-Tawm («il gemello»), il quale gli ordinò di abbandonare la comunità, ma di rinviare la sua partenza fino a quando non fosse più grande. A ventiquattro anni – l'8 Nisan 551 dell'era seleucide, corrispondente al 21 aprile 240, sette giorni dopo che Shāpūr I, figlio di Ardashīr, era stato incoronato come coreggente – Mani ricevette dall'angelo l'ordine di comparire in pubblico e di predicare la vera dottrina. Tuttavia non riscosse successo all'interno della sua cerchia: dopo aver sostenuto alcune dispute con persone influenti della sua comunità, l'abbandonò insieme al padre e ad appena due discepoli. Ma ora era diventato l'«apostolo della luce», in cui si era incarnato il Paraclito, con il compito di realizzare una missione universale per fornire la salvezza e la speranza all'intera umanità sofferente. A causa della sua dottrina legalista e ritualistica, la comunità di appartenenza di Mani non era stata in grado di comprendere lo spirito ecumenico e antiritualista proprio del nuovo messaggio: la purezza, infatti, non proveniva dal battesimo, dai bagni oppure dalle abluzioni, egli dichiarava, ma dalla separazione della luce dalle tenebre, della vita dalla morte, dell'acqua vivente dall'acqua stagnante.

L'ispirazione fondamentale della nuova religione prese forma fondandosi su un tipo di dualismo radicale di origine chiaramente iranica. Mani concepì il grande piano di creare una Chiesa fondata su una dottrina universalistica e profetica, in contrasto consapevole e irriducibile con le tradizioni particolaristiche dominanti dall'Occidente all'Oriente dell'ecumene dell'Impero sasanide. Nella visione di Mani, queste tradizioni particolaristiche erano il risultato di interpretazioni aberranti dei messaggi originari dei più grandi profeti del passato (Buddha, Zarathustra e Gesù), i quali proclamarono tutti la verità, ognuno in una singola parte del mondo e in una diversa lingua, mentre lui, Mani, il Sigillo dei Profeti, lo aveva proclamato al mondo intero e la voce della sua predicazione sarebbe stata compresa in tutte le lingue. Questo avrebbe dimostrato la superiorità della sua Chiesa.

L'intera vita del profeta fu dedicata all'attività missionaria, che egli svolse con straordinario fervore, utilizzando i mezzi di comunicazione più adatti alla diffusione del messaggio apostolico: la redazione e l'illustrazione delle attività che stava svolgendo. Le arti pittoriche, la grafica e la calligrafia furono tenute in grande considerazione da lui personalmente (la sua fama di grande pittore durò per secoli) e dai suoi discepoli e successori. Era essenziale che la buona novella della religione della luce fosse affidata alla scrittura e fosse tradotta nel più grande numero possibile di lingue, per facilitare la sua rapida e corretta diffusione. Buddha, Zarathustra e Gesù non avevano fatto tanto; altri avevano scritto al loro posto i loro Vangeli, il che causò fraintendimenti, deviazioni ed errori. Nel suo modo di utilizzare gli strumenti linguistici, Mani fu perciò un innovatore anche per quanto riguardava le lingue iraniche: il

medio-persiano e il partico. Egli riformò, infatti, i difficili sistemi di scrittura di queste lingue, che avevano un numero insufficiente di simboli e usavano numerosi ideogrammi aramaici. Mani ridusse enormemente la distanza tra la scrittura e la fonetica e rese più semplice comprendere la lingua scritta viva, abbandonando la scrittura ideografica e sostituendola con l'alfabeto siriaco orientale.

Mani compose la maggior parte delle sue opere non in iranico, ma in aramaico orientale, sebbene lo *Shābuhragān* (*Nībēg*, il libro dedicato a Shāpūr), indirizzato al grande monarca sasanide, fosse scritto in medio-persiano. Il canone delle sue opere comprende il *Vangelo Vivente*, il *Tesoro della Vita*, i *Misteri*, il *Trattato*, il *Libro dei Giganti*, le *Epistole*, i *Salmi* e le *Preghiere*. Al di fuori del canone c'erano le *Immagini*, un album di figure dipinte che miravano a illustrare i principi e i temi fondamentali della sua dottrina, e lo *Shābuhragān*, che forse rimase fuori dal canone per i tragici eventi che contraddistinsero i rapporti tra il profeta e la dinastia regnante. Di tutte queste opere possediamo soltanto alcuni frammenti, alcuni passi citati da altri autori antichi e liste degli argomenti affrontati.

Ciò che sappiamo di questi scritti e ciò che possiamo dedurre dalle stesse elaborazioni dottrinali del Manicheismo ci porta a considerare Mani un uomo di notevole cultura. Egli certamente conosceva i quattro Vangeli e le epistole di Paolo, il testo dell'*Apocalissi* di Adamo, di Seth, di Enoch e di Noè e, molto probabilmente, anche gli *Atti* di Giovanni, di Pietro, di Paolo, di Andrea e soprattutto di Tommaso, l'apostolo dell'India che in un certo senso gli servì da modello per forgiare la sua immagine di apostolo. Probabilmente ebbe un rapporto di familiarità anche con gli scritti filosofici e poetici di Bardesane, del quale parla nei suoi *Misteri*, e con gli *Oracoli di Istaspe*. Inoltre conosceva sicuramente la tradizione zoroastriana, anche se fino a quel momento era stata messa per iscritto soltanto in parte avendo assunto, tra i Magi, una forma per giunta notevolmente alterata. In seguito, durante i suoi viaggi apostolici, venne in contatto con molte altre tradizioni religiose: certamente, in particolare, ebbe l'opportunità di conoscere il Buddhismo Mahāyāna.

È molto significativo che la sua prima missione apostolica fosse indirizzata verso «l'India», ossia che egli viaggiasse lungo le coste del Fārs e del Makrān e nel Belucistān e nel Sind (240-242). Fu allora che riuscì a convertire alla sua fede il re buddhista di Tūrān e i grandi dignitari del regno. Questa prima missione gli servì per poter poi penetrare nell'ambiente buddhista e probabilmente convertire alla nuova religione anche la comunità cristiana fondata in quei luoghi dall'apostolo Tommaso. Il testo copto dei *Kephalaia* parla del ritorno di Mani in Persia e a Babilonia nell'anno in cui salì al trono il figlio di Ardashir, Shāpūr I. Durante il viaggio di ritorno, Mani convertì numerose persone in Persia (242-244), nella Susiana e nella Mesene (245-250).

Attraverso i due fratelli del re, Mihrshāh e Pērōz, entrambi convertiti, Mani ottenne infine udienza presso Shāpūr. L'incontro fu coronato dal successo: Mani infatti entrò nel seguito del monarca e gli fu assicurata la possibilità di predicare liberamente in tutto l'Impero (250-255). Fu in quel periodo che compose lo *Shābuhragān* e che accompagnò Shāpūr nella campagna contro l'imperatore romano Valeriano (255-256). Tra il 258 e il 260 Mani viaggiò nell'Iran nordorientale, in Persia e nel Khorasan. Negli anni successivi, stabilitosi a Wēh-Ardakhshīr, sulla riva occidentale del Tigri, si dedicò all'organizzazione della sua Chiesa, dei suoi scritti e delle sue missioni. Fino al 270 continuò a viaggiare, raggiungendo anche il confine tra l'Impero romano e le province nordoccidentali dei domini sasanidi.

Fino a quel momento il successo della religione della luce era stato straordinario, in parte anche a causa del favore di Shāpūr. Mani aveva dedicato un libro a Shāpūr, forse nella speranza che il monarca sarebbe stato indotto ad adottare la nuova dottrina come religione ufficiale dell'Impero, come parte del suo programma politico universalistico. Ma la morte di Shāpūr, intorno al 272, segnò piuttosto l'inizio di una drammatica perdita di favore da parte del profeta. I successori di Shāpūr, Hormīzd I (che regnò nel 273) e Wahrām I (che regnò dal 273 al 276), infatti, non soltanto rimasero fedeli allo Zoroastrismo, ma anzi subirono un'influenza sempre più rilevante da parte del clero zoroastriano dei Magi, guidato da un sacerdote connivente e influente, Kerdēr, autore di importanti iscrizioni che sono pervenute fino a noi.

Le reazioni dei Magi, preoccupati per il crescente successo di Mani, divennero sempre più forti e negative e riuscirono a prendere il sopravvento su Wahrām. Mani non fu così in grado di completare il suo programma apostolico e nemmeno di viaggiare verso le terre orientali dell'Impero dei Kushāna: raggiunto da un ordine della polizia, infatti, fu costretto a tornare a Gundēshāhbur, nella Susiana, dove risiedeva il re. Dopo che, dietro istigazione di Kerdēr, era stato sottoposto a un drammatico interrogatorio, nel quale fu accusato di aver convertito un principe chiamato Bat, Mani fu infine condannato a morte da Wahrām. Secondo la tradizione, l'interrogatorio e la passione del profeta durarono in tutto un mese (più precisamente; quattro giorni l'interrogatorio e ventisei giorni la passione) e alla fine Mani morì in catene nel 276, all'età approssimativamente di 60 anni.

La *damnatio memoriae* di Mani fu particolarmente

marcata: gli zoroastriani, i cristiani e anche i musulmani lo considerarono l'eretico per eccellenza, ed egli restò, per secoli, il bersaglio di un odio profondo.

[Vedi anche *MANICHEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944 (2ª ed.).

Fr. Cumont, *Mânî et les origines de la miniature persane*, in «Revue archéologique», 22 (1913), pp. 82-86.

Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974.

J.W. Ernst, *Die Erzählung von Sterben des Mani aus dem Koptischen übertragen und rekonstruiert*, Basel 1941.

G. Haloun e W.B. Henning, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light*, in «Asia Major», 3 (1952), pp. 184-212.

A. Henrichs e L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 5 (1970), pp. 97-216.

W.B. Henning, *Mani's Last Journey*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 10 (1942), pp. 941-53.

A.V.W. Jackson, *The personality of Mānī, the Founder of Manichaeism*, in «Journal of the American Oriental Society», 58 (1938), pp. 235-40.

O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Praha 1962.

H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden 1982 (Iconography of Religions, 20, fasc. 4-8).

M. Lidzbarski, *Warum schrieb Mānī aramäisch?*, in «Orientalistische Literaturzeitung», 30 (1927), pp. 913-17.

A. Maricq, *Les débuts de la prédication de Mani et l'avènement de Šāhpuhr Ier*, in *Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles 1951, pp. 245-68.

L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality*, Leiden 1967.

U. Pestalozza, *Appunti sulla vita di Mani*, in «Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 81 (1938), pp. 3-52.

H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

W. Sündermann, *Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis*, in «Acta Orientalia», 24 (1971), pp. 79-125.

S.H. Taqizadeh, *Mānī va dīn-i ū*, Teheran 1955.

S.H. Taqizadeh e W.B. Henning, *The Dates of Mani's Life*, in «Asia Major», 6 (1957), pp. 106-21.

G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964).

GHERARDO GNOLI

MANICHEISMO. [Questa voce è costituita da due parti: la prima, *Panoramica generale*, riguarda origini, sviluppo e dottrine del Manicheismo e le forme della sua sopravvivenza nel pensiero religioso, dalla Cina all'Europa; la seconda, *Manicheismo e Cristianesimo*, si concentra invece sull'influsso esercitato dal Manicheismo in Occidente].

Panoramica generale

La dottrina professata da Mani e il modello di salvezza da lui rivelato costituiscono una forma di gnosi. Tale dottrina ebbe origine nella prima metà del III secolo d.C. in Mesopotamia, che era allora una regione soggetta al dominio dei Parti e in cui era presente un grande numero di forme religiose e di scuole filosofiche (tra cui il Cristianesimo, il Giudaismo e lo Zoroastrismo), con la conseguenza che tra le varie sette e comunità della regione si era creata una rete di influssi reciproci a diversi livelli di sviluppo ma spesso di orientamento chiaramente gnostico. L'Ellenismo era assai diffuso in Mesopotamia (come nella vicina Siria), specie nei centri urbani di origine seleucide. Tradizionalmente aperta agli scambi commerciali e culturali, la Mesopotamia risultava essere dunque, nell'ambito del vasto dominio partico, la regione meglio orientata ad accogliere suggestioni sincretistiche e tendenze spirituali e culturali eclettiche.

Il Manicheismo non si può tuttavia definire semplicemente ed esclusivamente una gnosi, perché esso fu una religione gnostica universale, la sola grande religione universale che sia sorta dalla tradizione gnostica del Vicino Oriente: nessun'altra scuola ebbe infatti il successo del Manicheismo, così come nessun'altra consapevolmente aspirò, come invece fece quest'ultimo, a costituire essa stessa una religione davvero universale, fondata e alimentata da un intraprendente spirito missionario.

Con altri movimenti gnostici il Manicheismo condivide la convinzione che la conoscenza porta alla salvezza e che quest'ultima si realizza attraverso la vittoria della luce sulla tenebra del male ed è pertanto permeato, come lo Gnosticismo in genere, da un profondo e radicale pessimismo circa il mondo, che è visto come dominato da poteri malvagi, e da un profondo desiderio di spezzare le catene che trattengono il principio divino e luminoso entro la prigione della materia e del corpo. La conoscenza porta alla salvezza attraverso un'anamnesi, nella quale l'iniziato riconosce che la propria anima è una particella di luce consustanziale con il Dio trascendente.

Letteratura e fonti. Ben poco rimane della ricca e varia letteratura manichea; ne conosciamo il canone per lo più attraverso i titoli di singole opere, sette delle quali attribuite a Mani in persona, oppure tramite frammenti conservati in citazioni di autori ostili al Manicheismo. Alcune volte si conosce molto di un certo testo, come è accaduto nel caso del *Vangelo vivente*,

tradotto dal siriaco in greco, e lo stesso vale per il *Tesoro della Vita*, alcuni passaggi del quale sono citati da Agostino e da al-Bīrūnī; analogamente, dei *Misteri* conosciamo i sottotitoli grazie alle citazioni di Ibn-al-Nadīm e a pochi passaggi conservati da al-Bīrūnī, mentre è sempre Ibn-al-Nadīm a offrire il catalogo del *Trattato*, del *Libro dei Giganti* e delle *Lettere*, nonché dei *Salmi* e delle *Preghiere*. Tutti questi testi erano attribuiti al fondatore della dottrina, ma ben pochi e disordinati frammenti di essi si sono conservati nei testi manichei provenienti dall'Asia centrale (Turfān) e dall'Egitto (Fayyūm), mentre altri due testi, benché sempre attribuiti a Mani, *L'Immagine* e lo *Shābuhragān*, dedicato quest'ultimo al sovrano sasanide Shāpūr I, sono considerati fuori dal canone. Scopo precipuo de *L'Immagine* pare quello di rendere chiara la dottrina manichea anche a chi non fosse in grado di leggere; mentre l'altro testo citato, l'unico scritto in medio persiano, dal momento che Mani usò abitualmente il siriaco o l'aramaico orientale, tratta questioni di cosmologia, di antropogonia e di escatologia ed è conosciuto attraverso i frammenti conservati nei manoscritti di Turfān e tramite una citazione essenziale di al-Bīrūnī relativa al Sigillo dei Profeti.

Un po' meglio nota è la Patrologia manichea, specie grazie ai testi trovati a Turfān verso l'inizio del nostro secolo e a quelli scoperti nel Fayyūm nel 1930. Tra le opere agiografiche merita di essere ricordato il Codice di Colonia, traduzione greca di un originale siriaco, proveniente dall'Egitto e risalente forse al V secolo, oltre alle *Omelie* copte. Tra i testi dottrinali meritano invece menzione i *Kephalaia* copti e il *Trattato cinese* di Tun-huang. Tra gli Inni si ricordano il *Salterio* copto e i libri d'inni iranici, scritti in medio persiano e in partico, trovati a Turfān come il già citato Trattato cinese. Tra gli scritti di pratica liturgica vi è il *Compendio della dottrina e delle norme del Buddha della Luce, Mani*, un trattato risalente al 731 trovato a Tun-huang, tradotto in cinese dal partico per l'amministrazione del culto. Alla medesima categoria appartiene anche il *Khwāstwānēft*, manuale di formule per la confessione dei peccati, pervenutoci in un testo uiguro dell'Asia centrale.

Le scoperte del XX secolo hanno portato alla luce, benché solo in forma frammentaria e parziale, una letteratura che in molti casi, specie in relazione a salmi ed inni, possiede un suo intrinseco pregio letterario ed è caratterizzata da una forte e delicata sensibilità poetica. Tali scritti modificano sostanzialmente il quadro del Manicheismo che fino alla fine del XIX secolo si era andato ricostruendo attraverso la tradizione indiretta.

A tale tradizione appartengono comunque fonti ancora valide, che possono ancora contribuire a una ricostruzione più equilibrata del fenomeno manicheo. Si tratta di fonti numerose e tutte ostili, che vanno dai neoplatonici ai cristiani, agli zoroastriani e ai musulmani. Vi sono le fonti greche di Alessandro di Lykopolis e gli *Acta Archelai*, le fonti latine (tra le quali in primo luogo Agostino), le fonti siriache che si estendono dal IV secolo (con Aphraates ed Ephrem Siro) fino all'VIII secolo (con Teodoro bar Kōnay), fonti pahlavi e medio-persiane, dai passaggi del *Dēnkard* (Gli Atti della Religione) a un capitolo dello *Shkand-gumānīg Wizār* (La Soluzione definitiva ai dubbi), un lavoro apologetico zoroastriano (tra il IX e il X secolo); si prosegue con le fonti arabe e dell'Islamismo persiano, derivate da al-Ya'qūbī (IX secolo), al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī e Ibn al-Nadīm (X secolo), al-Bīrūnī e al-Tha'ālibī (XI secolo), al-Sharastānī (XII secolo), Abū'l-Fidā e Mirkhwānd (XIV e XV secolo).

Fino alla riscoperta della letteratura manichea, gli scritti di Agostino, al-Bīrūnī, Ibn al-Nadīm e gli *Acta Archelai* avevano costituito le basi per lo studio del Manicheismo ma, anche dopo il sensibile mutamento della situazione avvenuta in seguito alle scoperte più recenti, i resoconti di alcuni avversari del Manicheismo restano essenziali, specie quando si riferiscono agli stessi temi affrontati dalla letteratura manichea. È fin troppo facile ora distinguere quanto è stato scritto con intento polemico o apologetico da quanto è invece risultato di un'accurata e intelligente informazione riguardante le dottrine manichee. Alcune fonti sono di particolare rilievo dal momento che offrono dati preziosi: è il caso dell'*Epistula Fundamenti*, della cosmogonia manichea a cura di Teodoro bar Kōnay e di alcune citazioni di al-Bīrūnī e di Ibn al-Nadīm.

Dottrine fondamentali. La dottrina manichea attribuisce grande importanza al concetto di dualismo, che è profondamente radicato nel pensiero religioso iranico.

Il dualismo. Nella cosmologia zoroastriana a noi nota attraverso testi relativamente tardi (IX secolo d.C.) il dualismo si fonda sulla dottrina delle due radici, o dei due principii, della luce e delle tenebre, e su una storia cosmica suddivisa in tre fasi: l'età dell'oro, l'epoca che precede la mescolanza (in medio-persiano: *gumēzišn*) tra i due principii; quella di mezzo, o della mescolanza, corrispondente all'epoca attuale, in cui avviene la battaglia per il controllo del cosmo; e l'ultima età, in cui è prevista la separazione di quanto ora è mescolato e tra i seguaci del bene e quelli del male. Quest'ultima età è chiamata nella tradizione zoroastriana *frashgird*, cioè «riabilitazione» in medio-persiano (in avestico: *frashōkereti*), e indica, appunto, il momento in cui i due poli del bene e del male saranno ancora distinti. I libri sacri contenenti le suddette dottrine sono rivelazione di Mani stesso, ma ci sono giunti attraverso frammenti di un testo cinese; essi costituiscono, comunque, la materia a

cui Agostino fa riferimento (alludendo a *initium*, *medium* e *finis* che corrispondono alle tre età manichee identificabili come passato, presente e futuro) nei suoi trattati *Contro Fausto* e *Contro Felice*. Tale dottrina è comunque ancor meglio espressa in un altro testo cinese:

> Prima di tutto dobbiamo distinguere tra i due principii. Chi vuole entrare in questa religione deve sapere che i due principii della luce e dell'oscurità hanno nature assolutamente diverse: se non è in grado di distinguere ciò, come può praticare la dottrina? È inoltre necessario capire le tre fasi, cioè l'anteriore, la media e la posteriore. Nell'anteriore, cielo e terra non esistono ancora: ci sono solo la luce e l'oscurità, separate tra loro. La natura della luce è la sapienza, quella dell'oscurità l'ignoranza. In ogni loro movimento o pausa i due principii sono, comunque, opposti l'uno all'altro. Nella fase di mezzo, l'oscurità ha invaso la luce... In quella posteriore l'istruzione e la conversione si sono compiute; il vero e il falso sono tornati ciascuno alla loro radice; la luce è tornata alla grande luce; l'oscurità, da parte sua, è tornata all'oscurità ammassata. I due principii sono ricostituiti...
>
> (da Chavannes e Pelliot, Paris 1913).

La «Grande calamità» è certamente una metafora per il corpo e quell'espressione «bruciare la dimora» sta a indicare il mondo, visto come una casa che brucia da cui ci si salva fuggendo.

Le due radici sono ingenerate e non hanno nulla in comune, essendo irriducibilmente contrapposte. La luce è buona, equiparata a Dio, la tenebra è cattiva, equiparata alla materia. Essendo coevi i due principii, il problema dell'origine del male (dilemma centrale per la dottrina cristiana) è risolto nel modo più estremo e radicale: la sua esistenza è innegabile, esso è ovunque, è eterno e può essere sconfitto soltanto dall'intelletto (gnosi) che porta alla salvezza attraverso la separazione della luce dalle tenebre.

Il modo in cui i due principii sono rappresentati pare una reminiscenza dei due spiriti (*mainyu*) presenti nella concezione zoroastriana originaria. In essa, infatti, Spenta Mainyu e Angra Mainyu sono opposti in tutto (*Yasna* 30,3-6) e la loro scelta tra bene e male, tra *asha* (verità) e *druj* (menzogna), è il prototipo della scelta che s'impone all'uomo. Il valore etico del dualismo manicheo è forte, per quanto la sua risposta al problema del male sia tipicamente gnostica. I manichei rifiutavano infatti di considerare Ohrmazd e Ahriman, i due equivalenti nei testi pahlavi dei due *mainyu*, come due fratelli opposti l'uno all'altro. Il testo uiguro del *Khwāstwānēft* afferma: «Se una volta ho affermato che Khormutza [Ohrmazd] e Shīmnu [Ahriman] sono fratelli, uno cadetto e l'altro primogenito... mi pento di ciò... e imploro di essere perdonato per quel peccato» (1,3s.). Si tratta non tanto di rivolgersi a un dualismo di tipo gathico, quanto di opporsi all'estrema forma di dualismo zurvanita che aveva retrocesso Ahura Mazdā al ruolo di avversario simmetrico di Angra Mainyu, collocando al di sopra di entrambi, dualisticamente contrapposti, Zurwān quale personificazione dell'infinità del tempo. È infatti interessante osservare come i manichei restituiscano a Ohrmazd un ruolo centrale nel dramma della salvezza, secondo una modalità d'approccio di tipo gnostico al modello del *protos anthropos* del quale *Zurwān* sarebbe uno dei nomi. L'altro nome iranico era Srōshaw. Con i suoi molteplici significati di Padre di Grandezza, «buon Sovrano del regno della Luce», «Dio di verità», fa costantemente riferimento a uno dei due termini della formula dualistica, mentre i termini per definire l'entità opposta sono *Demonio*, *Satana*, *Ahriman*, *Shīmnu*, *Hyle*, *Materia*, *Male*, *Grande Arconte* e *Principe delle Tenebre*.

Piuttosto che in una speculazione metafisica, sembra di imbattersi, alla radice del dualismo manicheo, in una spietata analisi della condizione umana, che condivide largamente con altre forme di gnosi il proprio pessimismo. Secondo tale visione l'uomo, per il fatto stesso di essere incarnato, soffre, è preda del male e dimentico della propria natura di creatura della luce fino a quando resta addormentato e soffocato dall'ignoranza nella prigione delle tenebre. Finché i due principii rimangono mescolati, tutto è desolazione, tortura, tenebre e morte: «Liberatemi da questo profondo nulla, da questo cupo abisso di desolazione, che non è nulla se non tormento, piaga mortale, e dove non c'è soccorso né amico. Non ci può essere alcuna salvezza qui, mai! Tutto è tenebra... tutto è carcere e non vi è uscita» (Frammento partico T2d.178).

L'atteggiamento pessimistico verso il mondo e la vita che si perpetua nelle insidie della materia ha accompagnato il Manicheismo per tutto il corso della sua storia, frequentemente alimentato da intensi e spesso violenti confronti tra i suoi seguaci e gli esponenti delle altre religioni radicate negli imperi d'Occidente e d'Oriente. Lo stesso pessimismo è probabilmente alla base della tendenza antinomistica dei «sovversivi» manichei, che non vedevano alcun bene nel mondo ma soltanto orrore, male e iniquità. Le persecuzioni stesse di cui i manichei furono fatti oggetto dipendono forse da quella causa – come risulta evidente dalla testimonianza delle fonti zoroastriane (*Dēnkard*, ed. Madan, pp. 216-18) – così come dal loro rifiuto di adeguarsi ai costumi e alle pratiche tradizionali. Ciò ha inoltre contribuito a determinare quella sorta di *damnatio memoriae* cui sono stati universalmente assoggettati Mani e il Manicheismo.

La conoscenza come via per la salvezza. Una caratteristica essenziale e specifica del Manicheismo è il suo

gnosticismo, cioè la sua mescolanza di religione e scienza in una sorta di teosofia. Il Manicheismo ha cercato di dare una ragion d'essere universale del mondo senza credere che la fede e i dogmi fossero strumenti effettivi nella ricerca della redenzione: al contrario, la soteriologia manichea si basava sulla conoscenza. Risulta così comprensibile che Agostino riconoscesse di essere stato attratto proprio da questo aspetto del Manicheismo negli anni della sua adesione ad esso (377-382), cioè dalla promessa che l'uomo può essere liberato dall'autorità della fede e della tradizione e condotto verso Dio unicamente dalla forza della ragione.

I manichei rifiutavano la tradizione, fosse quella del Nuovo Testamento o quella delle Scritture zoroastriane (*Kephalaia* 7), senza aver prima distinto tra quanto poteva essere riconosciuto come autentico e vero in esse e quanto poteva essere il risultato di manipolazioni ingannevoli e di interpolazioni di discepoli ignoranti o interessati: soltanto l'autorità di Mani era ritenuta degna di fede ed essa si basava sulla ragione ed era frutto di rivelazione, cosa che fu definita accuratamente da Mani stesso, nei suoi scritti, nel preciso intento di evitare che i suoi insegnamenti fossero travisati. I manichei erano inoltre fieri del fatto che non asserivano alcuna verità senza avere una dimostrazione logica e razionale per essa e senza prima avere aperto le porte della conoscenza, la quale era, in ultima analisi, un'anamnesi, un risveglio; la gnosi era, in tal senso, una *epignosis*, un riconoscere e un ricordare se stessi, una conoscenza del proprio autentico io che era, al tempo stesso, anche conoscenza di Dio, il primo essere consustanziale con l'ultimo, particella di luce caduta nell'offuscante mescolanza della materia. Per questa ragione Dio è un «Salvatore salvato», un essere bisognoso di salvezza. Egli è lo spirito o il principio trascendentale e luminoso, ovvero l'intelletto (*nous*), ma è anche la porzione superiore dell'entità umana esiliata nel corpo; è il soggetto dell'atto di conoscenza attraverso il quale noi sapremo dove siamo, da dove veniamo e dove stiamo andando. Se l'uomo ha dimenticato la propria natura, miscela di luce e tenebre, spirito e materia, il potere illuminante della conoscenza lo rende capace di comprendere la propria natura, quella dell'universo e il destino loro riservato: si tratta, dunque, di una scienza universale che mescola teologia, cosmologia, antropologia ed escatologia inglobando tutto, dalla natura fisica alla storia. La ragione può penetrare ogni cosa: «L'uomo non deve credere finché non ha visto con i propri occhi» (*Kephalaia* 142).

Miti cosmogonici e antropogonici. Può sembrare paradossale che la dottrina manichea, fondata sulla ragione, della cui capacità e dignità essa è paladina, sia invece espressa nel linguaggio del mito, spesso popolato di immagini, personaggi e colori estremamente foschi o violenti. Di fatto la mitologia creata da Mani stesso è intellettualistica e per lo più metaforica nei suoi tratti di base. I miti manichei servono allo scopo di illustrare la verità relativa al dramma dell'esistenza a livello tanto di macrocosmo quanto di microcosmo e l'obiettivo è raggiunto con l'aiuto di immagini potenti, molte delle quali derivate dall'eredità mitica di precedenti tradizioni (un fatto che conferisce maggiore peso e autorità ai racconti) e dall'uso di figure divine, sia angeliche sia demoniache, almeno in parte familiari all'immaginario popolare. Poiché gli insegnamenti di Mani erano indirizzati a tutti i popoli del mondo, gli attori della grande rappresentazione, per essere più facilmente compresi, adottavano nomi differenti a seconda dei luoghi, ispirandosi ai pantheon locali. Pertanto la mitologia manichea è come un grande album d'immagini disposte in sequenza, in modo da suscitare nell'adepto il risveglio di quelle intuizioni che lo condurranno alla conoscenza; vi è poco da stupirsi, allora, che Mani, celebre per le sue pitture, abbia usato anche un libro illustrato (*Eikon* in greco, *Ārdahang* in partico) per divulgare la propria dottrina e che i suoi seguaci più tardi abbiano fatto lo stesso nelle loro attività missionarie.

Una mitologia siffatta deve naturalmente possedere delle chiavi interpretative, la prima delle quali consiste nel tema dominante e onnipresente che vuole che l'anima caduta nella materia sia liberata dal proprio *nous*. In secondo luogo, per capire ciò che è stato spesso descritto come aberrante nei miti manichei (cioè quelle pratiche cannibaliche e sessuali di cui essi sono costellati, così come l'autodistruzione o autofagia della materia), vanno tenuti presenti due concetti di base: l'idea indoiranica dell'equivalenza tra spirito, luce e seme (Eliade, 1971, pp. 1-30) e quella della distillazione della luce nella «macchina gastrica» dell'eletto, atto corrispondente alla grande purificazione degli elementi luminosi (*zīwānē* in siriaco) compiuta dal demiurgo e dai suoi figli all'inizio dei tempi. La premessa del primo concetto è che la luce risiede nel seme e attraverso la procreazione si decanta da un corpo all'altro, compiendo tutto il ciclo delle nascite e delle morti (in sanscrito: *saṃsāra*) secondo la dottrina correlata della metempsicosi (in siriaco: *tashpīkā*; in latino: *revolutio*; in greco: *metangismos*) che Mani ereditò dall'India, facendone il perno del proprio sistema. La premessa del secondo concetto è invece basata su un parallelismo tra universo, luogo in cui sono risanati tutti i corpi luminosi, e lo stomaco come grande alambicco alchemico nel quale l'eletto, grazie all'alto grado di purificazione raggiunto, è capace di separare la luce presente nel cibo dalle altre impurità, attraverso un doppio movimento di filtraggio e di restituzione; così nel microcosmo, a cui nel macrocosmo

corrisponde la distillazione degli *zīwānē* nella luna e nel sole (Tardieu, 1981).

Il mito manicheo delle origini è basato sulla dottrina dei due principii (luce e tenebre) e dei tre stadi della creazione. Nel corso del primo stadio dell'esistenza, i due principii, personificati rispettivamente nel Padre di grandezza e nel Principe delle Tenebre, sono separati e risiedono uno a nord e uno a sud, essendo i loro dominii separati da un confine. Il Principe delle Tenebre, cioè la materia agitata e disordinata, desidera però entrare nel regno del Padre di Grandezza e comincia così la seconda fase, nella quale il Padre di grandezza, che non vuole compromettere le sue cinque «dimore» (Intelletto, Scienza, Pensiero, Riflessione e Coscienza) comincia a dare battaglia contro il Principe delle Tenebre e genera come avatar la Madre della Vita, che a sua volta genera l'Uomo Primordiale; costui viene però sconfitto dal Principe delle tenebre, che ne divora anche i cinque figli, ma è proprio questa feroce avidità del Principe delle Tenebre a determinarne la rovina, poichè i cinque figli dell'Uomo Primordiale sono come veleno nel suo stomaco.

Il Padre di Grandezza risponde intanto con la creazione di una seconda entità: lo Spirito Vivente (corrispondente al dio persiano Mithra) che è anch'egli padre di cinque figli; con l'Uomo Primordiale costui affronta i demoni dei poteri delle tenebre e ha così inizio un'azione demiurgica, poiché dai corpi dei demoni sorgono monti, cieli, terre e infine, da un primo frammento di luce liberato, il sole, la luna e le stelle. Il Padre di Grandezza crea allora un terzo essere, chiamato «Messaggero», che incarna il *nous* ed è anche detto Grande Wahman (in avestico: Vohu Manah). Costui evoca dodici Vergini di Luce, che si mostrano nude ai demoni, maschi e femmine, in modo tale che i primi eiaculano alla loro vista, liberando così gli elementi di luce che erano stati ingeriti e imprigionati in loro. Il seme caduto sulla terra arida dona la vita a cinque piante e così si compie la creazione del mondo.

La creazione della razza umana avviene invece così: i demoni femminili, rese incinte grazie a un trucco del Messaggero, danno vita a dei mostri che divorano le piante per assorbire la luce in esse contenuta. Allora la Materia (oscurità), sotto forma di Āz, personificazione della concupiscenza, allo scopo di imprigionare con maggiore sicurezza le particelle di luce, fa sì che i demoni maschio e femmina Ashaqlun e Namrael divorino gli altri mostri e poi si accoppino; in tal modo essi generano la prima coppia umana, Adamo ed Eva. È a questo punto che ha inizio la storia della salvezza: Adamo, mantenuto selvaggio ed ignorante dalle spire dell'oscurità, viene risvegliato dalla sua condizione per opera del figlio di Dio, inviato dalle potenze superiori. Tale Salvatore è identificato con l'Uomo Primordiale, con Ohrmizd o, più tardi, col Gesù trascendente, dio del *nous*. Il Salvatore, comunque, risveglia dal suo assopimento Adamo, gli apre gli occhi, gli mostra che ha un'anima che soffre nel mondo materiale e gli rivela le origini infernali del corpo e quelle divine dello spirito. In tal modo Adamo acquista coscienza di sé e della propria anima: grazie alla gnosi egli è come resuscitato.

Il terzo stadio consiste nella grande guerra tra le forze del bene e del male, caratterizzata da una parte dal disperato tentativo del Principe delle Tenebre di diffondere il male nel mondo per mezzo della procreazione (cioè creando sempre più carceri corporali che intrappolino gli elementi di luce), e dall'altra dagli sforzi del Padre di Grandezza per diffondere il bene. Attraverso la pratica della legge religiosa e l'interruzione del ciclo della reincarnazione, la luce viene liberata (cioè l'anima viene salvata dalla conoscenza). Con il trionfo della Chiesa di giustizia, allora l'anima sarà giudicata e gli eletti saliranno al cielo; il mondo sarà allora purificato e distrutto dal fuoco per 1468 anni. Tutti, o almeno in buona parte, gli elementi della luce saranno salvati, mentre la materia in tutte le sue manifestazioni e con tutte le sue vittime (i dannati) sarà per sempre imprigionata in un globo, collocato all'interno di una gigantesca voragine coperta infine da un masso. Così sarà compiuta per sempre la separazione dei due principii.

Origini. Conosciamo ora qualche cosa di più sulle origini del Manicheismo attraverso il confronto tra il Codice di Colonia e altre fonti disponibili, specialmente arabe. Ne deduciamo che Mani sorse nell'ambito di una setta gnostica giudeo-cristiana e battista fondata da un personaggio dai contorni mitici, Elchasai (greco: Alkhasaios; arabo: al-Khasayh) che creò un movimento, particolarmente diffuso in Siria, Palestina, Mesopotamia, Transgiordania e Arabia settentrionale tra il III e il IV secolo, ma attestato anche in seguito e citato dall'enciclopedista arabo Ibn-al-Nadīm come sussistente ancora nel IV secolo dopo l'Egira nella regione corrispondente all'attuale Iraq meridionale.

Sarebbe tuttavia errato vedere le origini del Manicheismo soltanto alla luce di queste informazioni, poiché si potrebbe essere indotti a concludere che il centro ispiratore della dottrina sia stato lo Gnosticismo giudeo-cristiano. In realtà, quella delle origini del Manicheismo è ancora oggi una questione aperta (come lo è, del resto, quella delle origini dello Gnosticismo). L'interpretazione più attendibile vede in esso l'impronta del dualismo iranico, data la rilevanza innegabile che la dottrina dualistica assume nel pensiero di Mani e nella dottrina, nonché nelle pratiche, della sua Chiesa. Tuttavia è possibile individuare la presenza di ben tre diver-

se forme di dottrina religiosa: quella iranica, di marca zoroastriana; quella cristiana, o giudeo-cristiana; e quella ispirata al Buddhismo Mahāyāna. Tra esse, la forma iranica divenne quella essenziale del Manicheismo, offrendogli l'essenza della nuova concezione religiosa universalistica, sviluppatasi da alcuni dei temi e delle aspirazioni fondamentali dello Gnosticismo. Se si dovesse invece separare il Manicheismo dai suoi elementi buddhisti o cristiani, non sembra che esso ne soffrirebbe irreparabilmente.

Considerato a lungo come un'eresia cristiana, il Manicheismo fu diversamente interpretato già fin dalla fine del secolo scorso. Altrettanto da respingere sono le interpretazioni che si soffermano essenzialmente sulle componenti giudeo-cristiane più o meno influenzate dall'Ellenismo (Burkitt, 1925; Schaeder, 1927). Oggi esiste una forte tendenza ad attribuire ugual peso a quelle che sono state sopra definite le tre forme del Manicheismo e a considerare il Manicheismo stesso come una religione universale indipendente, benché anche su tale interpretazione pesi troppo, talvolta, la eccessiva considerazione degli influssi esercitati dal Cristianesimo (Tardieu, 1981). In realtà, scartando alcune debite differenze, si può asserire che il Manicheismo abbia avuto le proprie radici nella tradizione religiosa iranica, con particolari relazioni nei confronti dello Zoroastrismo simili a quelle intercorse tra Cristianesimo e Giudaismo (Bausani, 1959, p. 103).

Storia. Le origini della religione manichea risalgono alla seconda rivelazione ricevuta dal ventiquattrenne profeta (primo giorno di Nisan dell'anno 551 dell'era seleucide, corrispondente al 21 aprile del 240 d.C.; la prima rivelazione Mani l'aveva ricevuta a dodici anni, quando viveva ancora nella comunità battista). Fu allora che gli apparve un angelo, il suo «gemello» (greco: *syzygos*; arabo: *al-Tawm*), descritto come «uno specchio bello e sublime» del suo essere: da quel momento Mani iniziò il proprio ministero apostolico e profetico rompendo con l'Elchasaismo e il suo rigido ritualismo legato alla Legge e presentandosi invece come il Sigillo dei Profeti, che diffondeva una nuova dottrina rivolta a tutti: buddhisti, zoroastriani e cristiani.

Una serie di fattori ci induce a credere che, all'inizio del suo ministero, Mani abbia visto nella religione universalistica che andava fondando una possibilità di adattamento alla nuova realtà politica dell'Impero persiano dei Sasanidi fondato da Ardashīr I. Egli dedicò infatti all'imperatore Shāpūr un testo in medio-persiano che esordiva con la proclamazione dell'idea universalistica del Sigillo della Profezia: in tal modo qualunque ambizione quel condottiero avesse avuto per rafforzare il suo Impero universale avrebbe trovato nel Manicheismo una dottrina congeniale, che si presentava come la *summa* di tutte le grandi tradizioni religiose precedenti.

Il Manicheismo delle origini era mosso da un forte spirito missionario, che portò il suo fondatore a viaggiare dapprima verso la terra degli Indiani (forse sulle orme dell'apostolo Tommaso), nella speranza di convertire le piccole comunità cristiane allora insediate lungo la zona costiera del Fārs e del Belucistān (Tardieu, 1981) e forse anche per tentare di penetrare in un mondo nel quale era già diffuso il Buddhismo. La tradizione manichea ricorda questa prima missione apostolica di Mani per la conversione del Tūrānshāh, il re buddhista del Tūrān, nel sud-est dell'Iran. La missione durò poco a causa del precipitare degli eventi nell'Impero sasanide: infatti la morte di Ardashīr e l'ascesa al trono di Shāpūr indussero Mani a rientrare in Persia. Da allora, il Manicheismo prese a diffondersi in Iran, acquisendo una posizione di rilievo grazie anche alla conversione di diversi alti ufficiali della corte e di membri della famiglia imperiale, nonché all'incoraggiamento, in una certa misura, da parte dello stesso monarca (che, in effetti, conserva un'immagine positiva nella tradizione manichea), cosicché il Manicheismo sperò di divenire la religione ufficiale dell'Impero persiano. Lo stesso Mani, ottenuta un'udienza dal felice esito con Shāpūr, si unì alla corte del re e ottenne di predicare il nuovo credo attraverso l'Impero sotto la protezione delle autorità locali. Fu nel corso di tale fortunato periodo che Mani scrisse, nel 250, l'opera, giuntaci soltanto in frammenti, intitolata *Shābuhragān* e dedicata al re suo protettore.

Una volta che, grazie al proprio fondatore, il Manicheismo poté costituirsi come Chiesa, prese a diffondersi oltre i confini persiani, sia nell'Impero romano sia verso est, sud e sud-est. Così Mani scriveva: «La mia speranza [cioè la mia Chiesa] ha raggiunto l'Oriente del mondo e tutte le regioni popolate della terra, tanto a nord quanto a sud» (*Kephalaia* 1).

La buona sorte politica di Mani nell'Impero persiano durò però soltanto pochi anni, poiché la religione ufficiale dello Stato, lo Zoroastrismo, accrebbe la propria ostilità, unitamente al clero dei Magi dominato da figure influenti, quali il grande sacerdote Kerdēr, che costituì una vera e propria Chiesa nazionale caratterizzata da una stretta ortodossia e da un rigido spirito nazionalistico. Le ragioni dello scontro del Manicheismo con lo Zoroastrismo nel III secolo sono varie: l'esistenza di una casta sacerdotale ereditaria, retta su strutture sociali quasi castali, che incoraggiavano di per sé il tradizionalismo e il conservatorismo, nonché la ristrettezza degli orizzonti culturali e spirituali della parte orientale dell'Impero, determinata dalla tipica natura agraria e aristocratica di una società come quella dell'alto-

piano iranico, così diversa dall'aspetto composito, sotto il profilo etnico e culturale, dalle regioni più occidentali, in cui fioriva una civiltà urbana cosmopolita. L'alleanza tra il trono e i Magi, rimasta forte nonostante alcuni contrasti interni durante tutto l'Impero sasanide, non consentì al Manicheismo di affermarsi, sottoponendolo anzi a periodiche e feroci persecuzioni, che finirono per confinare quella dottrina su posizioni di netta minoranza.

Da un lato, il Manicheismo riflette ansie e aspirazioni di quel periodo di particolari incertezze religiose, offrendo la propria soteriologia, la dottrina della conoscenza come libertà e il valore attribuito all'esperienza del divino; d'altro canto, il ripristino dello Zoroastrismo dei Magi riflette la tendenza, diffusa tanto a Roma quanto in Persia nel III secolo, alla formazione di una cultura nazionale. Da questo punto di vista, il Manicheismo può essere visto più come un erede dell'eclettismo e del sincretismo partico, cioè come «una delle ultime manifestazioni del pensiero arsacide» (Bivar, 1983, p. 97), che come un interprete dei vasti mutamenti culturali e politici delineatisi in Iran con l'avvento dei Sasanidi.

La prima persecuzione antimanichea in Iran cominciò dopo la morte di Shāpūr e quella del suo successore Hormīzd I, con l'esecuzione dello stesso Mani per ordine di Wahrām I, nel 276. A ciò fecero seguito altri episodi che colpirono le comunità manichee in tutte le regioni dell'Impero, dal Khorasan fino a Seleucia (Ctesifonte), dove aveva sede il papato manicheo. Il Manicheismo, tuttavia, non venne del tutto sradicato dal mondo iranico ma sopravvisse per secoli; sotto il califfato degli Omayyadi restava ancora attivo in quei territori appartenuti un tempo ai Sasanidi, pur tra scismi interni e controversie disciplinari.

Nel corso del III e IV secolo il Manicheismo si era diffuso verso Occidente, all'interno dell'Impero romano, e aveva raggiunto Egitto, Nordafrica, Siria, Palestina, Asia Minore, Dalmazia e Roma stessa, spingendosi quindi verso nord fino alla Gallia meridionale, e da lì fino alla Spagna. Gli adepti furono perseguitati dalle autorità centrali e periferiche dell'Impero, incontrando ovunque la fiera ostilità delle istituzioni politiche e religiose. A Roma i manichei erano visti come elementi pericolosi e sovversivi, sospettati talora di essere agenti del rivale Impero persiano. Nonostante le persecuzioni e gli editti imperiali, come quello di Diocleziano del 297, la fede per lo più resistette, salvo in alcune zone occidentali dell'Impero romano, tanto che il Manicheismo ancora nell'epoca cristiana fu sentito come una minaccia e misure repressive nei suoi confronti furono prese ancora dal governo di Roma e dalle autorità ecclesiastiche (notevoli quelle adottate da papa Leone Magno nel 443); nonostante ciò, nel 527 gli imperatori Giustino e Giustiniano sentirono ancora il bisogno di promulgare leggi che infliggessero punizioni capitali ai seguaci del pensiero di Mani.

Come lo Zoroastrismo e il Cristianesimo, anche l'Islamismo fu all'inizio tollerante ma poi lo attaccò con la stessa violenza. L'avvento del califfato abbaside segnò l'inizio di sanguinose misure repressive che culminarono nella emigrazione dei manichei verso la Transoxiana durante il X secolo. Fu soprattutto nelle regioni del Khorasan e della Sogdiana che si costituirono i capisaldi del proselitismo rivolto verso la Cina e l'Asia centrale. Negli ultimi decenni del VI secolo vi fu uno scisma all'interno della religione manichea, con il distacco della setta dei cosiddetti Dēnāwar (cioè «osservanti della *dēn*», la vera religione) di orientamento rigorista e puritano. Nella stessa epoca la nuova sede del papato manicheo divenne Samarcanda.

Nel VII secolo il Manicheismo raggiunse zone del più remoto Oriente, grazie anche alla riapertura delle grandi vie carovaniere da Kashgar a Kucha e Karashahr, dopo la conquista cinese del Turkestan orientale. In Cina il Manicheismo fece la propria comparsa attraverso missionari della Sogdiana e nel 732 un editto imperiale concesse la libertà di pratica a quel culto. La religione raggiunse anche l'Asia centrale e la Mongolia, fino all'importante regno degli Uiguri, che si convertirono in massa dichiarando, nel 763, il Manicheismo loro religione ufficiale. Tuttavia gli eventi politico-militari che seguirono il crollo della potenza uigura, nell'840, resero assai breve la vita del Manicheismo in quelle plaghe dell'Asia centrale, benché tracce di sopravvivenza vi siano rimaste fino al XIII secolo. In Cina, dove i manichei subirono persecuzioni nel IX secolo e furono banditi per editto nell'843, proprio poco dopo il crollo del regno degli Uiguri, il Manicheismo trovò il modo di sopravvivere ugualmente fino al XIV secolo, protetto da società segrete a fianco di ambienti taoisti e buddhisti.

La Chiesa manichea. Il perno della struttura ecclesiastica era costituito da una forte distinzione del clero in quattro classi, che risultavano così suddivise: la prima comprendeva un numero di insegnanti o apostoli mai superiore a 12; la seconda includeva un gruppo di non più di 72 diaconi; la terza includeva i presbiteri; la quarta era quella degli eletti (in generale). Ad esse si può aggiungere il laicato, che costituisce una quinta classe. Alle prime tre, quelle del clero vero e proprio, potevano appartenere soltanto uomini. Al di sopra di tutte stava il *leader* del credo manicheo, una sorta di sommo pontefice. Il clero viveva in monasteri cittadini e si manteneva grazie alle elemosine e alle donazioni dei laici, secondo un sistema derivato, più che dal monachesimo cristiano, da quello buddhi-

sta (Baur, 1981; Widengren, 1965). Laici ed ecclesiastici osservavano differenti codici morali. Mentre il clero, infatti, doveva osservare le cinque prescrizioni riguardanti il rispetto della verità, la non violenza, l'astinenza sessuale, l'astensione dalla carne e da cibi e bevande ritenuti impuri, la povertà, i laici erano tenuti a praticare: 1) le dieci regole di buon comportamento che imponevano, tra l'altro, la stretta monogamia e l'astensione da ogni forma di violenza, sia contro uomini che animali; 2) la preghiera quattro volte al giorno (all'alba, a mezzodì, al tramonto e di notte), dopo aver eseguito particolari riti di purificazione; 3) l'offerta della settima o della decima parte dei propri beni mondani per il sostentamento del clero; 4) il digiuno settimanale (domenica) e nei trenta giorni che precedono la festa del Bēma; 5) la confessione settimanale (il lunedì) nonché la partecipazione annua a una grande confessione comunitaria, che si teneva alla fine del periodo di digiuno.

La liturgia era semplice: richiamava episodi della vita di Mani, con il suo martirio, o dei primi apostoli. La festività principale era quella del Bēma (termine greco cui corrisponde quello medio persiano *gāh*, cioè «pulpito, trono o tribunale») con cui, all'equinozio di primavera, veniva celebrata la passione di Mani venerandone l'insegnamento; seguivano la confessione comune dei peccati, la recita di tre inni a Mani, la lettura del testamento spirituale dell'Apostolo, canti di gloria e un banchetto offerto agli eletti dagli uditori. Nei luoghi sacri manichei vi era sempre un *bēma*, un pulpito appunto, lasciato vuoto in memoria di colui che, pur avendo lasciato il mondo, nondimeno continua a rimanervi in forma di invisibile guida e giudice della sua Chiesa. Anche tale simbologia di una sorta di trono vuoto pare essere di ascendenza buddhista.

Eredità manichea ed elementi superstiti. Il sussistere del Manicheismo come fonte ispiratrice per diverse eresie medievali diffusesi in Occidente pone un problema complesso, in quanto il dualismo manicheo è stato spesso addotto come spiegazione per l'origine di quei movimenti ereticali basati sul dualismo o sull'ascetismo morale nonché su un antinomismo più o meno pronunciato.

Le accuse di Manicheismo – ormai divenuto l'eresia più odiata nel mondo cristiano – erano sostenute spesso genericamente da chi attaccava anche eresie i cui legami con le dottrine di Mani erano di assai ardua dimostrazione: è il caso del Priscillianismo, sorto in Spagna alla fine del IV secolo, che non aveva probabilmente elementi di riferimento al Manicheismo, a differenza del Paulicianismo, sviluppatosi nel VII secolo in Armenia, e anche del Bogomilismo.

Quest'ultimo movimento sorse in Bulgaria nel corso del X secolo e si diffuse nella penisola balcanica fino alla costa dell'Asia Minore contemporaneamente al diffondersi nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale dell'eresia catara (XII e XIII secolo), tanto da aver indotto gli storici a coniare la definizione «Manicheismo medievale» o «Neo-Manicheismo» che li accomuna come elementi della stessa catena. In effetti, una connessione tra i due movimenti in questione è probabile, ma, mentre è possibile trovare più di un legame tra Bogomili e Catari, non è altrettanto facile dimostrare la loro derivazione dal Manicheismo. Dato il loro carattere popolare e l'ambiente sociale in cui si svilupparono, oltre alla natura tipicamente gnostica del Manicheismo, si può infatti pensare a un influsso generico piuttosto che a una derivazione diretta: si propende cioè per la valutazione di un retroterra dottrinale che ha tratto ispirazione dalle grandi correnti dualistiche della tarda antichità. Appare d'altronde certo, allo stato attuale delle ricerche, che forme di Manicheismo sopravvissero comunque nel mondo occidentale sotto forma clandestina, specie nell'Africa romana, nonostante proscrizioni e persecuzioni che nel VI secolo cercarono di stroncarne l'esistenza.

Un analogo problema si pone per l'Oriente, salvo in Cina, dove si è certi che il Manicheismo sopravvisse, pur camuffato sotto spoglie taoiste o buddhiste, fino al XIV secolo.

Un'origine manichea è stata solitamente attribuita al Mazdakismo, movimento religioso e sociale sviluppatosi nell'Iran sasanide tra il V e il VI secolo (Christensen, 1925), ed è in effetti innegabile un influsso del Manicheismo su di esso, anche se un'analisi più accurata porterebbe a considerare il movimento piuttosto come una variante ereticale dello Zoroastrismo. Nel mondo islamico si è protratta a lungo la tendenza a considerare semplicemente manicheo qualunque *zindīq* (in arabo, «eretico» o «libero pensatore»); il termine stesso pare derivi dal medio-persiano *zandīg*, impiegato dagli Zoroastriani per designare coloro che ricorrevano allo *Zand*, e cioè al commento e all'interpretazione dell'Avesta, in un modo eterodosso. In ogni caso, benché sia assodato che *zindīq* venne sovente usato nell'accezione di «manicheo», è pur vero che lo stesso termine ha di fatto un'accezione assai più vasta, impedendo così di identificare strettamente *zandaqah* e Manicheismo.

Certo è che quest'ultimo sopravvisse nel mondo islamico, anche a dispetto delle persecuzioni degli Abbasidi, esercitando una certa influenza sulle correnti gnostiche diffuse in quell'ambiente. Si deve rilevare, infine, una probabile connessione tra Manicheismo e certe concezioni cosmologiche tibetane (Tucci, 1970).

[Vedi anche *MANI* e *MAZDAKISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Un testo che appartiene ormai alla preistoria degli studi sul Manicheismo è Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, I-II, Amsterdam, 1735-1739, in cui si sostiene la tesi che il Manicheismo sia una sorta di Cristianesimo riformato. Circa un secolo più tardi, gli studi manichei giunsero a una svolta con l'opera di F.C. Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831, in cui venivano esaminate le relazioni col mondo indo-iranico, buddhista e zoroastriano.

Negli anni successivi furono pubblicati diversi studi di carattere generale ancora oggi importanti (benché superati almeno in parte da pubblicazioni o scoperte più recenti), quali G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862; K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, I, Berlin 1889; F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925; e H.H. Schaeder, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig 1927. Utili anche A.V.W. Jackson, *Researches on Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York 1932; e H.-J. Polotsky, *Abriss des manichäischen Systems*, Stuttgart 1934.

Vanno ricordati anche due opere importanti che descrivono lo stato degli studi sul Manicheismo all'epoca della loro pubblicazione. Si tratta di H.S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 34 (1935), pp. 70-91; e J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 33 (1957), pp. 453-82; e 35 (1959), pp. 362-409.

Opere di carattere generale, ancora valide, seppure in un'ottica di valutazione del fenomeno un po' differente, sono H.-Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949 (dello stesso autore: *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979), e G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964) (da integrare con la sua importante introduzione a *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, volume che contiene alcuni dei più importanti contributi allo studio del Manicheismo, ristampati interamente o parzialmente, a firma di studiosi quali Nyberg, Burkitt, Schaeder, Reitzenstein, Polotsky, Puech, Stegemann, Böhlig, Lidzbarski, Rosenthal, Bang-Kaup, Baumstark, Allberry, Alfaric, Seston, Vergote, Henning, Vajda, Colpe e Jackson; e con il suo saggio più recente *Manichaeism and Its Iranian Background*, in E. Yarshater, cur., *The Cambridge History of Iran*, III, Cambridge 1983, pp. 965-90).

Notevoli sintesi sono Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974; e M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1981 (trad. it. *Il Manicheismo*, Cosenza 1988), pieno di spunti originali.

Negli anni '60 sono usciti studi riguardanti più la figura di Mani che il suo movimento, tra i quali va ricordato L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality*, Leiden 1967; rilevante è anche lo studio sul retroterra sociale e culturale del Manicheismo di O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Praha 1962.

Quanto alla letteratura manichea, oggi risulta superato lo studio, un classico ai suoi tempi, di Pr. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I-II, Paris 1918. Un bel quadro della documentazione proveniente dall'Asia centrale è reperibile in Mary Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960. Eccellenti edizioni di singoli testi iranici e turchi a cura di F.W.K. Müller, A. von Le Coq, E. Waldschmidt e W. Lentz, W. Bang, Annemarie von Gabain, F.C. Andreas e W.B. Henning sono uscite come «Abhandlungen» e «Sitzungsberichte» dell'Accademia Prussiana delle Scienze tra il 1904 e il 1936. Mary Boyce, allieva di Henning, ha pubblicato, in aggiunta al catalogo sopra citato, altri due importanti contributi agli studi manichei: *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, Oxford 1954; e *A Reader in Manichaean Middle-Persian and Parthian*, (Acta Iranica, 9), Téhéran-Liège 1975. Altre edizioni di testi iranici, corredati da uno scrupoloso commento filologico, sono contenute in due volumi di W.B. Henning, *Selected Papers*, (Acta Iranica, 14 e 15), Téhéran-Liège, 1977, dove è ristampato anche lo studio essenziale (scritto in collaborazione con F.C. Andreas tra il 1932 e il 1934) *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*.

Va ricordato il lungo lavoro di ricerca sui testi turchi e iranici conservati a Berlino svolto per conto dell'Accademia delle Scienze da W. Sundermann e P. Zieme, che hanno pubblicato, rispettivamente, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin 1973; e *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin 1975. Di Sundermann si ricordi anche *Lo studio dei testi iranici di Turfan*, in Gh. Gnoli (cur.), *Studi Iranici*, Roma 1983, pp. 119-34. Ricerche recenti sui testi sogdiani sono state condotte da N. Sims-Williams (Londra) e da E. Morano (Torino). Sempre nell'ambito dei testi dell'Asia centrale va ricordata la pubblicazione del *Manuale per la confessione dei peccati*: J.P. Asmussen, *X"āstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, lavoro accurato che segue quello meno recente di Bang e Henning). Un altro testo di grande utilità è dovuto a D.N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 42 (1979), pp. 500-34; e 43 (1980), pp. 288-310.

Quanto ai testi cinesi, si ricordino, per il *Trattato*, il lavoro di Éd. Chavannes e P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, in «Journal asiatique», 1911, pp. 499-617; e 1913, pp. 99-392; per il *Compendium*, l'articolo, degli stessi autori, *Compendium de la religion du Buddha de Lumière, Mani*, in «Journal asiatique», 1913 pp. 105-16; nonché quello di G. Haloun e W.B. Henning, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light*, in «Asia Major», 3 (1952), pp. 184-212. Quanto al libro d'inni cinese conservato a Londra, va segnalato, in aggiunta al lavoro di E. Waldschmidt e W. Lentz, quello di Tsui Chi, *Mo-ni-chiao hsia-pu tsan*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 11 (1943), pp. 174-219.

Sui testi copti del Fayyūm, lo stato della ricerca è illustrato da A. Böhlig, *Die Arbeit an den koptischen Manichaica*, in *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, pp. 177-87. Altre edizioni di testi sono: H.-J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934; C. Schmidt, H.-J- Polotsky e A. Böhlig, *Kephalaia*, Stuttgart 1935-1940, Berlin 1966; e Ch.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, I-II, Stuttgart 1938. Per il Codice di Colonia, cfr. A. Henrichs e L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 5 (1970), pp. 97-216; 19 (1975), pp. 1-85; e 32 (1979), pp. 87-200.

Tra le fonti indirette, in particolare per le polemiche antima-

nichee di Agostino, si veda R. Jolivet e M. Jourion, *Six traités anti-manichéens*, in *Œuvres de Saint Augustin*, XVII, Paris 1961; su Teodoro bar Kōnay, cfr. Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I, Bruxelles 1908; sulle fonti zoroastriane, cfr. J.-P. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle: Škand-gumānīk vičār*, Freiburg 1945. Per le fonti islamiche, cfr. C. Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*, Diss. Göttingen, 1954.

Si segnalano tre valide antologie di testi manichei: A. Adams, *Texte zum Manichäismus*, 2ª ed., Berlin 1962; J.P. Asmussen, *Manichaean Literature*, Delmar/N.Y. 1975; e A. Böhlig e J.P. Asmussen, *Die Gnosis*, III, Zürich 1980.

Molti studi riguardano l'espansione del Manicheismo in Asia, in Nordafrica e nell'Impero romano. Partendo dai primi in ordine di tempo: E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire romain*, Gand 1909; P. Pelliot, *Les traditions manichéennes au Fou-kien*, in «T'oung pao», 22 (1923), pp. 193-208; M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il manicheismo*, Roma 1927; U. Pestalozza, *Il manicheismo presso i Turchi occidentali e orientali*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 2ª serie, 67 (1934), pp. 417-97; G. Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au debout de la période abbaside*, in «Rivista degli studi orientali», 17 (1937), pp. 173-229; G. Messina, *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica*, Roma 1947; H.H. Schaeder, *Der Manichäismus und sein Weg nach Osten*, in *Glaube und Geschichte. Festschrift für Fr. Gogarten*, Giessen 1948, pp. 236-54; O. Maenchen-Helfen, *Manichaeans in Siberia*, in *Semitic and Oriental Studies Presented to W. Popper*, Berkeley 1951, pp. 161-65; Fr. Gabrieli, *La* zandaqa *au premier siècle abbasside*, in *L'élaboration de l'Islam*, Paris 1961, pp. 23-28; P. Brown, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, in «Journal of Roman Studies», 59 (1969), pp. 92-103; Fr. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970; S.N.C. Lieu, *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong 1979; e *Manichaeism in the Later roman Empire and Medieval China*, Manchester 1985.

Tra gli studi su argomenti settoriali, si vedano: Ch.R.C. Allberry, *Das manichäische Bema-Fest*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 37 (1938), pp. 2-10; G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1946; H.-Ch. Puech, *Musique et hymnologie manichéennes*, in *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris 1968, I, pp. 353-86; M. Eliade, *Spirit, Light and Seed*, in «History of Religions», 11 (1971), pp. 1-30; Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 12 (1962), pp. 95-128; e *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in L. Lanciotti (cur.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo*, Firenze 1984, pp. 31-54. Per i rapporti tra Manicheismo e Zoroastrismo, cfr. anche A. Bausani, *Persia religiosa*, Milano 1959; per l'eredità partica A.D.H. Bivar, *The Political History of Iran under the Arsacids*, in E. Yarshater (cur.), *The Cambridge History of Iran*, III, Cambridge 1983, pp. 21-97; per l'influsso del Manicheismo in Tibet, cfr. G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, Stuttgart 1970 (trad. ingl. Berkeley 1980).

Il discorso più esauriente finora apparso nelle opere enciclopediche è quello di H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, in *Histoire des Religions*, II, Paris 1972, pp. 523-645, in cui si trova esposto il problema dell'eredità e della persistenza del Manicheismo, con una bibliografia che può essere completata da quella che appare nel volume di R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963.

GHERARDO GNOLI

Manicheismo e Cristianesimo

L'insegnamento di Mani, con i suoi elementi derivati dalla religione iranica, specie nelle sue forme zoroastriane e zurvanite, fu essenzialmente di tipo gnostico. Esso aveva incorporato elementi del pensiero di Marcione del Ponto (morto intorno al 160 d.C.) e dello Gnosticismo giudeo-cristiano del tipo di quello di Bardesane di Edessa (154-222). È invece più arduo definire la dottrina manichea come eresia cristiana. In favore di tale tesi depone il fatto che Mani si definiva apostolo di Gesù Cristo e il contenitore del Paraclito e che i manichei che vivevano nell'Impero romano consideravano se stessi i veri credenti, mentre ritenevano non perfetti cristiani tutti gli altri membri della Chiesa. Scrivendo intorno al 400, Fausto, vescovo manicheo di Milevi, affermava, nonostante l'opinione contraria del suo oppositore Agostino di Ippona, di accettare la predicazione di Gesù e di credere nella Trinità.

D'altra parte Mani stesso era convinto di essere il divulgatore di un nuovo credo universale, destinato a soppiantare tutti gli altri e per questo non poteva, a differenza dei suoi seguaci occidentali, ritenersi un cristiano. Va inoltre osservato che il Manicheismo assunse posizioni diverse nel suo espandersi verso Oriente, tanto che in Cina Mani fu presentato come una reincarnazione di Lao-Tze, il fondatore del Taoismo, mentre per altri egli fu il «Buddha di Luce». Il Manicheismo occidentale e quello orientale, in altri termini, non sono uguali: i *Salmi* copti, ad esempio, che attestano la diffusione del Manicheismo nell'Egitto del IV secolo, sono quasi indistinguibili dai loro corrispondenti pienamente ortodossi, ma ciò non vale per il *corpus* degli *Inni* partici, che fa di frequente riferimento a un Salvatore senza però mai nominarlo. Anche se questo fatto potrebbe essere attribuito a un semplice vuoto nella trasmissione dei testi, è però più probabile che si tratti di omissione deliberata, in modo tale da consentire di identificare quella figura salvifica con redentori quali Zarathustra, Cristo, il Buddha e anche Mani stesso, in un sincretismo che, potendo attribuire la preminenza ora all'uno ora all'altro dei Salvatori suddetti, realizza lo sforzo di adattamento della dottrina manichea alle situazioni più diverse.

Il Manicheismo è essenzialmente una dottrina dualistica, poiché sostiene l'eternità di due principii: quello

della luce (lo spirito) e quello delle tenebre (la materia), mentre il mondo attuale poggia sull'interazione di essi ed è il risultato dell'attacco portato dalle tenebre al principio della luce, con la conseguente dispersione delle particelle luminose. Tale frammentazione della sostanza spirituale e il suo imprigionamento nella materia avrebbero prodotto l'esistenza dell'anima nell'uomo e della vita nelle piante. Che tutta tale dottrina sia di stampo gnostico è evidente, specie per la centralità del concetto dell'«oro nel fango» (cioè lo spirito imprigionato nella materia) e bisognoso di essere restituito alla propria fonte originaria. Nel Manicheismo «cristiano» questo spirito si manifesta in parte attraverso Gesù, che è presentato come una realtà trascendente, una manifestazione del *nous* (intelligenza). Ma questo Gesù è una figura docetista: egli soltanto sembra (greco: *dokeo*) un uomo di carne e di sangue. Non è sottomesso al processo della nascita, non è crocefisso e dunque non è neppure risorto. Anche se il Manicheismo non conserva alcun aspetto della passione, tuttavia, il suo Gesù è legato alla sofferenza, attraverso tutti i frutti di tutti gli alberi. Gesù rimane dunque in condizione di agonia fino alla fine del mondo, quando ritornerà come giudice: in quel momento la luce e le tenebre saranno di nuovo separati.

Questa dottrina, molto lontana dall'ortodossia cristiana, è contenuta nelle Scritture manichee, che comprendono gli scritti di Mani e una speciale edizione del Nuovo Testamento. Quest'ultima consiste in una versione riveduta dei Vangeli (che forse utilizza lo schema di Taziano, intorno al 160 d.C.) e in alcuni libri del Nuovo Testamento fortemente alterati, come in Marcione, con lo scopo di escludere ciò che è giudicato interpolazione da altri libri rifiutati come compilazioni di falsi apostoli.

Il Manicheismo occidentale conservava qualche elemento del Cristianesimo ortodosso nella sua organizzazione, dal momento che possedeva vescovi, sacerdoti e diaconi, così come i dodici apostoli. Forse per influsso buddhista, c'erano due gradi, quello degli eletti e quello degli uditori. Questi ultimi fungevano da servitori degli eletti, che erano sottoposti a tre sigilli: il *signaculum oris*, che proibiva di mangiare carne e vino; il *signaculum manus*, che proibiva di metter mano a qualunque oggetto (per esempio di coltivare la terra); e il *signaculum sinus*, che proibiva l'attività sessuale e il matrimonio.

Negli ultimi decenni del IV secolo il Manicheismo era molto diffuso in Egitto e nell'Africa settentrionale, ma nel 439 molti suoi aderenti fuggirono sotto l'incalzare dell'invasione dei Vandali. Leone Magno (papa dal 440 al 461) operò attivamente per perseguitare gli aderenti al Manicheismo, con lo scopo di allontanarli da Roma. Nel 527 a Costantinopoli fu promulgata una legge contro di loro. Nonostante ciò, un certo numero di fedeli manichei sopravvisse nell'Africa settentrionale fino alla fine dell'VIII secolo. In Oriente, invece, soprattutto nel Turkestan cinese, ci sono tracce evidenti della loro presenza fino al XIII secolo.

Alcune affermazioni di autori cristiani dimostrano che il Manicheismo sopravvisse in Occidente per tutto il Medioevo. Pauliciani, Bogomili e Catari, così come quelli che sono indicati come Priscillianisti, furono tutti accusati di essere manichei. In realtà questi autori usano il termine «manichei» per intendere «dualisti» e perciò ogni dottrina che mostra qualche tendenza dualista viene accusata di essere manichea. La dottrina di Priscilliano (circa 370) e dei suoi seguaci, per esempio, è assai difficile da definire nei suoi contorni, ma quasi certamente non ha nulla a che fare con il Manicheismo. I Pauliciani, segnalati per la prima volta in Armenia nel VII secolo, sembrano essere soprattutto gnostici; essi a loro volta influenzarono i Bogomili, che nacquero in Bulgaria nel X secolo. I Catari si diffondono nell'XI secolo in Italia, in Germania e in Francia (dove sono chiamati Albigesi), ma è incerto che ci sia stata qualche connessione storica tra le loro dottrine e quelle manichee.

BIBLIOGRAFIA

La trattazione più completa sul Manicheismo è G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964, con eccellente bibliografia. Per il Manicheismo «cristiano», specialmente dal punto di vista di Agostino, cfr. G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, London 1963, 1986 (spec. capp. 4 e 5); e P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967 (spec. cap. 5) (trad. it. *Agostino d'Ippona*, Torino 1971). St. Runciman, *The Medieval Manichee*, 1947, rist. Cambridge 1955, tratta soprattutto di Pauliciani, Bogomili e Catari, come indica il sottotitolo: *A Study of the Christian Dualist Heresy*.

J.G. DAVIES

MARDUK. Conosciuto anche con il nome di Bel, «signore», era una divinità venerata nella città di Babilonia; inizialmente un oscuro dio del pantheon sumerico, aumentò sempre più di importanza, fino a diventare capo del pantheon babilonese fin dal I millennio a.C. Il suo nome era probabilmente pronunciato *Marutuk*, mentre *Marduk* doveva forse essere la sua forma abbreviata. Seguendo l'etimologia, tale vocabolo doveva essere probabilmente derivato da *amar-Utu* («torello del dio solare Utu»). Questo nome poteva non rappresen-

tare con precisione un legame genealogico, poiché Marduk era normalmente considerato figlio di Enki, il dio delle acque fresche che scorrono sottoterra. Perciò può costituire il riflesso di una genealogia precedente, oppure può avere avuto un'origine politica, nel qual caso allora starebbe a indicare che, durante il Primo periodo dinastico (inizio del III millennio a.C.), la città di Babilonia si trovava nell'orbita culturale della più importante città di Sippar (il cui dio era Utu, il dio solare). Marduk probabilmente, in questo periodo, era già considerato il dio di Babilonia, ma venne considerato un grande dio per la prima volta quando Babilonia assurse a capitale dell'Antico regno babilonese sotto la guida di Hammurabi nel XVIII secolo a.C. I sovrani dell'Antica dinastia babilonese dovevano una speciale fedeltà a Marduk in quanto dio di Babilonia, ed egli divenne in effetti il dio del sovrano.

Marduk continuò ad aumentare in popolarità dopo la fine del periodo paleobabilonese. Quando la statua che lo raffigurava e che veniva usata durante il culto (dopo essere stata trafugata), tornò a Babilonia durante il regno di Nebuchadrezzar I, nel XII secolo a.C., Marduk fu riconosciuto ufficialmente come capo del pantheon babilonese. Si realizzò la sua ascesa dal punto di vista teologico proponendo la sua identificazione con Asarluhi, il dio di Kuaru, una città situata nella regione meridionale e di secondaria importanza: Asarluhi, infatti, aveva un rapporto di parentela molto stretto con Enki, tanto da essere considerato il suo figlio primogenito. Il processo di identificazione tra Marduk e Asarluhi cominciò ben prima della fondazione dell'Antico regno babilonese, poiché tale evoluzione si trova ben documentata da una lettera composta in forma di preghiera dal re Siniddinam di Larsa in cui Asarluhi è chiamato «dio di Babilonia». Marduk, dunque, si fece conoscere con la qualifica di primogenito di Enki e prese il posto di Asarluhi come assistente/*partner* di Enki nella letteratura magica. L'identificazione di Marduk con Asarluhi alla fine risultò talmente profonda che Asarluhi stesso cessò di essere ricordato come un dio originariamente distinto e il nome di «Asarluhi» fu semplicemente utilizzato come un nome per indicare Marduk, sia nella letteratura accadica, sia in quella parte della letteratura sumerica caratterizzata da testi scritti nelle due lingue, sumerica e accadica (e in quest'ultimo caso Marduk compare nella parallela linea accadica).

L'ultima fase che permise a Marduk di diventare il sovrano del pantheon babilonese è descritta nell'*Enuma elish*, la più importante opera mitologica in cui compaia Marduk. Questo lungo mito fu scritto nella seconda metà del II millennio, probabilmente intorno al 1200 a.C. Lo scopo principale che si prefigge la narrazione mitologica è quello dell'esaltazione del dio Marduk. L'*Enuma elish* è un racconto mitologico patrocinato dallo Stato, perché veniva recitato ad alta voce davanti alla popolazione raccolta in assemblea, in quanto era un rituale che faceva parte della festa Akitu, la celebrazione primaverile del Nuovo Anno. [Vedi *AKITU* ed *ENUMA ELISH*].

Le fortune politiche di Marduk sono rappresentate in chiave mitologica anche in un difficile testo chiamato le *Tribolazioni di Marduk*, ovvero la *Prova di Marduk*. Sebbene in origine fosse inteso come il racconto di un dio che muore e risorge, tuttavia mancano fondamenti sicuri su cui fondare una tale interpretazione e mancano assolutamente prove alla luce delle quali si possa sostenere che Marduk fosse un dio morente legato alla vegetazione. Il testo è strutturato sotto la forma di un commento ad alcuni culti, probabilmente collegati agli eventi compresi nel rituale della festa del Nuovo Anno. A differenza di altri commenti del genere, però, questo testo fu composto per avere un'ampia diffusione. Esso istituisce un collegamento tra gli elementi cultuali del rituale e le sventure di Marduk, che era stato catturato, giudicato e imprigionato dagli altri dei. Il testo si inserisce a questo punto della vicenda, affermando che qualcuno sta intercedendo per Marduk e accennando al fatto che Marduk è stato appena liberato oppure sta per esserlo. L'opera presenta un tono manifestamente politico, come risulta evidente dalla menzione dell'inimicizia tra Ashur e Marduk, con cui si vuole evidentemente alludere in realtà a quella tra Assiria e Babilonia. Vi si potrebbe anche ravvisare un accenno al ritorno della statua di Marduk, nel 669 a.C., dalla «cattività assira» dove era rimasta dall'epoca in cui Sennacherib, venti anni prima, aveva distrutto il tempio di Marduk. La celebrazione del ritorno della statua con i toni di una vendetta di Marduk rappresenta forse un'analogia con la composizione dell'*Enuma elish*, collocata in occasione del precedente ritorno della statua del dio.

Marduk ha un ruolo di primo piano nella letteratura magica, in particolare in quel genere di incantesimi che vedono affiancate le figure di Marduk e di Ea (in origine: quelle di Asarluhi e di Enki). In questi testi si descrive una situazione problematica (come per esempio una malattia). Asarluhi (Marduk) riferisce il problema a Enki (Ea), il quale risponde con una frase formulare: «Figlio mio, che cosa conosco che non sappia anche tu, che cosa posso aggiungere alla tua conoscenza?». Poi Enki spiega nei minimi dettagli il rituale da eseguire per risolvere il problema. In questo contesto Asarluhi-Marduk è presentato quasi come il veggente dell'umanità. La presenza di un rapporto altrettanto prossimo all'umanità risulta implicitamente anche da *Shurpu*, un testo rituale utilizzato per alleviare l'angoscia di chiunque

soffra per un peccato di cui non ha conoscenza: in tale testo ci si rivolge a Marduk perché è il dio che sa conservare e risanare i suoi fedeli. Marduk era infatti considerato una divinità potente e fiera che puniva i peccatori, ma che allo stesso tempo poteva essere misericordioso e perdonare i propri seguaci. In questo suo ruolo quasi giudiziario, egli costituisce la materia di molte preghiere letterarie e del *Ludlul bel nemeqi* (Io pregherò il saggio signore), chiamato talvolta «il *Giobbe* babilonese», un'opera sapienziale che riflette sulla sorte di un giusto sofferente le cui fortune subiscono un profondo declino, ma che alla fine viene risanato da Marduk.

[Vedi anche *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*; e *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

T. Frymer-Kensky, *The Tribulations of Marduk. The So-called «Marduk Ordeal Text»*, in «Journal of the American Oriental Society», 103 (1983), pp. 131-41.

W.G. Lambert, *Three Literary Prayers of the Babylonians*, in «Archiv für Orientforschung», 19 (1959-1960), pp. 47-66.

W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960 (spec. pp. 21-62).

W.G. Lambert, *The Reign of Nebuchadnezzar I*, in W.S. McCullough (cur.), *The Seed of Wisdom. Essays in Honor of Theophile James Meek*, Toronto 1964, pp. 3-13.

W.G. Lambert, *Studies in Marduk*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 47 (1984), pp. 1-9.

W. von Soden, *Gibt es ein Zeugnis defür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?*, in «Zeitschrift für Assyriologie», 51 (1955), pp. 130-66.

W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, Neukirchen-Vluyn 1982 (Alter Orient und Altes Testament, 213).

TIKVA FRYMER-KENSKY

MARTE. Il nome latino *Mars*, che è attestato in tutta Italia, manca di una qualsiasi etimologia indoeuropea. Si trova sia nella forma semplice sia in quella doppia. Il latino *Mars*, infatti, coesiste con l'antica forma *Mavors* (usata dai poeti) e con una forma contratta, *Maurs* (cfr. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863, I, n. 49). Quanto alla forma doppia *Marmar*, molto verosimilmente deriva da **Mar-mart-s*: si trova nel *Carmen Arvale* accanto a *Marmor*, che parrebbe una forma rara. Il dativo *Mamartei*, trovato in un'iscrizione di Satrico che risale al IV secolo a.C., implica l'esistenza di un nominativo **Mamars*. *Mamers*, che gli antichi identificavano con un termine osco (Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 150 L.), deriva da **Mamars* per apofonia della seconda vocale.

Marte è il dio romano della potenza, in particolare della guerra. Nella triade arcaica Juppiter-Mars-Quirinus occupava la seconda posizione. Riceveva la seconda parte delle *spolia opima* nella triplice distribuzione dei maggiori bottini militari fissata dalla legge di Numa (Festo, *Op. cit.*, p. 204 L.). Aveva un solo sacerdote particolare, il *flamen Martialis*, ma anche un tipo specifico di offerta: i *suovetaurilia*, ovvero una serie di tre vittime (maiale, montone e toro).

La liturgia di Marte consisteva in due serie di feste che corrispondevano all'apertura e alla chiusura della stagione militare. La prima, in aprile, comprendeva le seguenti feste: le corse di cavalli del 27 febbraio e del 14 marzo per le Equirria nel Campo di Marte; l'Agonium Martiale del 17 marzo; e infine la purificazione delle armi al Quinquatrus del 19 marzo e quella delle trombe da guerra al Tubilustrium del 23 marzo. La seconda serie, in autunno, comprendeva il rito della purificazione al Tigillum Sororium, il 1° ottobre; il sacrificio di un cavallo da guerra durante i riti dell'Equus October, il 15 ottobre; e la purificazione delle armi, Armilustrium, il 19 ottobre.

Sia in primavera che in autunno a queste feste partecipava la confraternita sacerdotale dei Salii, che danzavano brandendo le lance (*hastae*) e gli scudi (*ancilia*). (Si diceva che uno di questi scudi fosse caduto dal cielo; cfr. Ovidio, *Fasti* 3,369ss.). Durante il resto dell'anno queste armi erano conservate nel *sacrarium* di Marte, collocato all'interno della Regia («casa del re»). I Salii, divisi in due gruppi di dodici membri chiamati i Salii Palatini e i Salii Collini, erano posti sotto la protezione di Giove, di Marte e di Quirino (Servio, *Ad Aeneidem* 8,663). È probabile che il rito di apertura della stagione militare, in primavera, fosse officiato dai Salii Palatini, con Marte come patrono, e il rito di chiusura dai Salii Collini, con Quirino come patrono.

Il carattere militare del dio è molto evidente. Sebbene alcuni studiosi (per esempio Hermansen, 1940) abbiano immaginato anche un Marte agrario, sembrerebbe però che tale opinione sia fondata piuttosto su una confusione tra la natura profonda del dio e l'ambito relativo alle richieste di un suo intervento. Il suo potere, infatti, poteva essere impiegato non soltanto in un contesto bellico, ma anche nell'agricoltura. Nel *Carmen Arvale*, i Fratelli Arvali pregavano il «fiero Marte» (*fere Mars*) di proteggere il territorio romano «saltando il confine» (*limen sali*). Similmente, il contadino di Catone il Vecchio invocava Marte «di fermare, respingere e allontanare le malattie visibili e quelle invisibili» (*De agricultura* 141).

Il più antico luogo di culto consacrato al dio era si-

tuato al Campo di Marte, nell'*ara Martis*, l'altare vicino al quale D. Giunio Bruto Callaico eresse un tempio nel 138 a.C. Il santuario più importante era il tempio di Marte fuori dalla Porta Collina, vicino alla Via Appia. Esso fu dedicato il 1° giugno 338 a.C. e serviva da punto di partenza per la sfilata annuale della cavalleria (Dionigi di Alicarnasso, 6,13,4).

In occasione del *lectisternium* del 217 a.C., a Marte venne affiancata Venere, così da ripetere il modello di Ares e di Afrodite, ma con l'obiettivo di esaltare l'unione tra il padre della città (Romolo, figlio di Marte) e la madre della nazione (Venere, antenata degli Eneadi). La motivazione di tale scelta era duplice: Marte era infatti presentato come il vendicatore del disastro romano subito da M. Licinio Crasso a Carre nel 53 a.C. (i negoziati con i Parti, che avevano poi portato alla restituzione delle insegne romane, furono presentati come una vittoria), ma era anche il vendicatore dell'assassinio di Giulio Cesare (la vittoria a Filippi nel 42 a.C.). In seguito, Augusto nel 20 a.C. eresse un tempio circolare sul Campidoglio in onore di Mars Ultor (Cassio Dione, 54,8,3). Più tardi, nel 2 a.C., costruì un grande tempio situato nel suo stesso Foro (*Ibid.*, 60,53). Perciò Marte godette di nuovo prestigio.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977): discute la teoria del Marte agreste.

G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975: sull'Equus October, cfr. pp. 139-56 e 177-219.

G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Copenhagen 1940 (teoria del Marte agreste).

A.G. Ramat, *Studi intorno ai nomi del dio Marte*, in «Archeologia e glottologia italiane», 47 (1962), pp. 112ss.

R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1982 (2ª ed.): sul *lectisternium* del 217 a.C., cfr. pp. 107ss.

C.M. Stibbe et al., *Lapis Satricanus. Archaeological, Epigraphical, Linguistic and Historical Aspects of the New Inscription from Satricum*, Den Haag 1980.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.), spec. pp. 141ss.

ROBERT SCHILLING

MAZDAKISMO. Conosciuto anche con il nome di religione *khurram* («felice, gioiosa») oppure *drist* («giusta»), il Mazdakismo si sviluppò sotto il regno di Kawād (488-531) nell'Iran sasanide. Il nome della religione è derivato da quello del suo fondatore, Mazdak. Le implicazioni sociali del Mazdakismo sono importanti: esso è stato spesso considerato come una forma arcaica e orientale di socialismo o di comunismo (Nöldeke, 1879; Christensen, 1925; e altri), ma sarebbe un'esagerazione ridurlo a un movimento esclusivamente sociale (Klíma, 1957).

Le fonti da cui ricaviamo le nostre conoscenze sul Mazdakismo (bizantine e siriache, pahlavi, arabe e persiane) sono assai poche e quasi tutte caratterizzate da un atteggiamento ostile nei confronti di questa religione. Il *Mazdak-nāmag* (il Libro di Mazdak), un breve scritto in pahlavi successivamente tradotto in arabo da Ibn al-Muqaffa', per esempio, condanna i crimini e la falsità dell'eresiarca. Diversi frammenti di questo testo si trovano citati nelle opere di scrittori musulmani, da Abū Rayḥān al-Bīrūnī a Niẓām al-Mulk, Ibn al-Balkhī e Ibn al-Athīr. Anche Firdawsī redasse una versione della storia di Mazdak, derivata da una fonte aristocratica del periodo sasanide, il perduto *Khwadāy-nāmag* (Libro dei Re), in pahlavi. L'eresiologo al-Shahrastānī (XI-XII secolo) ci trasmette una notizia particolarmente importante sulla dottrina di Mazdak, dal momento che essa probabilmente è derivata da una fonte autenticamente mazdakita. Non sono comunque di minor valore le testimonianze di altri autori musulmani che pure ci hanno fornito informazioni, tra cui al-Ṭabarī, al-Tha'ālibī e Ibn al-Nadīm.

Il Mazdakismo è stato interpretato come un movimento religioso caratterizzato da una eredità principalmente manichea, oppure come una eresia dello Zoroastrismo (Molé, 1960-1961; Yarshater, 1983). Esso infatti presenta molti elementi in comune con il Manicheismo, e in modo particolare quegli elementi distintivi gnostici ravvisabili anche nel poco che noi conosciamo della dottrina di Mazdak, ma non c'è dubbio che questa religione si fosse presentata come una nuova interpretazione dello Zoroastrismo.

Lo sfondo del Mazdakismo è legato a due persone, di cui non sappiamo molto al di là del loro nome: Bundos, un manicheo che visse per breve tempo a Roma sotto l'imperatore Diocleziano (245-313), e Zarādusht (figlio di Khurragān), un sacerdote zoroastriano, un *mōbad* di Fāsa, nel Fārs (V secolo). Questi due personaggi furono probabilmente i predecessori dello stesso Mazdak (figlio di Bāmdād), che predicò la sua dottrina religiosa e sociale alla fine del V secolo. Questo fu un periodo di profonda crisi per lo Stato sasanide, che dovette subire la conquista da parte degli Eftaliti nel 484 e fu scosso da gravi disordini che sconvolsero la sua struttura aristocratica, feudale e clericale. Le innovazioni sociali non sono certamente incompatibili con una prospettiva gnostica: basti pensare allo spirito egualitario e all'amore per la giustizia sociale espressi dai Carpocraziani, seguaci di Zarathustra, Pitagora e Platone.

Ci sono perciò validi motivi che giustificano il tentativo attuato dagli studiosi di trovare legami tra il movimento di Carpocrate e quello di Mazdak (Klíma, 1957, 1977; Yarshater, 1983).

Mazdak, l'eretico per eccellenza, insegnava che la divinità suprema non era una suprema provvidenza e che l'intero essere è dovuto alla commistione oppure alla separazione assolutamente fortuite di luce e tenebre. Egli parlava di tre elementi (acqua, fuoco, terra) e di quattro potenze (discernimento, intellezione, memoria, gioia), che agiscono mediante sette visir che circolano in dodici entità spirituali. Riteneva che esiste un sistema di corrispondenze tra il macrocosmo spirituale, il mesocosmo (la terra) e il microcosmo umano. Affermava, inoltre, che l'uomo può giungere alla conoscenza liberatrice mediante la comprensione dei poteri simbolici delle lettere, delle parole e dei numeri e che il singolo che aveva realizzato in sé il quattro, il sette e il dodici non aveva più bisogno di adempiere a nessun obbligo religioso esteriore.

La filosofia morale del Mazdakismo era ispirata ai principi dell'uguaglianza, della solidarietà e del pacifismo. Poiché ravvisava l'origine di tutti i mali spirituali, morali e sociali nella proprietà, riteneva che si dovessero dividere equamente sia i beni materiali sia le donne.

Dopo aver abbracciato il Mazdakismo, Kawād perse temporaneamente il trono, a causa della reazione dell'aristocrazia e del clero. Per questo motivo, allora, abbandonò al loro destino Mazdak e i suoi numerosi seguaci, tra i quali anche il suo primogenito, Kāūs. Il figlio prediletto, il futuro Khosrow I (531-579), massacrò ferocemente i mazdakiti e restaurò l'antico ordine sociale.

Il Mazdakismo, tuttavia, sopravvisse come movimento clandestino. Esercitò una notevole influenza su varie eresie musulmane, specialmente sui Khurramī e sui Qarmaṭī (Yarshater, 1983).

BIBLIOGRAFIA

Fr. Altheim, *Mazdak and Porphyrios*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 1-20.

A. Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ'u'llâh*, Milano 1959.

A. Christensen, *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Copenhagen 1925.

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2ª ed. Copenhagen 1944.

H. Gaube, *Mazdak. Historical Reality or Invention?*, in «Studia Iranica», 2 (1982), pp. 111-22.

O. Klíma, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha 1957.

O. Klíma, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977.

M. Molé, *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pahlevis*, in «Oriens», 13-14 (1960-1961), pp. 1-28.

Th. Nöldeke, *Orientalischer Socialismus*, in «Deutsche Rundschau», 18 (1879), pp. 284-91.

Nina V. Pigulevskaja, *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris 1963.

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

E. Yarshater, *Mazdakism*, in E. Yarshater (cur.), *The Cambridge History of Iran*, III, Cambridge 1983, pp. 991-1024.

GHERARDO GNOLI

MAZDEISMO. Vedi *ZOROASTRISMO.*

MELQART. Il nome di questa divinità, che era protettrice della città fenicia di Tiro, significa «re della città». Era conosciuto anche con il nome di *Ba'al Ṣur* («signore di Tiro»). La maggior parte degli studiosi concorda nell'affermare che il culto di Baal che Acab e Gezabele introdussero in Israele (1 Re 16) e contro il quale combatté il profeta Elia (1 Re 17) era il culto di Melqart.

Il riferimento epigrafico più antico a questa divinità è costituito da una sua statua trovata vicino ad Aleppo, in Siria, risalente intorno all'860 a.C.: «La statua che Har-Hadad, re di Aram, eresse per il suo signore Melqart». Poiché esistevano stretti legami commerciali tra le città più importanti della zona, non è affatto insolito che la divinità di una città fosse venerata in un'altra. Perciò, quando Esarhaddon di Assiria (680-669 a.C.) strinse un trattato con Tiro per regolare la navigazione e le rotte commerciali via terra, contro chi avesse osato rompere il trattato vennero prescritti degli anatemi nei quali non soltanto si invocavano gli dei assiri, ma anche le divinità di Tiro: «Possano Melqart ed Eshmun abbandonare la tua terra alla distruzione, il tuo popolo alla deportazione».

Quando l'influenza di Tiro raggiunse tutto il Mediterraneo, grazie alle attività commerciali e alla colonizzazione, anche il culto di Melqart godette di una analoga espansione, tanto che si trovano iscrizioni che lo menzionano a Cartagine, a Malta e in Sardegna, in Spagna e specialmente a Cipro, dove gli furono costruiti dei santuari a Idalion e a Lapethos. I Greci e i Romani identificarono Melqart con Eracle (Hercules) e la raffigurazione di Melqart-Eracle, spesso accompagnato da leoni o da aquile, costituiva un soggetto frequentemente diffuso sul verso di molte monete romane delle colonie.

Nella stessa città di Tiro, Melqart assunse soprattutto la funzione di un dio del mare, riflettendo in questo il ruolo di Tiro, che era una potenza marittima. Sulle monete d'argento di Tiro, a partire dal tardo V secolo a.C., Melqart è spesso raffigurato mentre cavalca sulle onde sulla groppa di un ippocampo. Ma altre fonti, in parti-

colare Filone di Byblos, dichiarano invece che Melqart era anche un dio ctonio della vegetazione, forse del tipo degli dei morenti e risorgenti. Una tale affermazione, in effetti, sembrerebbe compatibile con le numerose iscrizioni che legano Melqart a Reshef o a Eshmun.

BIBLIOGRAFIA

Per un confronto tra il materiale semitico, la fonte migliore è R. Dussaud, *Melqart*, in «Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie», 25 (1946-1948), pp. 205-30; per il periodo ellenistico e per i legami con la mitologia greca (per esempio: Melqart corrisponde al Melicerte greco?), cfr. M.C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study of West Semitic Impact of Mycenaean Greece*, Leiden 1967. Utile più per le domande che pone che per le risposte che offre è infine W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968 (5ª ed.).

WILLIAM J. FULCO, S.J.

MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA. [La voce è costituita di tre articoli, il primo dedicato a una *Panoramica generale*, il secondo alla *Storia degli studi*, il terzo a *L'iconografia*. Nella prima parte si tratterà essenzialmente dei caratteri distintivi delle varie religioni, divinità, istituzioni e forme di culto attestati in Mesopotamia; il secondo articolo passerà in rassegna le indagini degli studiosi moderni su queste religioni; il terzo analizzerà le principali raffigurazioni religiose].

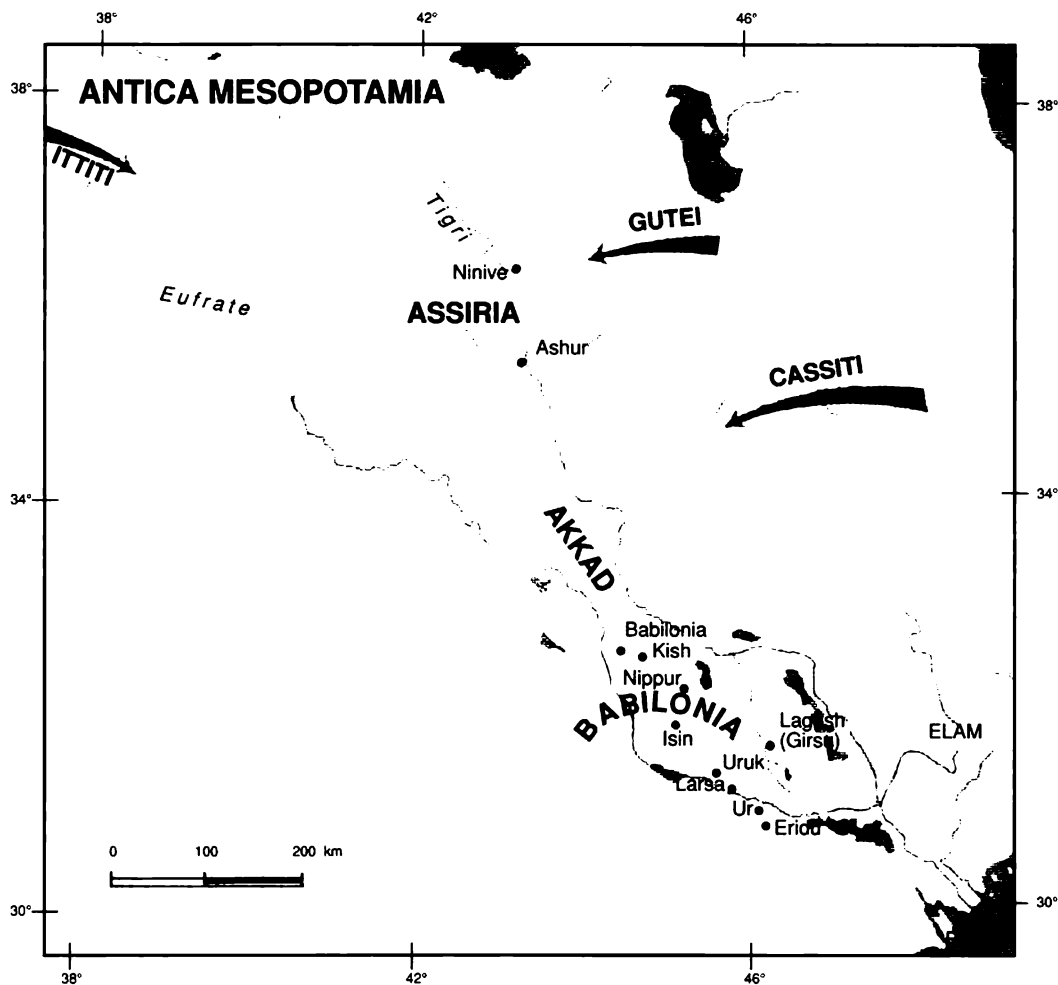
Panoramica generale

L'antica Mesopotamia corrisponde all'attuale Stato dell'Iraq. La parte settentrionale, fino a una linea immaginaria che va da oriente a occidente poco più a nord dell'attuale Bagdad, costituiva l'antica Assiria, con le città di Ashur (odierna Qal'at Shergat), che era la vecchia capitale; Calah (Nimrud); e Ninive (Kouyundjik), che in seguito, all'epoca dell'Impero assiro nel corso del I millennio a.C., divenne la capitale. Il Paese è formato da pianure ondulate che poggiano su una base rocciosa. Nella maggior parte di questa regione le precipitazioni sono sufficienti alla produzione di un raccolto di cereali. Il fiume principale è il Tigri, che attraversa il Paese da nord-ovest a sud-est. La lingua parlata in tempi storici era l'assiro, un dialetto accadico, lingua semitica imparentata con l'ebraico e con l'arabo.

La parte meridionale della Mesopotamia, a sud rispetto a quella linea immaginaria sopra citata, era costituita invece dall'antica Babilonia, che aveva come capitale la città di Babilonia (Babil). Il paesaggio in questa zona è costituito da una pianura piatta, di tipo alluvionale, e la media delle precipitazioni è troppo scarsa per garantire un raccolto di cereali. Per questo motivo tale regione, per la sua produzione agricola, dipende interamente dall'irrigazione artificiale. Nell'antichità era solcato da una formidabile rete di fiumi e di canali. Le piogge erano tuttavia sufficienti a far crescere nel deserto erbe da pastura per una breve stagione di pascolo, in primavera. La lingua parlata era il babilonese, un dialetto accadico.

Le designazioni di *Assiria* e di *Babilonia* risultano appropriate soltanto per il II e il I millennio a.C., ovvero, più esattamente, a partire dal periodo intorno al 1700 a.C., quando Ashur e Babilonia acquisirono il predominio politico su questa regione. Prima di quella data, infatti, la futura Assiria era conosciuta con il nome di Subartu, mentre quella che sarebbe diventata Babilonia era suddivisa in due regioni principali. Gli abitanti della regione settentrionale rispetto a una linea immaginaria che andava da oriente a occidente, poco più a nord di Nippur (Nuffar), in tempi storici parlavano l'accadico, mentre quelli della regione posta a sud rispetto a tale linea parlavano il sumerico, una lingua che però non risultava imparentata con alcuna altra lingua o famiglia di lingue. La regione settentrionale era conosciuta con il nome di Akkad in accadico e con quello di Uri in sumerico, mentre quella meridionale era chiamata Sumer o, più precisamente, Shumer in accadico, e Kiengir in sumerico.

La capitale di Akkad era, nei tempi più antichi, la città di Kish (Uheimir); in seguito fu sostituita dalla città di Akkad (che non è stata ancora identificata). Il Paese era attraversato da due fiumi, il Tigri, che scorreva lungo le aree di confine orientali, e l'Eufrate, più a occidente. Il corso dell'Eufrate non era, tuttavia, lo stesso di oggi.

Il suo braccio principale scorreva a fianco di Nippur, a oriente fino a Shuruppak (Fara), quindi curvava verso meridione fino a Uruk (Warka), per poi continuare fino ad Ararma (in accadico: Larsa; oggi Senkereh) e a Ur (Muqayyir). Sopra Nippur un braccio arcuato, l'Arahtu, si protendeva in direzione occidentale, passando accanto a Babilonia, prima di ricongiungersi al corso principale; un altro braccio scorreva invece verso sud fino a Isin (Ishan Bahriyāt). In direzione più orientale si diramava un grande braccio arcuato, l'Iturungal, che scorreva presso Adab (Bismāya) fino a Zabalam (Bzeikh), Umma (Joha) e Patibira (Medina) prima di ricongiungersi al corso principale ad Ararma. A Zabalam dall'Iturungal si dipartiva un braccio in direzione orientale e poi verso sud, che raggiungeva Girsu (Tello), Lagash (Tel al Hiba) e Nina (Zurghul). Dal corso principale dell'Eufrate a sud di Uruk scaturiva, infine,

un braccio che scendeva a sud di Eridu (Abu Shahrein).

Dal punto di vista economico, come abbiamo detto, sia Akkad che Sumer dipendevano soprattutto dall'agricoltura irrigua, ma esistevano anche altre importanti attività economiche. La regione intorno ad Uruk e a sud lungo l'Eufrate era, allora come oggi, famosa per i suoi boschetti di palme da dattero; l'allevamento di pecore e di buoi forniva lana, prodotti caseari e carne; pesca e caccia erano molto praticate lungo i fiumi e nelle terre paludose meridionali.

Le città principali di Sumer erano Uruk e Ur; in seguito si aggiungeranno anche Isin e Ararma. Fondamentale importanza religiosa e politica aveva Nippur, sede del dio Enlil.

La storia

Il più antico insediamento mesopotamico di cui ci sia rimasta testimonianza era collocato nella parte settentrionale del Paese, nelle pianure di quella che successivamente venne chiamata Assiria. In queste località già nel VII millennio a.C. esistevano alcuni piccoli villaggi agricoli, che dipendevano essenzialmente dall'agricoltura non irrigua e dalla pastorizia. Nella sua parte meridionale, quella che poi sarebbe stata Babilonia, i primi insediamenti risalgono solamente al VI millennio a.C., con quello che è noto con il nome di periodo di Ubaid. Le genti che allora si stanziarono in questo territorio molto probabilmente dovevano essere gli antenati dei successivi popoli di lingua sumerica diffusi nella regione. Sembra che la loro forma di insediamento originaria sia stata quella di accampamenti e di piccoli villaggi seminomadi situati lungo corsi d'acqua naturali. In parte dipendevano dall'agricoltura irrigua con uso della zappa, in parte invece dalla caccia e dalla pesca. Ciascuna tribù aveva un suo centro fisso, una «tesoreria» dove si conservavano provviste e oggetti religiosi che non sarebbe stato opportuno portarsi appresso negli spostamenti. Sembra che tali centri tribali, se si considerano i

nomi dati a tali località, abbiano dato vita ai nuclei di molte città e di importanti santuari che sarebbero sorti in epoca posteriore.

Il periodo della più antica occupazione, il periodo di Ubaid, si protrasse per diverso tempo e vide, verso la fine, la nascita delle prime città. Queste sorgevano lungo il margine delle paludi meridionali e dovevano la loro esistenza probabilmente a una combinazione delle varie economie della regione: coltivazione irrigua, allevamento, pesca e caccia. La condizione essenziale perché nascesse una città va infatti ravvisata nella presenza di attività economiche in grado di mantenere una popolazione numerosa riunita in un piccolo spazio.

Tra queste prime città vanno sicuramente annoverate Eridu, Ur e Uruk, ma durante il periodo di Uruk, collocabile sul finire del V millennio, le città e il tipo di vita che in esse si realizzava giunsero a un tale livello di sviluppo che, alla fine del periodo, intorno al 3500 a.C., noi possiamo parlare per la prima volta di una vera e propria civiltà, caratterizzata da magnifiche sculture, da una architettura monumentale e, soprattutto, dall'invenzione e dallo sviluppo della scrittura.

Per quanto riguarda le forme politiche, è interessante notare la presenza nelle testimonianze più antiche di un termine che indica l'assemblea generale (*unkin*). Essa fa parte di un modello politico che viene convenzionalmente chiamato «democrazia primitiva». Il potere supremo veniva conferito da una assemblea generale, che fungeva insieme da tribunale, da assemblea legislativa e da autorità preposta all'elezione dei funzionari. Tra questi l'amministratore per gli aspetti religiosi ed economici, l'*en*, e, in tempi di crisi, un capo militare, il *lugal*, cui si faceva ricorso soltanto in condizioni di emergenza. Questo modello lasciò alcune tracce nei miti antichi e sopravvisse come caratteristica del governo locale fino al II millennio. Durante i periodi successivi, ossia quello di Jemdet Nasr e il Dinastico Antico, alcuni elementi lasciano pensare che questo modello di democrazia primitiva sia stato esteso da un semplice livello locale a un livello nazionale e che perciò si sia formata una lega di città-stato situate lungo l'Eufrate, che si incontravano per le assemblee a Nippur. Non ci è dato di conoscere con esattezza quali circostanze specifiche possano aver indotto queste città-stato a dimenticare le rivalità locali per unirsi in uno sforzo comune; un'ipotesi plausibile è che un pericolo abbastanza evidente e immediato da imporre l'unità, almeno per un certo periodo di tempo, fosse la pressione esercitata da certi invasori nomadi di lingua accadica provenienti da occidente, pressione che, per l'appunto, dovrebbe risalire a quest'epoca.

In ogni caso, l'unità imposta dalla comune esigenza di contenere l'avanzata degli Accadi fu comunque di breve durata. Già durante il periodo Dinastico Antico, infatti, scoppiò una guerra tra le città-stato, che si contendevano l'una con l'altra l'egemonia sul Paese. La prima città che ottenne tale controllo fu Kish, nel nord, e i suoi governanti lo conservarono tanto a lungo da far sì che il titolo «re di Kish» diventasse un'espressione per indicare la sovranità su tutta Sumer e su tutta Akkad. Dopo Kish, varie altre città, e in particolare Uruk e Ur, ottennero l'egemonia per periodi più brevi, ma sempre in un modo precario e passibile di rapidi sovvertimenti.

Le condizioni di vita, tipiche di un perenne stato di guerra, influirono sul tipo di potere politico che si sviluppò, quello dell'*en* e del *lugal*. L'*en* era fondamentalmente una persona capace di garantire l'abbondanza. Partecipava, uomo o donna che fosse, come consorte della divinità della città al dramma annuale della fertilità rappresentato nel corso del rituale del Matrimonio sacro e in genere, grazie al suo personale carisma, amministrava gli affari della città in modo fruttuoso. Si potrebbe parlare di un «re-sacerdote», oppure di una «regina-sacerdotessa». Il *lugal*, invece, era assai diverso. Il termine significa «grande capofamiglia», non «grande uomo», come viene in genere tradotto; il *lugal* era in origine il figlio di un importante proprietario terriero, scelto nell'assemblea per il suo valore militare e per la consistenza numerica dei dipendenti della casa paterna, i quali avrebbero formato il nucleo dell'esercito e il suo comando supremo. Quando il rischio di guerre aumentò – e abbiamo testimonianze di guerre già a partire dal tardo periodo di Uruk – l'*en*, se voleva mantenere il suo potere, si vedeva costretto a mettere le proprie capacità anche al servizio del potere militare, mentre il *lugal*, che in origine era stato scelto per affrontare le situazioni di emergenza, tendeva a diventare un'istituzione permanente, proprio perché pressoché costante era diventata la minaccia di guerra. Questa nuova situazione implicò per quest'ultimo la necessità di accollarsi responsabilità anche di tipo religioso, amministrativo ed economico che in origine erano una prerogativa dell'*en*, cosicché le funzioni delle due cariche tesero a fondersi in un'unica persona. Il vecchio titolo di *en* fu conservato ad Uruk, mentre nelle altre località fu quasi ovunque preferito quello di *lugal*. Un nuovo titolo, di portata più limitata, che fece la sua prima comparsa nel Dinastico Antico, era quello di *ensi*, «amministratore produttivo delle terre arabili»: designava il funzionario preposto all'aratura e quindi agli animali da tiro della città, che in guerra sarebbero serviti per trainare i carri dell'esercito. L'*ensi*, pertanto, tendeva a diventare il capo politico della comunità, il suo governante. [Vedi *REGALITÀ, NELL'ANTICO MONDO MEDITERRANEO*].

Alla fine del Dinastico Antico, un governante della città di Umma riuscì a estendere il suo dominio fino a comprendere tutta Sumer e tutta Akkad. Dopo avere intrapreso una sfortunata campagna nel nord, fu sconfitto e il suo regno fu ereditato da Sargon di Akkad (vissuto intorno al 2334-2279). I successori di Sargon mantennero un precario dominio sulla parte meridionale del Paese, finché quella regione non si rese indipendente, dopo che era salito al trono Naram-Sin (intorno al 2254-2218). Akkad, tuttavia, continuò a prosperare: la sua ricchezza derivava dalla sua posizione, sulla principale via di transito che andava dal Mediterraneo all'Iran e all'India, una via lungo la quale i governanti accadi esercitavano un rigoroso controllo. La ricchezza della città può avere costituito il motivo di un attacco da parte di una coalizione di popolazioni vicine. Naram-Sin affrontò i loro eserciti uno per uno e li sconfisse, riguadagnando così il controllo su tutta la Mesopotamia. Questa impresa riuscì a infondere nei suoi concittadini un timore reverenziale così grande che lo divinizzarono e lo indicarono come dio della città di Akkad. Sotto i successori di Naram-Sin cominciò il declino di Akkad e i Gutei, invasori provenienti dalle montagne orientali, per un certo periodo riuscirono a mantenerla sotto il loro controllo. In seguito anche i Gutei furono sconfitti e il Paese venne liberato da Utuhegal di Uruk, al quale successe la famosa III dinastia di Ur. Sotto tale dinastia si sviluppò un sistema amministrativo ben integrato, secondo il quale i governanti della città, che in passato erano indipendenti, cominciarono allora a essere nominati dal re e dal suo corpo centrale di funzionari, ai quali dovevano poi render conto del proprio operato.

La III dinastia di Ur subì una fine catastrofica. In seguito a una irruzione delle tribù di Mardu, nomadi provenienti dal deserto occidentale, vennero infatti interrotte le comunicazioni e le città-stato si trovarono isolate dalla capitale Ur, che perse in questo modo il controllo di tutti i suoi territori, tranne che di quello immediatamente adiacente. La città, infine, cedette di fronte all'urto degli invasori elamiti e fu spietatamente saccheggiata. La sua caduta segnò anche la fine della civiltà sumerica, anche se la lingua da loro parlata continuò a essere insegnata nelle scuole perché considerata un mezzo per diffondere la cultura e l'istruzione.

La III dinastia di Ur fu seguita da altre due dinastie che ebbero una lunga vita, quella di Isin e quella di Larsa, che si spartirono il Paese. A loro volta, esse dovettero cedere il posto al dominio, di breve durata ma esteso sull'intera Babilonia, di Hammurabi (vissuto intorno al 1792-1750), divenuto famoso per il suo Codice di leggi, e di suo figlio Samsu-iluna. Verso la fine del regno di Samsu-iluna, la regione meridionale e quella centrale di Babilonia riconquistarono l'indipendenza e assunsero il nuovo nome di Terra del Mare. Questa nuova entità politica comprendeva gran parte del territorio che aveva fatto parte di Sumer e i suoi re consapevolmente sottolinearono il loro ruolo di eredi dell'antica lingua e della cultura sumerica. La dinastia di Babilonia ebbe fine, verso il 1600 a.C., a causa di una incursione dei lontani Ittiti. Quando questi si allontanarono, i Cassiti, un popolo di invasori provenienti dalle montagne, presero il controllo e governarono Babilonia per un periodo di tempo piuttosto lungo. Uno di questi re cassiti, Ulamburiash, conquistò la Terra del Mare e in questo modo riunificò di nuovo Babilonia. I principali rivali dei re cassiti erano i governanti di Assiria, che fin dal tempo di Hammurabi avevano accresciuto il loro potere e la loro influenza.

La dinastia cassita ebbe fine per un attacco di Shutruk-Nahunte di Elam, che controllò il Paese per un certo periodo di tempo. A Isin si sviluppò un movimento per la riconquista dell'indipendenza e l'intraprendente governante Nebuchadrezzar I (1124-1103) liberò completamente il Paese, sconfisse l'Elam e riportò indietro la statua di Marduk, il dio della città di Babilonia, che gli Elamiti avevano portato via come bottino. Da questo momento inizia l'ascesa di Marduk a una posizione di potenza suprema e al ruolo di creatore del cosmo. In precedenza la concezione religiosa dominante, accettata ufficialmente, era stata quella tradizionale, che prevedeva Enlil come dio supremo.

I secoli successivi videro una costante rivalità tra Babilonia e l'Assiria, che alla fine ebbe la meglio. Dopo una graduale estensione da parte degli Assiri della loro autorità sulla Siria, Tiglath-pileser III (745-727) conquistò Babilonia, che sotto i suoi successori, Sargon II, Sennacherib, Esarhaddon e Ashurbanipal, rimase sotto la dipendenza degli Assiri, anche se in alcuni casi riuscì a ottenere un proprio re autonomo, ma nominato dagli Assiri, e almeno una parvenza di indipendenza. Durante questo periodo, Babilonia rimase sempre una spina nel fianco per i suoi dominatori assiri, tanto è vero che Sennacherib venne spinto addirittura a non occuparsi più della città, che solamente il figlio Esarhaddon avrebbe poi recuperato.

L'Assiria subì la disfatta nel 609 a.C., dopo che la capitale, Ninive, era stata presa con un attacco combinato dei Medi e dell'esercito di Babilonia. In questa circostanza, un arameo, Nabopolassar, aveva ottenuto la libertà dal giogo assiro e aveva fondato una dinastia. Dopo aver partecipato con i Medi alla distruzione di Ninive e dell'Assiria, si volse alla conquista della Siria, portata a termine dal principe erede al trono Nebuchadrezzar, che successe al padre nel 605.

Nel 539 Babilonia aprì le porte al re persiano Ciro.

L'ultimo regnante indigeno, Nabonide, si era attirato l'odio dei sacerdoti di Marduk, perché aveva privilegiato il culto del dio della luna Sin e aveva tentato di attuare una riforma religiosa. Per un certo periodo di tempo, durante il suo regno, lasciò il governo di Babilonia al figlio Belshazzar e si ritirò nell'oasi di Tema, in Arabia. Con lui ebbe fine l'indipendenza babilonese.

Le forme divine: il numinoso

Fondamentale per tutte le religioni, e quindi anche per la religione dell'antica Mesopotamia, è, io credo, un'esperienza unica di confronto con un potere che non è di questo mondo. Il teologo e filosofo tedesco Rudolf Otto la definì esperienza numinosa e la qualificò come esperienza di un *mysterium tremendum et fascinans*, un confronto con il «totalmente altro», estraneo all'esperienza ordinaria e indescrivibile nei termini di quella. È la risposta umana a tale esperienza nel pensiero (mito e teologia) e nell'azione (culto e venerazione) che costituisce la religione.

Dal momento che ciò che si incontra nell'esperienza numinosa non è di questo mondo, esso non può essere descritto, perché tutti i termini descrittivi necessariamente riflettono l'esperienza di questo mondo e risultano pertanto insufficienti. Al massimo, sarà quindi possibile cercare di richiamare e di suggerire la risposta umana all'esperienza del numinoso nella maniera più adeguata attraverso analogie e metafore evocative. Anche la religione, del resto, ha elaborato alcune versioni canoniche di tali metafore. Esse costituiscono il legame tra l'esperienza di prima mano e quella di seconda mano, ossia diventano un tramite per l'istruzione religiosa e formano il *corpus* della fede della collettività. Naturalmente queste metafore saranno differenti a seconda delle civiltà in cui si trovano radicate e dalle quali traggono le loro immagini. Perciò lo studio di ogni singola religione deve cominciare da un'analisi di quelle metafore che sono privilegiate e considerate di centrale importanza; inoltre bisognerà prestare la dovuta attenzione al fatto che esse non sono altro che metafore e quindi non hanno in se stesse il loro fine, ma piuttosto indicano qualche cosa che si trova al di là di esse.

Fisiomorfismo. Passando, allora, alla religione della Mesopotamia antica, sembra che la sua caratteristica più originale sia rappresentata da un'innata tendenza all'immanenza. In questo caso l'esperienza del numinoso finiva per coincidere con la profondità di qualche aspetto, oppure di qualche fenomeno, impressionante, proprio della situazione in cui tale realtà veniva incontrata. Oppure questa esperienza coincideva con una volontà e con una potenza grazie alle quali quel fenomeno avrebbe assunto quella particolare forma e modalità e così si sarebbe sviluppato. Era pertanto naturale che al numinoso si attribuisse la forma e il nome del fenomeno di cui costituiva l'interiorità. Era anche naturale che i primi abitanti si sentissero attratti particolarmente da quelle forze numinose che informavano fenomeni vitali importanti per la loro sopravvivenza e per le loro primitive attività economiche, e che perciò desiderassero continuare a praticarle e mantenerle vive attraverso il culto e la venerazione.

Perciò le potenze numinose vennero originariamente identificate con quei fenomeni che si riteneva che esse informassero e la realizzazione di tale identificazione è dimostrata dal fatto per indicare le divinità si fece ricorso a nomi come *An* («cielo») per il dio del cielo, *Hursag* («colline») per la dea delle alture più vicine, *Nanna* («luna») per il dio della luna, *Utu* («sole») per il dio del sole, *Ezen* («grano») per la dea del grano e così via. Occasionalmente si aggiungeva un epiteto onorifico, per esempio *en* («amministratore produttivo, signore») oppure *nin* («signora»), come in *Enlil* («vento signore») e *Nintur* («signora casa della nascita»). In alcuni casi l'immaginazione mitopoietica rielaborava un fenomeno in modo da rendere in maniera più vivida le sue caratteristiche, come quando la numinosa nube temporalesca Imdugud («nube di pioggia») assume la forma di un enorme uccello che fluttua nell'aria con le ali spiegate ed emette il suo ruggito tonante attraverso una testa di leone, oppure quando a Gishzida («albero ben sviluppato») viene attribuita la forma del tronco di un albero le cui radici sono avviluppate in forma di serpenti e rendono in questo modo visibile la credenza degli antichi secondo cui le radici avrebbero potuto prender vita come serpenti.

Che vi sia stata inizialmente una selezione all'interno dei poteri di cui gli abitanti facevano esperienza nei fenomeni di vitale importanza per l'economia, risulta evidente nel momento in cui si consideri con quali criteri si ripartirono, tra le varie attività economiche regionali del Paese, le divinità delle varie città, divinità che si devono perciò considerare contemporanee alle loro città. La parte estrema della regione meridionale, per esempio, è una terra paludosa con attività economiche caratteristiche, quali la pesca, l'uccellagione e la caccia. In questa regione si trovava Eridu, la città di Enki, che si chiamava anche *Daradim* («creatore della capra selvatica») ed *Enuru* («signore del fascio di canne»), nomi che volevano indicare il potere della vegetazione della palude e dei fasci di canne con cui si costruivano le abitazioni. Spostandosi verso oriente, a Nina risiedeva la figlia di Enki, Nanshe, dea dei pesci, la forza numinosa che produceva i brulicanti branchi di pesci che costituivano per i pescatori il mezzo di sussistenza. A sud di Nina, a Kinirsha, si trovava invece la dimora di Dumuzi-Abzu («produttore

della ricca prole della palude»), la misteriosa volontà e la potenza numinosa che faceva nascere abbondante e sana la fauna della palude. Attraverso le paludi e lungo l'Eufrate si estendeva anche la terra degli allevatori di bovini e dei frutticultori. Al pantheon degli allevatori di bovini appartenevano il dio toro Ningublaga e la sua consorte Nineiagara («signora della latteria»). A Ur, invece, risiedeva Nanna, il dio della luna, che gli allevatori immaginavano nelle sembianze di un giovane toro mentre saltellava con le sue corna luccicanti (la luna nuova) e pascolava nei prati del cielo. Ad Ararma, più su lungo il fiume, risiedeva il dio del sole Utu, la cui faccia rotonda era paragonata a quella di un bisonte. A Uruk, infine, si trovavano la dea Ninsuna («signora delle vacche selvatiche»), che veniva rappresentata con l'aspetto di una vacca, e il suo consorte Lugalbanda, dio toro. Gli allevatori di bovini facevano pascolare le loro mandrie tra i germogli di canna e i giunchi nelle paludi lungo l'Eufrate. Più vicino al fiume si trovava la terra dei frutticultori, che dipendevano dal fiume per l'irrigazione delle loro piantagioni. A loro apparteneva Ninazu di Enegir, a quanto sembra un dio delle acque, e suo figlio Ningishzida («signore dell'albero buono») di Gishbanda, una divinità delle radici degli alberi e dei serpenti. Sua moglie era Ninazimua («signora del ramo ben sviluppato»). Damu, dio della città di Girsu, sull'Eufrate, era invece un dio della vegetazione: in particolare, a quanto pare, la potenza che fa scorrere la linfa nelle piante e negli alberi in primavera. Continuando a risalire il corso del fiume, a Uruk – centro della coltivazione dei datteri nell'antichità come ai giorni nostri – si venerava Amaushumgalana, la potenza che fa crescere gli animali e mantiene in vita la palma da dattero, e la sua consorte Inanna, la cui forma più antica era Ninana («signora dei grappoli di datteri»), personificazione del magazzino delle provviste di datteri.

A Uruk la terra dei frutticultori e degli allevatori di bovini si congiunge a quella dei pastori; chiamata *edin*, è una vasta steppa erbosa nel cuore di Sumer, circondata dall'Eufrate e dall'Iturungal. Sul suo limite occidentale si trovava Uruk, con Inanna dei pastori, dea delle piogge che fanno crescere la vegetazione e la pastura nel deserto, e il suo giovane marito, Dumuzi («produttore della ricca prole»). Questa coppia veniva venerata anche a Patibira, sul confine meridionale, e a Umma e Zabalam, sul confine orientale. Sul confine meridionale si trovava anche Ararma, con il dio del sole Utu e suo figlio Shakan, dio di tutti gli animali quadrupedi del deserto, mentre a nord è situato il regno di Ishkur, dio degli acquazzoni che in primavera rendono il deserto verde come un giardino.

A settentrione e a oriente rispetto all'*edin*, infine, troviamo le terre arate e le città consacrate a divinità ctonie e dei cereali, oppure a divinità legate ai principali attrezzi agricoli, la zappa e l'aratro. Shuruppak sull'Eufrate era la dimora di Ansud, dea della spiga di grano e figlia di Ninshebargunu («signora orzo screziato»). Ancora seguendo il corso del fiume si incontrava Nippur, con il divino consorte di Ansud, Enlil; e dal momento che i venti di Enlil erano quelli umidi della primavera che rendevano coltivabile il suolo, egli era anche il dio dell'attrezzo agricolo più antico e più versatile, la zappa. Nippur – l'intera città più che il suo quartiere sacro intorno al tempio di Enlil, l'Ekur – era anche la dimora del figlio di Enlil, Ninurta («signore aratro»), dio dell'attrezzo più recente, l'aratro, che a Nippur assumeva la funzione di aratore (*ensi*) delle terre del padre. Gli antichi identificavano con Ninurta due diverse divinità: Pabilsag («primo germoglio nuovo»), che a Isin era consorte della dea della città Nininsina («signora di Isin») e Ningirsu («signore [della città] di Girsu»), che a Girsu, a sud-est dell'*edin*, era fondamentalmente un dio degli acquazzoni e delle piene primaverili. Spostandosi verso settentrione, a Cutha risiedevano gli dei dell'oltretomba Meslamtaea («quello che esce dal rigoglioso albero del *mesu*») – forse in origine una divinità degli alberi – e Nergal. A Kish risiedeva Sabbaba («che spiega sempre le ali»), un dio della guerra e in origine, forse, della nube temporalesca. A Babilonia Merodakh, ossia Marduk («vitello della tempesta»), era il dio della città. Era un dio del temporale, immaginato come un giovane toro che mugghiava.

Antropomorfismo. Se per un verso sembra ragionevole ritenere che le forme che riprendono aspetti propri della natura siano state quelle originarie e più antiche sotto le quali gli dei venivano immaginati, tuttavia non si deve escludere la possibilità che la forma umana sia quasi altrettanto antica. Piuttosto, le due forme non si escludevano reciprocamente e una divinità poteva tranquillamente scegliere di apparire ora sotto una forma ora sotto un'altra. Impronte di sigilli del tardo periodo di Uruk mostrano infatti la scena rituale del matrimonio sacro con la dea Inanna in alcuni casi nella sua forma naturalistica di cardini del magazzino per le provviste, in altri, invece, nella sua forma umana. Un esempio più tardo è costituito da un'affermazione riferita a Gudea, sovrano di Lagash (vissuto intorno al 2144-2124 a.C.), il quale regnò poco prima della III dinastia di Ur ed era presentato come il figlio della dea vacca Ninsuna. Si dice che egli è «nato da una buona vacca nel suo aspetto umano». All'inizio del I millennio, un inno al dio della luna lo esalta attribuendogli forme sia naturalistiche che antropomorfiche: egli è un principe, un giovane toro, un frutto spontaneo, un ventre che dà la nascita a tutto e un padre misericordioso, pronto a perdonare.

Anche se forme umane e non umane potevano coesistere pacificamente, tuttavia abbiamo elementi per credere che non sempre fossero apprezzate allo stesso modo. La forma umana veniva chiaramente considerata più nobile e appropriata di quella non umana e tendeva a eclissarla. [Vedi *ANTROPOMORFISMO*, vol. 1].

Una conseguenza di tale atteggiamento furono le rappresentazioni in cui i due diversi tipi di forma si trovavano mescolati, ma con la prevalenza dei tratti umani. A Girsu, per esempio, alla fine del III periodo Dinastico Antico, una testa di mazza dedicata a Ningirsu, dio degli acquazzoni e delle piene, mostra il donatore nell'atto di adorazione davanti al dio nella sua antica forma di uccello del tuono. In un'epoca di poco posteriore, quando Gudea vide il dio in sogno, Ningirsu aveva sostanzialmente l'aspetto di un uomo, anche se conservava le ali dell'uccello del tuono e aveva le parti inferiori del corpo che si confondevano con un flusso d'acqua. Al tempo di Gudea risale anche un vaso dedicato a Ningishzida che mostra il dio nella sua cella con la porta aperta e affiancato da due custodi dall'aspetto di dragoni. Il dio appare nella sua forma originaria di tronco d'albero avvolto da radici a forma di serpente. A questo stesso periodo appartiene un rilievo che mostra Ningishzida mentre presenta Gudea a Ningirsu. In questo caso egli appare in forma completamente umana, tranne che per le due teste di serpente che spuntano dal suo corpo all'altezza delle spalle. In maniera assai simile a queste, sui sigilli si trovano raffigurate alcune divinità della vegetazione con rami e foglie che escono dai loro corpi come se – per usare le parole dell'archeologo Henri Frankfort – la loro intima essenza cercasse di irrompere all'esterno sfondando la forma umana loro imposta.

Forme composite come quelle sopra citate assegnano ancora una notevole importanza alle sembianze non umane e ne conservano le caratteristiche essenziali, anche se la forma umana risulta chiaramente dominante; ma si possono rintracciare anche tendenze ben più radicali, lontane da una rappresentazione naturale, tendenze che deliberatamente separavano la divinità dal fenomeno che essa informava. La divinità, allora, diventava una potenza in forma umana; il fenomeno sussisteva solamente come una semplice realtà posseduta oppure governata dalla divinità e la forma da esso derivata rimaneva solamente come un simbolo.

In questo senso, per esempio, si può richiamare la dea Hursag («colline»), la quale cessò di essere la divinizzazione delle colline e divenne invece Ninhursaga («signora delle colline»). Analogamente, la vacca selvatica divinizzata divenne Ninsuna («signora delle vacche selvatiche»). Gishzida («albero buono») si trasformò in Ningishzida («signore dell'albero buono»). La forma dell'uccello del tuono di Ningirsu venne attribuita a Gudea come se fosse il suo simbolo e adorna (e forse protegge) il carro da guerra di Ninurta sulla famosa Stele degli Avvoltoi. Inanna, in quanto dea della stella del mattino e della sera, aveva la forma naturale del piccolo disco rotondo che nel Vicino Oriente antico indica la figura della stella. Anche quello diventò un simbolo, portato come stendardo dal contingente del suo clan quando Gudea lo chiamò per lavorare nel tempio che stava costruendo.

Anche in questo caso si realizza quanto è solito avvenire per le credenze religiose: nessun cambiamento costituisce mai una netta rottura. Le vecchie forme, anche se abbassate al rango di simboli, non persero tuttavia la loro potenza. Sotto queste forme, infatti, diventate ora degli stendardi, gli dei seguivano l'esercito in guerra e gli davano la vittoria e, richiamandosi a queste forme, gli dei sanzionavano i giuramenti. Si giurava toccandole.

A volte l'avversione per le forme più antiche, non antropomorfiche, doveva essere così intensa da generare aperta ostilità, come sembra sia avvenuto nel caso dell'uccello del tuono, che da antica forma di Ningirsu passò prima a essere considerato semplicemente un suo emblema, e successivamente a essere elencato dagli autori del mito a lui relativo, con il nome di *Angim*, tra i nemici che il dio aveva catturato e che tiravano il suo carro trionfale. In tempi ancora posteriori l'uccello – spesso raffigurato come un leone alato piuttosto che come un uccello dalla testa di leone – divenne addirittura il principale antagonista del dio. Così nel mito accadico di Anzu (il nome accadico dell'uccello) il dio sconfigge e soggioga il suo stesso antico io. Una rappresentazione pittorica della battaglia adornava il suo tempio a Nimrud. In questi materiali tardi, Ningirsu viene chiamato con il nome di Ninurta, il dio di Nippur con cui in passato fu identificato.

Sociomorfismo. L'uomo è un essere sociale: in genere vive in un contesto familiare e sociale e per questo motivo, nell'attribuire agli dei una forma umana, gli antichi quasi inevitabilmente attribuivano loro anche un ruolo e una posizione sociale. Nel momento in cui le divinità assumono un sembiante umano, dunque, risulta implicita anche l'assunzione di un contesto fondamentale quale era quello della casa e della famiglia. Nel caso delle divinità più importanti la famiglia poteva essere piuttosto grande, simile a quella di un signore feudale.

I fattori che determinavano il raggruppamento delle divinità all'interno di una data famiglia divina non appaiono sempre chiari e possono essere stati di diverso tipo: somiglianza di natura, complementarità, prossimità spaziale e così via. La somiglianza di carattere probabilmente determinava anche il criterio per cui si raggruppavano insieme, per esempio, sette divinità minori

delle nuvole come figlie del dio degli acquazzoni, Ningirsu. La natura della loro madre, moglie di Ningirsu, Baba, appare meno chiara: era forse una dea del pascolo. Sembra invece che il figlio di Ningirsu, Igalima («battente della porta dell'onorato») sia una divinizzazione della porta del palazzo di giustizia di Ningirsu. Dal momento che le nubi sembravano levarsi come bruma dalle paludi, risulta comprensibile il fatto che il dio delle nubi piovose, Asalluhe, sia indicato come figlio del dio delle paludi, Enki. Allo stesso modo deve risultare evidente il matrimonio tra Amaushumgalana, la potenza produttrice del raccolto di datteri, e Inanna, la dea del magazzino delle provviste. Sembra che sia possibile individuare una connessione logica anche tra l'aspetto di Enlil, che è il dio dell'attrezzo agricolo più antico, la zappa, e quello di suo figlio Ninurta, dio dell'attrezzo più recente, l'aratro; ma nella maggior parte dei casi nessuna spiegazione risulta sufficientemente chiara.

Il quadro più completo di una importante famiglia divina ci viene trasmesso da Gudea nell'inno noto con il nome di Cilindro B. Esso elenca gli dei minori che erano funzionari nella casa di Ningirsu, ossia nel suo tempio, e assegna una guida divina al personale umano. Secondo tale direttiva, il figlio maggiore di Ningirsu, Shulshagana, svolgeva mansioni di maggiordomo, il ruolo che veniva tradizionalmente rivestito dal figlio più vecchio. Suo fratello, Igalima, svolgeva invece le mansioni del gendarme capo, responsabile del mantenimento della legge e dell'ordine nelle terre paterne. Le sette figlie di Ningirsu, invece, gli facevano da serve e gli presentavano le suppliche. Egli aveva anche due arpisti (uno per gli inni, uno per le elegie) e una cameriera, che lo lavava di notte e provvedeva a preparare con paglia fresca il suo giaciglio. Il dio aveva poi un divino consigliere e un segretario (*sukal*) che avevano il compito di amministrare le sue terre e di sedere in giudizio nelle controversie che potevano sorgere. Erano previsti anche due capi e un guardiano di asini, per custodire gli animali da tiro. Delle capre e dei cervi del territorio si prendeva cura un guardiano divino dei cervi; un agricoltore divino, invece, si occupava delle colture estensive; un esattore delle imposte sovrintendeva alle attività connesse con la pesca; e una guardia forestale proteggeva la selvaggina dai bracconieri. Un alto dignitario e un guardiano notturno, infine, garantivano la sicurezza del territorio.

Oltre alle funzioni territoriali di vigilanza sulle loro terre, quasi tutte le divinità più importanti avevano anche responsabilità più ampie, a livello nazionale, in quanto rappresentavano quello stato divino in conformità al quale il modo di concepire la società stava gradualmente trasformando il cosmo. La più alta autorità di questo Stato divino era rappresentata da un'assemblea generale degli dei, che si radunava a Nippur in un angolo del cortile antistante al tempio di Enlil, l'Ekur, chiamato Ubshuukkinna. Presiedevano l'assemblea An ed Enlil; gli dei giuravano di conformarsi alle decisioni dell'assemblea e votavano dicendo «Heam» («Così sia!»). L'assemblea fungeva anche da tribunale (che una volta condannò all'interdizione lo stesso Enlil) ed eleggeva le città e i sovrani che dovevano governare tutta Sumer e Akkad. L'elezione valeva solamente per un periodo limitato di tempo e, quando l'assemblea decideva che il periodo era terminato, votava per la sconfitta della città regnante e per il trasferimento della sua sovranità a un'altra città e a un altro sovrano.

Oltre alla carica di re, lo Stato divino conosceva anche altre mansioni permanenti. Nella maggior parte dei casi, però, tali incarichi, che erano chiamati *me* («carica, funzione»), costituivano piuttosto delle nuove interpretazioni di funzioni già innate negli dei in questione, nei fenomeni e nei processi dei quali essi rappresentavano la volontà e la potenza intrinseche. Per questo motivo, ora venivano considerate come i compiti ufficiali dei membri di una burocrazia divina. Un'esposizione completa di questa visione del cosmo si trova, per esempio, nel mito di *Enki e l'ordine del mondo*, in cui si narra di come Enki, che agisce per conto di Enlil, abbia stabilito quale doveva essere il corso proprio dei fenomeni naturali e quale il modo di impegnarsi nelle attività umane, affidandone la responsabilità a ufficiali divini. Il regime del Tigri e dell'Eufrate viene così a essere sottoposto all'amministrazione dell'«ispettore dei canali», il dio Enbilulu. Altri funzionari, invece, sono preposti alle paludi e al mare; il dio della tempesta, Ishkur, è l'incaricato delle piogge annuali. All'agricoltura sovrintendono il dio agricoltore Enkimdu e la dea del grano Ezinu; per la selvaggina, il dio degli animali, Shakan; per le greggi, Dumuzi, il pastore; per i giusti confini, il dio della giustizia, Utu; per la tessitura, la dea ragno, Uttu; e così via.

Il pantheon

Un pantheon che cercava di collegare e di classificare, o semplicemente di individuare, le innumerevoli divinità venerate dagli antichi Mesopotamici si sviluppò gradualmente nelle città e nei villaggi di tutto il territorio, grazie al diligente lavoro degli scribi, che stilarono gli elenchi dei nomi delle divinità, nel contesto più generale di una sorta di sistemazione lessicale. Lo schema che ne risultò, quale ci è noto da antiche copie babilonesi, si fondava in primo luogo sull'importanza assegnata ai caratteri cosmici cui la divinità in questione era associata, e in secondo luogo sui suoi legami familiari.

Si tratta, pertanto, di uno schema di carattere antropomorfico e sociomorfico. Prima venivano le divinità del cielo, dei venti, delle colline orientali e delle acque dolci del sottosuolo, ciascuna con il proprio gruppo familiare. Seguivano poi le divinità inferiori, come la luna, il sole e la stella del mattino e della sera. Una sezione successiva, che comprendeva le divinità della regione di Lagash, probabilmente non faceva parte della lista originaria, dal momento che quella regione fu considerata un territorio nemico fino al tempo della III dinastia di Ur. Infine si enumeravano tutte le divinità dell'oltretomba. Nelle sue linee essenziali, e in maniera necessariamente selettiva, dunque, il pantheon può essere presentato come segue (i nomi accadici, quando sono diversi da quelli sumerici, sono specificati tra parentesi).

An. An (Anum) era il dio del cielo e il padre degli dei. Sembra che il centro di culto più importante di An fosse Uruk. An veniva rappresentato con le fattezze di un possente toro, il cui muggito si percepiva attraverso il tuono. La pioggia era considerata il suo seme che impregnava la terra (*ki*) e produceva la vegetazione. Quando in primavera scompariva il cielo nuvoloso, allora si pensava che An come Gugalanna («il grande toro del cielo») fosse stato ucciso e fosse andato nell'oltretomba. Ma si conosceva anche una tradizione differente, che voleva che An (Anum), il cielo colto nel suo aspetto maschile, fosse sposato ad An (Antum), il cielo presentato invece nel suo aspetto femminile. Come il marito, anche la sua controparte femminile aveva l'aspetto bovino e veniva rappresentata da una vacca le cui mammelle, le nubi, producevano la pioggia. Un aspetto importante relativo alla figura di An era costituito dal suo rapporto con il calendario, dal momento che ogni mese era preannunziato dalle sue costellazioni caratteristiche. A tale aspetto, dunque, si collegavano le festività rituali che venivano celebrate ogni mese e ogni anno, dedicate ad An. [Vedi *AN*].

Enlil. Dio del vento e delle tempeste, Enlil era l'esponente più importante dell'assemblea degli dei e l'esecutore dei suoi decreti. La città di Enlil era Nippur (Nuffar), dove si ergeva anche il tempio a lui dedicato, l'Ekur. Era il consorte della dea Ninlil («signora vento»), nota anche con il nome di Ansud («lunga spiga di grano»). Sua madre era Ninshebargunu, la dea dell'orzo, mentre suo padre, Haya, era il custode del sigillo con cui erano chiuse le porte dei granai di Enlil. Sembra che Enlil originariamente, in accordo con l'ambiente agricolo della moglie, abbia rappresentato la potenza connessa con i venti umidi della primavera, che ammorbidivano la dura crosta del terreno e lo rendevano coltivabile. Per questo motivo era anche riconosciuto come il dio dell'attrezzo più antico per la coltivazione, la zappa. Con la zappa, dopo averla inventata, egli ruppe – secondo un mito – la dura crosta del terreno di Uzumua («coltivatore di carne»), a Nippur, cosicché gli uomini poterono nascere dalla terra come le piante. [Vedi *ENLIL*].

Due miti piuttosto differenti raccontano di come Enlil avesse corteggiato Ninlil oppure Ansud. Secondo uno di questi racconti, Enlil riesce infine a conquistarla, dopo aver seguito le rigide norme prestabilite. Nell'altro mito, invece, quello più antico, Ninlil non si cura affatto delle raccomandazioni di sua madre e provocatoriamente lancia una sfida a Enlil perché questi la venga a prendere con la forza mentre sta facendo il bagno in un canale della città. Enlil viene allora bandito dalla città dall'assemblea degli dei per la sua cattiva azione e parte per l'oltretomba. Ninlil, incinta del dio della luna Suen (Sin), lo segue. Durante il viaggio Enlil, che di volta in volta si atteggia a guardiano di Nippur, a uomo del fiume dell'oltretomba e a nocchiero, la persuade a giacere con lui dicendole che in questo modo avrebbe concepito un altro bambino, che avrebbe potuto prendere il posto di Suen nell'oltretomba. In questo modo vengono generati i fratelli dell'oltretomba di Suen, Meslamtaea, Ninazu ed Ennugi. Il mito si conclude – in maniera piuttosto strana per un lettore moderno – con un inno in onore di Enlil, celebrato quale sorgente di fertilità: «Un signore di grande importanza, un signore del magazzino delle provviste tu sei! Un signore che fa crescere l'orzo, un signore che fa crescere le viti tu sei! Signore del cielo, signore dell'abbondanza, signore della terra tu sei!».

Di origine evidentemente antica è la raffigurazione di Enlil come benevolo fornitore di abbondanza, un aspetto che non fu mai perso di vista. Con il trascorrere del tempo, tuttavia, il suo carattere assunse anche tratti più severi. Nella sua veste di capo dell'assemblea degli dei e di esecutore dei suoi decreti, Enlil divenne la potenza distruttrice di templi e di città, la tempesta distruttrice con cui l'assemblea abbatteva le dinastie e le loro capitali nel momento in cui determinavano il corso della storia. Quest'ultimo aspetto di Enlil appare dominante nelle lamentazioni, dove la volontà dell'assemblea si identifica sempre più con la sua volontà e dove si attribuisce soltanto alla sua volontà la capacità di mitigare la propria severità e di restaurare ciò che aveva distrutto. Durante il I millennio, quando Marduk di Babilonia prese il sopravvento, Enlil, in quanto dio rappresentante della regione meridionale spesso in rivolta, giunse addirittura a essere considerato nella Babilonia settentrionale un nemico e un malvagio, aspetto questo che risulta in maniera inequivocabile dal ruolo da lui ricoperto nei testi rituali; oppure veniva completamente ignorato, come succede invece nel tardo poema epico sulla creazione intitolato *Enuma*

elish, che celebra Marduk come il creatore e il reggitore del cosmo.

Accanto alla tradizione che vedeva Ninlil oppure Ansud come consorte di Enlil, esisteva anche una variante secondo la quale Enlil si sarebbe unito con la dea Ninhursaga, la più antica Hursag («colline»). Nascosto dietro a questo racconto probabilmente si trova anche un altro aspetto di Enlil che lo ritrae come una divinità della montagna; il nome che lui assumeva in relazione a questo suo potere era Kurgal («grande montagna») e quello del suo tempio principale Ekur («casa della montagna»). Sembra che il collegamento tra questo aspetto legato alla montagna e la sua mansione di dio del vento debba essere posto in relazione con la credenza degli antichi che la dimora dei venti si trovasse tra le montagne. In questo modo si spiega come mai Enlil sarebbe stato in particolare il vento proveniente dall'oriente, l'*imkura* («il vento delle montagne»).

Da Ninhursaga, Enlil fece nascere le stagioni dell'anno, l'inverno e l'estate, e generò anche il dio della piena estiva del Tigri, Ningirsu. Nella forma assunta dal mito di Ningirsu in riferimento a Gudea, Ningirsu rappresenta il seme di Enlil che si è macchiato di sangue nella deflorazione. Forse è una allusione alle acque che provengono in primavera dallo scioglimento della neve delle alte montagne dell'Iran (Enlil in forma di Kurgal). Le acque, infatti, si fanno strada tra le colline (*hursag*), dove l'argilla che assorbono conferisce loro una tonalità rossastra, per poi gettarsi nel Tigri gonfiandolo fino a Ningirsu, ossia fino all'inondazione.

Ninurta. Nippur, la città vera e propria – distinta dall'area sacra intorno all'Ekur – aveva come dio protettore un figlio di Enlil chiamato Ninurta, la cui moglie era la dea Nin-Nibru («regina di Nippur»). All'interno del nome di Ninurta si può individuare, come componente, un prestito culturale, *urta* («aratro»), così che è possibile pensare a una sua identificazione con il dio di tale attrezzo, mentre suo padre, Enlil, in qualche versione era il dio del più antico attrezzo agricolo, la zappa. Ninurta aveva assunto a Nippur il ruolo di aratore (*ensi*) dell'Ekur e, durante la festa che ogni anno si teneva in suo onore, il dio apriva la stagione dell'aratura dietro un aratro cerimoniale. Ninurta veniva anticamente identificato con Ningirsu di Girsu, tanto che talvolta gli venivano liberamente attribuiti i miti relativi a quest'ultimo: perciò a noi oggi risulta estremamente difficile stabilire quali fossero gli aspetti originari propri di ciascuno dei due.

Un caso in cui risulta evidente questa difficoltà è costituito dal mito di *Lugale*, mito che, come si può dimostrare, apparteneva originariamente a Ningirsu. Tale mito presenta il dio sotto le sembianze di un giovane re guerriero che viene a sapere che tra le montagne è sorto un suo rivale, che sta tramando per ucciderlo. Il re parte con il suo esercito per una sortita preventiva, attacca con impeto e rischia la disfatta, ma viene infine salvato grazie al consiglio del padre di far scendere una fitta pioggia, che schiaccia al suolo la polvere che il suo avversario, Azag, aveva sollevato contro di lui, quasi soffocandolo. Egli riesce allora a uccidere Azag e continua nell'opera di organizzazione del regime del Tigri, incanalandone le acque per l'irrigazione. Prima che queste scendessero dalle montagne, furono bloccate. Per mantenere le acque nel loro nuovo corso, Ningirsu costruisce una barriera di pietra, le basse colline ai piedi delle montagne (*hursag*), e quando sua madre si reca a fargli visita gliele offre in dono, chiamandola con il nuovo nome di Ninhursaga («signora delle colline»). Ningirsu siede infine in giudizio contro i guerrieri di Azag, che sono rappresentati dai diversi tipi di pietre che aveva catturato, e distribuisce premi e castighi in base alla condotta da loro tenuta durante la contesa. I suoi giudizi determinano in maniera irrevocabile la natura e i tratti distintivi delle pietre in questione. Infine ritorna a casa vittorioso.

A Ningirsu probabilmente appartiene anche il mito di *Angim* (sopra citato), che racconta di come il dio, ritornato vittorioso dalla guerra, aveva dovuto moderare il suo comportamento violento per paura di turbare suo padre Enlil. Il nucleo della narrazione sembra costituito da una formula per allontanare i temporali (Ningirsu era il dio dei temporali) da Nippur. Probabilmente anche un inno che esaltava Ninurta in rapporto a varie pietre era in origine formato da materiale relativo a Ningirsu.

In una situazione analoga, forse, si trova anche il mito in cui si racconta che l'uccello del tuono aveva sottratto le tavole del destino a Enki: Ninurta era partito per recuperarle, ma con l'intenzione di tenersele. Quando la sua arma ebbe tramortito l'uccello e questi lasciò andare le tavole che teneva strette a sé, queste ultime, però, ritornarono da sole a Enki. Frustrato per le sue ambizioni inappagate, Ninurta provocò allora un'alluvione contro Eridu, ma Enki astutamente fece scavare a una tartaruga una buca, nella quale attirò Ninurta. Sembra che dietro a questo mito si trovi l'immagine della nube portatrice di pioggia la quale, come la foschia, sale dalle paludi, che sono le acque sotterranee (*apsu*) di Enki, e poi aleggia tra le montagne, richiamando il volo dell'uccello del tuono. L'immagine delle acque che ritornano nella piena è paragonata all'attacco invidioso del dio a Enki e il suo imprigionamento nella buca della tartaruga rappresenta il momento finale, in cui la piena viene ridotta a un ruscelletto che scorre tra gli argini sopraelevati. [Vedi *NINURTA*].

Nusku. Della famiglia di Enlil faceva parte anche

Nusku, in origine un dio delle lampade. Egli serviva Enlil come visir e confidente di fiducia.

Ninhursaga. Ninhursaga («signora delle colline»), in origine semplicemente Hursag («colline»), era la potenza dei pendii fertili vicini alle montagne orientali, il suolo migliore per il pascolo in primavera. Le sue città erano Kesh, non ancora identificata, e Adab, l'odierna collinetta di Bismaya. Oltre che con il nome di Ninhursaga, la dea era anche conosciuta con quelli di Ninmah («augusta signora»), Dingirmah («augusta divinità) e di Nintur («signora casa della nascita»), l'appellativo con cui era indicata nella sua specifica funzione di dea della nascita. Il suo nome accadico era Beletili («signora degli dei»). Nel corso del III millennio, insieme ad An e a Enlil, aveva dato vita alla triade che governava le potenze cosmiche. [Vedi *NINHURSAGA*].

Enki. Enki (Ea) era il dio delle acque dolci del sottosuolo, che raggiungevano la superficie sotto forma di fiumi, di stagni e di acquitrini. I Sumeri le immaginavano come un grande mare sotterraneo di acqua dolce, che chiamavano Abzu oppure Engur. La città di Enki era Eridu (Abu Shahrein), dove risiedeva nel tempio chiamato Eengura («casa del profondo»). Un mito racconta come avvenne la costruzione di questo tempio e poi ci dice che Enki celebrò il suo completamento con una festa, a Nippur, in onore di suo padre Enlil. La madre di Enki era la dea Namma, che gli scribi indicano come una governante di Enlil. Secondo altre testimonianze, invece, Namma era la divinizzazione del letto del fiume che aveva generato il dio del fiume, Enki. Sembra che il suo nome significhi «signora vulva» e forse la fantasia mitopoietica degli antichi ravvisava in essa la cavità del letto del fiume rimasto vuoto come una vulva della terra. La sposa di Enki si chiamava Damgalnunna («grande sposa del principe»), un nome che risulta piuttosto eloquente sul suo conto. Il visir di Enki era un dio bifronte, Sha (Usmu).

Il nome *Enki* vale «amministratore [signore] produttivo del suolo», un significato assai appropriato per il dio delle acque del fiume in una società che dipendeva dall'agricoltura irrigua. In un inno, egli si presenta sotto questo aspetto dicendo: «Quando mi avvicino al cielo, cadono le piogge dell'abbondanza; quando mi avvicino alla terra, arriva la prima piena in tutta la sua potenza; quando mi avvicino ai campi biondeggianti, mucchi di grano vengono ammassati al mio comando». L'acqua non soltanto estingue la sete degli uomini, degli animali e delle piante, ma serve anche per la pulizia. Enki compare in vari riti di purificazione da tutto ciò che contamina, compresi gli spiriti maligni che attaccano l'uomo provocando malattie e impurità. Un rito assai elaborato, che ha lo scopo di purificare il re dal possibile male causato da un'eclissi, ha la forma di un processo davanti al dio del sole: Enki invia un suo messaggero, una sorta di esorcista, a parlare a nome del richiedente, il re contaminato, e si impegna a far rispettare il verdetto. Tutto questo viene compiuto lavando via tutto il male con la sua acqua. Il rito si chiama Bitrimki («casa per il bagno»). Durante altri rituali, Enki forniva formule efficaci e prescriveva le azioni necessarie per la purificazione e per la guarigione: non è troppo azzardato affermare che esso doveva ricoprire un ruolo centrale nella magia bianca che combatteva i demoni della malattia. [Vedi *ENKI*].

Dal momento che Enki sapeva sempre che cosa fare per cacciare i demoni, in genere veniva considerato il più intraprendente e il più ingegnoso tra gli dei. Era abile in tutte le arti e, sotto nomi differenti, era la divinità protettrice della maggior parte di esse. La sua abilità pratica ne faceva anche un organizzatore nato. Era colui che aveva organizzato il cosmo per Enlil nel mito di *Enki e l'ordine del mondo*, di cui abbiamo parlato in precedenza. Nei miti che lo riguardano, Enki non usa mai la forza; raggiunge invece i suoi fini attraverso un'astuzia messa in atto con la destrezza. Un esempio è costituito dalla storia di *Adapa*, l'intendente di Enki, o piuttosto di Ea, visto che il testo usa il suo nome accadico. Quando Adapa, un giorno, fu invitato a presentarsi davanti ad Anu, in cielo, per aver rotto l'ala del vento del sud, Ea gli spiegò come avrebbe dovuto fare per ottenere il favore delle due divinità che custodivano il cancello, affinché intercedessero per lui. Ea gli raccomandò anche di non mangiare e di non bere, perché gli sarebbe stato offerto il pane della morte e l'acqua della morte. Tutto andò come previsto e Anu si placò grazie all'intercessione dei guardiani. Quando però Adapa rifiutò il cibo e le bevande che gli erano stati offerti, Anu si mostrò stupito e gliene chiese il motivo. Adapa glielo disse e Anu scoppiò a ridere. Il cibo e la bevanda in realtà avrebbero reso Adapa immortale, cosa che Ea sapeva e non voleva che accadesse.

Un'occasione più importante in cui Enki mostrò la sua astuzia si verificò quando salvò la razza umana dalla distruzione per mano di Enlil. Ne siamo informati dalla narrazione sumerica del diluvio, che fa parte del mito chiamato *Genesi di Eridu*. L'umanità, creata e dotata di una guida, cioè di un re, dagli dei, prosperò e proliferò a tal punto che il rumore che essa faceva divenne fastidioso per Enlil, che riuscì infine a convincere l'assemblea degli dei a distruggere l'umanità con un diluvio universale. Enki, che era presente, riuscì ad avvisare il pio re Ziusudra perché questi costruisse un'arca. Ziusudra seguì il consiglio e infine venne accolto tra gli dei e gli fu concessa la vita eterna come ricompensa per aver salvato tutti gli esseri viventi.

Una versione molto più dettagliata – e presumibil-

mente più antica – di questa storia si trova nel racconto accadico di *Atrahasis* («l'incomparabilmente saggio»), che, in questo testo, prende il posto di Ziusudra. La storia si divide in due parti, ciascuna delle quali costituiva chiaramente, in origine, un racconto separato. La prima parte del mito spiega che in principio anche gli dei dovevano lavorare per procurarsi il cibo, scavando i canali necessari per l'irrigazione. Ma alla fine si ribellarono ed Ea trovò la soluzione: avrebbe creato gli uomini, perché eseguissero al loro posto quel duro lavoro. A quello scopo venne ucciso un dio e il suo sangue venne mescolato con l'argilla da cui avrebbe dovuto prendere forma l'uomo. Quest'ultimo venne generato dalla dea madre e tutti ne gioirono. Nella seconda parte, invece, si racconta che l'umanità sulla terra proliferava e con il suo rumore impediva a Enlil di dormire. Enlil, pertanto, cercò di ridurre il numero degli uomini con una serie di malattie e di carestie, ma ogni volta Ea trovava il modo di far cessare questi mali prima che fosse troppo tardi: ben presto l'uomo riprese a moltiplicarsi come prima. Infine, Enlil ricorse a un rimedio estremo: distruggere l'umanità con un diluvio. Di nuovo Ea riuscì vanificare questo piano, facendo costruire ad Atrahasis un'arca in cui egli poté sopravvivere insieme alla sua famiglia e agli animali. Quando uscì dall'arca, Atrahasis offrì un sacrificio e gli dei se ne compiacquero, perché durante tutto il diluvio, senza uomini che offrissero loro sacrifici, avevano sofferto molto per la fame. Solamente Enlil era sdegnato, ma Ea lo placò fornendogli degli strumenti con cui potesse tenere sotto controllo la crescita della popolazione: sterilità, malattie infantili e così via. In questo modo venne ristabilita l'armonia dell'universo. La versione contenuta nel racconto di *Atrahasis* rappresenta il resoconto della storia del diluvio più dettagliato che possediamo. Una versione più breve – ma senza alcun riferimento alle motivazioni che portarono al diluvio – fu aggiunta all'*Epopea di Gilgamesh* dal tardo editore Sinliqiunnini. Nella storia di *Adapa*, Enki usava la sua ingegnosità contro Anu; nella storia del diluvio, contro Enlil. [Vedi *ATRAHASIS*].

Un terzo mito, *Enki e Ninmah*, contrappone Enki alla terza delle divinità più importanti del pantheon mesopotamico, Ninhursaga, che il mito chiama Ninmah. Similmente alla storia di *Atrahasis*, anche questa composizione è formata da due miti separati, collegati solamente in modo molto vago. Il primo mito corrisponde alla prima parte della versione sumerica della storia di *Atrahasis*, in cui si riporta che gli dei si rifiutarono di lavorare e tale loro atteggiamento indusse Enki a proporre la creazione dell'uomo. Ma secondo questo testo l'uomo è generato dall'«argilla generatrice di Abzu», la quale una volta aveva generato anche Enki; quest'ultimo viene plasmato e partorito dalla madre di Enki, Namma. Il secondo mito, invece, comincia con una festa organizzata da Enki per celebrare la nascita dell'uomo. Enki e Ninmah, che aveva assistito Namma durante il parto, bevono molto e Ninmah comincia a vantarsi di avere in mano le sorti degli uomini e di poter determinare se queste saranno buone oppure cattive. (Ciò non ha molto senso se ella era, come appare qui, una semplice levatrice. Sembra perciò che nel mito originario che soggiace a questa parte della composizione Ninmah fosse, come nella storia di *Atrahasis*, colei che aveva dato forma all'embrione dell'uomo e l'aveva partorito come neonato). Enki accetta la sfida, replicando di potersi opporre a tutto ciò che lei riesca a escogitare. Ninmah allora crea una serie di esseri umani deformi oppure caratterizzati da altre anomalie, ma per ciascuno di loro Enki riesce a trovare un posto nella società in cui possano adempiere a una funzione e badare a loro stessi. Quando infine Ninmah si arrende, Enki le propone di trovare lei un posto per l'essere che a sua volta avrebbe provato a creare. Enki allora plasma un embrione e lo fa partorire prematuro a una donna scelta da Ninmah. Non c'è niente che Ninmah possa fare per lui e la dea prorompe in lamenti. Enki, tuttavia, la calma con un discorso pacificatore, sottolineando che era proprio il suo contributo, la maturazione dell'embrione nel grembo, che a quello mancava. Il contributo dell'uomo alla procreazione di un bambino non è sufficiente da solo: è necessario anche quello della donna, della quale Enki elogia, pertanto, i poteri.

La questione così sollevata, che nella procreazione il maschio e la femmina hanno assoluto bisogno l'uno dell'altra, sembra aver suscitato risposte diverse nelle varie epoche. La prima parte di *Enki e Ninmah* attribuisce alla donna tutto il merito. L'uomo veniva prodotto dall'argilla, plasmato e partorito – come esplicitamente si specifica – senza l'intervento di un maschio. In modo pressoché analogo, secondo il racconto di *Atrahasis*, l'uomo veniva creato dall'argilla e dal sangue del dio e plasmato e partorito da Nintur, cioè da Ninmah. Il contributo di Enki in entrambi i casi consisteva essenzialmente nell'idea della creazione dell'uomo. Nella seconda parte di *Enki e Ninmah*, invece, si registra un cambiamento: si sottolinea che Enki ha il potere di creare un embrione, anche se non di farlo maturare e nascere. Infine, nel racconto della creazione dell'uomo dell'*Enuma elish*, al volgere del I millennio, la dea del parto è scomparsa ed Enki provvede da solo alla creazione.

Resta da ricordare un'ultima composizione in cui Enki è presente come eroe protagonista, *Enki e Ninhursaga*. Il testo si apre con le lodi dell'isola di Dilmun (la moderna Bahrein) e della purezza che questa terra aveva in epoca primordiale. Narra poi di come Enki la

fornì di acqua dolce e ne fece un porto e uno scalo commerciale. Poi veniamo a sapere che Enki aveva tentato di sedurre Ninhursaga, ma era stato respinto fino a quando non le propose il matrimonio, facendone la sua sposa. La dea partorisce una figlia, che Enki seduce non appena diventa ragazza, generando così una seconda figlia, che di nuovo seduce e rende gravida. L'ultima figlia, di cui Enki è anche bisnonno, è Uttu, la dea ragno, e Ninhusaga la mette in guardia da Enki. Seguendo tale consiglio, Uttu gli impedisce di entrare in casa, a meno che non porti dei frutti come dono nuziale. Enki accetta e quando Uttu lo lascia entrare, la possiede con la forza. Le grida di Uttu fanno accorrere Ninhursaga, che rimuove il seme di Enki e lo disperde nel terreno. Ne nascono otto piante. Poi, passandoci accanto, Enki nota le piante e quando il suo visir dà loro un nome, Enki le divora. Quando Ninhursaga viene a scoprire che cosa è accaduto, decide di non vegliare più su di lui con il suo occhio datore di vita. Le piante, seme di Enki, che egli stesso aveva divorato, cominciano allora a svilupparsi nel suo corpo come un embrione. Ma dal momento che è un maschio, Enki non può partorirle e così si ammala gravemente. Gli dei ne sono grandemente afflitti, ma la Volpe si offre per cercare di persuadere Ninhursaga. La Volpe riesce nel suo intento: Ninhursaga desiste dal suo proposito, si mette Enki nella vulva e partorisce otto divinità, a cui vengono attribuiti un nome e una funzione; i loro nomi sono grotteschi giochi di parole riferiti alle parti del corpo di Enki da cui esse derivano. L'ultima è la dea di Dilmun.

Difficilmente si può prendere sul serio l'insistenza che il testo mostra su Dilmun e sul successo amoroso di Enki con le ragazze di cui è padre, nonno e, secondo una versione, anche bisnonno (nel caso dell'«avvenente dea ragno Uttu»). È più probabile che la grossolana comicità della composizione mirasse a intrattenere i marinai di Dilmun in visita alla corte di Ur.

Asalluhe. Asalluhe («Asar che inzuppa gli uomini»), dio della città di Kuar, vicino a Eridu, e dio delle nubi portatrici di pioggia, era figlio di Enki. Il suo nome compare soprattutto nelle formule magiche contro tutti i tipi di azioni malvagie. Fluttuando come una nube sopra la terra, si trovava nella posizione ideale per osservare che cosa avveniva sotto di lui e riferirlo al padre, Enki, che invece non si trovava in una posizione così favorevole per osservare. Ascoltando i resoconti di Asalluhe, tuttavia, grazie alla sua profonda conoscenza, Enki riusciva in ogni caso a dire come si dovesse combattere il male. In epoche successive Marduk venne identificato con Asalluhe.

Marduk. Marduk, o meglio Merodakh, dio della città di Babilonia, era un'antica divinità sumerica che, come Ninazu a Eshnunna (di cui parleremo in seguito) e Meslamtaea a Cutha, fu introdotto dagli invasori accadici. Il suo nome, forma abbreviata di *(A)marudak* («vitello della tempesta»), ce lo descrive come un dio dei temporali, la cui immagine è rappresentata da un giovane toro mugghiante. Gli acquazzoni primaverili segnano la comparsa della vegetazione nel deserto, l'inizio dell'aratura e della semina: così la festa principale in onore di Marduk, l'Akiti (Akitu) ossia il «tempo in cui la terra rivive», fu in seguito definita come «l'aratura del seme». La sua città era Kadingira («porta degli dei»), la cui traduzione in accadico era Babilim. Con questo nome si indica un insediamento che si è sviluppato presso l'entrata di un santuario, forse il tempio di Marduk, l'Esagila («casa con la testa alta»). Durante il III e il II millennio, Marduk aveva, a quanto pare, un ruolo appena un po' più rilevante che quello di un dio locale di città. Ma con l'inizio del I millennio cominciò la sua ascesa al rango di dio supremo dell'universo, in rivalità con Ashur di Assiria. [Vedi *MARDUK*].

L'aspirazione di Marduk alla supremazia fu celebrata nel poema epico della creazione intitolato *Enuma elish*, in cui egli viene presentato come il salvatore degli dei e il creatore e l'organizzatore del cosmo. Il mito si apre delineando le origini del mondo a partire da un caos umido di acque dolci, Apsu, e di acque salate, Tiamat, il mare. Da quelli derivarono varie generazioni di dei: Lahmu e Lahamu; Anshar e Kishar, l'orizzonte; Anu, il cielo; Nudimmud o Ea. Ma gli dei più giovani, mettendosi a danzare tutti insieme, disturbarono le generazioni più vecchie, che apprezzavano invece la pace e la quiete. Tiamat, come una madre molto paziente, sopportava, ma Apsu decise di liberarsi dei disturbatori. Prima che potesse portare a compimento il suo malvagio disegno, tuttavia, Apsu fu vinto e ucciso da Ea, che si costruì una casa sul suo cadavere. Ea generò suo figlio Marduk. Anu, smodatamente attaccato al nipotino, creò per il piccolo Marduk i quattro venti come se fossero dei balocchi. Ma i venti disturbavano l'immota superficie del mare, provocando le onde. Ciò irritò notevolmente gli dei più vecchi, che costrinsero Tiamat a intervenire. Fu radunato un esercito per distruggere gli dei più giovani e fu posto sotto il comando dell'amante di Tiamat, Kingu. La minaccia agli dei era seria e provocò tra loro costernazione. Sia Ea che Anu, inviati a turno per fronteggiare la crisi, fallirono e tornarono indietro. Infine, visto che gli dei versavano nella disperazione più profonda, Ea suggerì al capo degli dei, Anshar, di chiamare Marduk per difendere gli dei. Marduk arrivò e si mostrò disposto ad assumersi quell'onere, a patto di ottenere pieni poteri. Gli dei accettarono, gli concessero la facoltà di realizzare quanto aveva promesso e si assicurarono con una prova che la sua parola avesse effettivamente acquisito la capacità di realizzarsi.

Marduk partì per la battaglia sul carro della tempesta. I nemici, soltanto a vederlo, restavano atterriti; solamente Tiamat osò affrontarlo, ma quando, dopo un collerico scambio di insulti, spalancò le fauci per ingoiarlo, egli svanì tra i venti e poi la uccise con una freccia. Allora catturò il suo esercito, imprigionandolo in una rete sorretta dai quattro venti. Dalla carcassa di Tiamat Marduk creò allora l'universo ancora oggi esistente. La divise in due e con una parte creò il cielo, e con l'altra la terra. Per impedire che le acque fuggissero, mise dei chiavistelli e delle guardie. In cielo, proprio di fronte ad Apsu di Ea, costruì la sua casa, Asharra, la quale, secondo il testo, era il cielo stesso. Diede poi forma alle costellazioni, organizzò il calendario, fissò la posizione della stella polare e ordinò i moti del sole e della luna.

Quando Marduk ritornò a casa, fu salutato dagli dei, che gli riconfermarono la loro fedeltà. La prima richiesta che egli rivolse loro fu quella di costruirgli una città, che avrebbe chiamato Babilonia. Perdonò poi gli dei malvagi, che lo salutarono con gratitudine come re e salvatore e promisero che avrebbero costruito per lui la sua città. La loro buona volontà indusse Marduk a escogitare un mezzo per alleviare le loro fatiche e decise di creare l'uomo. Fu convocata un'assemblea. Kingu fu denunciato come istigatore della ribellione e venne ucciso: con il suo corpo Ea plasmò l'uomo. Marduk divise poi gli dei in due gruppi, uno celeste e uno terrestre. Gli dei, per l'ultima volta, presero in mano la vanga e costruirono la città che Marduk voleva, Babilonia. Durante una grande festa inaugurale per celebrare il completamento di Babilonia, Marduk fu designato re permanente degli dei. Nella conclusione del mito, gli dei pronunciano i cinquanta nomi di Marduk, ciascuno dei quali esprime uno dei suoi poteri. La consorte di Marduk era la dea Sarpanitum; suo figlio, il dio di Borsippa, vicino a Babilonia, era Nabu, dio dell'arte scrittoria [Vedi *NABU*].

Nanna. Era il dio della luna (conosciuto anche con il nome di Suen oppure di Sin). La sua città era Ur (Muqayyir), dove si trovava il suo tempio, l'Egishnugal. Sua moglie era Ningal. Il suo nome, *Nanna*, deve, a quanto sembra, essere messo in riferimento con la luna piena, mentre *Suen* era probabilmente il nome della falce della luna. Veniva di solito rappresentato in forma di toro, un'immagine che può essere stata suggerita dalla forma della falce lunare. Nanna veniva anche raffigurato come un pastore che guidava il suo gregge (le stelle) attraverso i pascoli del cielo, oppure mentre vagava per il cielo in una barca, che aveva la forma della falce della luna. Un mito di epoca posteriore – in realtà una formula magica per stornare il male provocato da un'eclissi di luna – racconta che alcuni demoni della tempesta lo attaccarono dopo aver attirato dalla loro parte il dio della tempesta, Ishkur, e Inanna, che aspirava a diventare la regina del cielo. L'attacco, tuttavia, fu scoperto da Enlil, che mise sull'avviso Enki e gli inviò Marduk in aiuto. [Vedi *NANNA*].

Utu. Il dio del sole, della giustizia e dei modi gentili era Utu (Shamash). Le sue città erano Ararma (Larsa) a meridione e Sippar a settentrione. Il suo tempio, in entrambe le città, si chiamava Ebabbar; sua moglie era Ninkurra (Aya). In quanto giudice, Utu era presente ogni giorno, in vari templi, in punti specifici chiamati «il posto di Utu». Veniva salutato al mattino quando si levava all'orizzonte, ascoltava le cause giudiziarie per tutto il giorno e si accomiatava la sera per continuare il suo cammino, al tramonto. Durante la notte sedeva in giudizio nell'oltretomba. Sembra che le cause da lui ascoltate, sia di giorno che di notte, fossero solitamente cause di vivi contro gli spiriti e i demoni che li tormentavano. [Vedi *UTU*].

Ishkur. Ishkur (Adad) era il dio delle piogge e dei temporali. Un testo, fondamentalmente una formula magica per tenere lontano un minaccioso temporale da Nippur, gli dice di andare via, per non disturbare suo padre, Enlil, con il suo strepito. Pare che la sua forma originaria fosse quella di un toro. Sotto molti aspetti somiglia a Ningirsu, ma sembra che in maniera più specifica sia un dio dei pastori, la potenza delle piogge primaverili che fa crescere la pastura nel deserto. [Vedi *ADAD*].

Inanna. Inanna (Ishtar) in precedenza era chiamata *Ninana*, nome che può essere interpretato come «signora dei grappoli di datteri» oppure «signora del cielo». Il centro del suo culto era, nel meridione, a Uruk, nel tempio chiamato Eana, mentre a settentrione era a Hursagkalamma, vicino a Kish. Le sue caratteristiche principali sono rappresentate dalla sua grande complessità e versatilità. Sembra infatti che la sua figura riunisse insieme varie divinità in origine differenti tra loro, che gli antichi erano riusciti a unificare insieme in un'unica figura dalla personalità affascinante, sfaccettata e pure convincente. Solitamente veniva immaginata con le sembianze di una giovane ragazza aristocratica in età da marito, piuttosto volitiva e caparbia, oppure anche come una giovane sposa. Il suo amante o marito è una forma del dio Dumuzi (Tammuz). Nella complessa immagine che la dea presenta sembra possibile distinguere i seguenti aspetti, che presumibilmente erano in origine figure indipendenti.

1. In quanto dea del magazzino delle provviste di datteri, Inanna risiedeva a Uruk, situata in una regione famosa per la produzione di datteri. Il suo nome *Ninana* significa in questo caso «signora dei grappoli di datteri»; mentre il nome del suo tempio, *Eana*, significava «casa dei grappoli di datteri». In questo luogo, sulla

porta del magazzino (*egida*) riceveva il suo sposo, Amaushumgalana («l'unica grande fonte dei grappoli di datteri»), vale a dire il germoglio che annualmente spunta dalla pianta di dattero. Era la potenza che rendeva produttiva la palma da dattero; il fatto che sposasse Inanna e che entrasse in casa sua costituiva una trasfigurazione mitica della produzione dei datteri. Quando in seguito venne celebrato il rito di questo matrimonio, il sovrano regnante non solamente rivestiva il ruolo di Amaushumgalana, ma realmente diventava Amaushumgalana, mentre la dea sarebbe stata incarnata dalla regina, Ninegala («signora del palazzo»). Nella letteratura relativa al suo matrimonio, Inanna viene pertanto spesso designata con tale epiteto e nei canti d'amore scritti per quell'occasione è spesso difficile dire se si celebri l'amore mitico di Inanna per Amaushumgalana oppure piuttosto quello reale della regina in carne e ossa per il proprio marito. Il culto relativo a Inanna in quanto dea del magazzino per le provviste di datteri era gioioso. Non implicava un senso di perdita, di «morte» del dio. I datteri, frutto che per eccellenza si può conservare, rimanevano sempre con la comunità e così la potenza che essi rappresentavano.

2. Piuttosto diversa era invece un'altra caratterizzazione della dea, ugualmente attestata a Uruk, ma nella Uruk degli ovili più che in quella delle piantagioni di datteri. Secondo questa rappresentazione, Inanna era la potenza dei temporali primaverili, da cui i pastori dipendevano per il pascolo nel deserto. Con queste sembianze si trovava accoppiata a Dumuzi, il pastore. La sua forma primitiva era probabilmente quella dell'uccello del tuono dalla testa di leone, che rimase legato a lei come se fosse un suo attributo. In aggiunta, ma a volte in sostituzione di questa forma, si trovava quella del semplice leone.

3. Strettamente unita alla presentazione di Inanna come dea del temporale, era la sua funzione di dea della guerra. Il tonante rimbombo del primitivo carro da guerra rendeva naturale che si vedesse e si sentisse il tuono come il corrispettivo celeste del carro da guerra. La natura feroce di altre sue forme, come i leoni e i tori, si adattava agevolmente a questa immagine. Come divinità della guerra, la dea guidava la danza di Inanna, l'avanzamento delle linee di combattimento le une verso le altre come se fossero file di danzatori. Nei miti che la riguardano, Inanna sottomette l'indocile catena montuosa di Ebeh, nell'Assiria meridionale.

4. Un aspetto astrale comune sia a Inanna che alla Ishtar accadica è quello di dea della stella del mattino e della sera, attraverso la quale forma una triade insieme al padre, il dio della luna, e al fratello, il dio del sole. La sua precisa funzione in questa veste non appare chiara: si può dire soltanto che la sua comparsa segnava l'inizio e la fine della giornata lavorativa. In quanto dea della stella del mattino e della sera, il significato attribuito al suo nome era «signora del cielo» e le sue parentele celesti presumibilmente favorirono non soltanto un'interpretazione del nome del suo tempio, *Eana*, come «casa del cielo», ma anche la credenza che la dea fosse in origine discesa dal cielo. Esistono inoltre alcune testimonianze che confermano il fatto che in epoche più tarde Inanna sia riuscita a prendere il posto della dea del cielo, An (Antum), in quanto sposa del dio del cielo, An (Anum) e a diventare così regina del cielo. Nel *Mito dell'eclissi* Inanna cospira senza successo, insieme ai demoni della tempesta, per ottenere quella posizione, ma in un mito successivo, l'*Elevazione di Inanna*, è niente meno che il venerabile consesso degli dei a chiedere ad An di sposarla e così Inanna viene investita del supremo potere tra gli dei.

5. Infine, nella sua veste di protettrice delle prostitute, Inanna era immaginata lei stessa come una prostituta. Inizialmente, quando assumeva questa funzione era rappresentata con le fattezze della civetta, che, come la prostituta, esce all'imbrunire. Di conseguenza il suo nome come prostituta era *Ninnina* («signora civetta»). In accadico il suo nome era *Kilili.* [Vedi *IERODULIA*, vol. 2].

Nei miti che la riguardano, ritorna frequentemente la tematica del suo insaziabile desiderio di potere. Nel *Mito dell'eclissi*, come abbiamo già ricordato, tale desiderio la porta a cospirare con i malvagi demoni della tempesta; in *Enki e l'ordine del mondo*, invece, si lamenta amaramente del fatto che tutte le altre dee abbiano delle cariche mentre lei non ne ha neppure una, così che Enki cerca di consolarla. Nel mito di *Inanna e il Parse*, ossia di Inanna e le cariche divine, che in lingua sumerica sono indicate dalla parola *me*, si narra che Inanna si recò a Eridu per fare visita a Enki, il quale, durante la festa celebrata per accogliere la dea, si ubriacò e le assegnò una carica dopo l'altra, euforico per aver bevuto. Saggiamente, Inanna decise di tornarsene subito a casa con le nuove cariche che aveva appena ottenuto, di modo che, quando Enki si fosse svegliato sobrio e avesse voluto che lei gli restituisse le cariche, sarebbe stato troppo tardi. A questo punto il mito elenca una per una tutte le cariche, che formano una lista incredibilmente lunga. Probabilmente le cariche a lei attribuite dipendono in gran parte da quel retroterra in cui, in maniera sincretistica, come si è visto, si è andata formando l'immagine di Inanna, e perciò costituiscono un insieme scarsamente unitario o poco coerente: proprio perché costituiscono piuttosto una raccolta eterogenea di elementi, corredata dalle note dei vari commentatori. Questo fatto, tuttavia, non turbava minimamente gli antichi, i quali, anzi, esaltavano la versatilità di Inanna

e, in un importante inno a lei dedicato, la elogiavano come dea degli opposti, dell'ingiuria e della venerazione, dello scoraggiamento e del conforto e così via. [Vedi *INANNA*].

Un altro motivo importante che ritorna anche nel più famoso dei miti che la riguardano, *La discesa di Inanna agli Inferi*, è quello della sua bramosia per il potere. Inanna scende nel regno dei morti per strapparne la sovranità alla sua legittima regina, Ereshkigal. Ma questo tentativo fallisce e Inanna viene uccisa e trasformata in un pezzo di carne andata a male appesa a un gancio. La sua leale ancella, Ninshubura, quando vede che Inanna non ritorna, va in cerca di aiuto, prima da Enlil, a Nippur, poi da Nanna, a Ur, e infine da Enki, a Eridu. Ma solamente Enki può trovare il modo per aiutarla. Costui dà vita a due creature nate dallo sporco delle sue unghie e le manda nell'oltretomba con le istruzioni per unirsi alle lamentazioni di Ereshkigal, che, come suo solito, compiange i bambini morti prematuramente. Quando Ereshkigal, per ricompensare l'interessamento delle creature, prometterà loro un dono, le dovranno chiedere la carne guasta appesa al gancio, per poi versarci sopra l'erba e l'acqua della vita che Enki ha dato loro. Le creature seguono le istruzioni e Inanna ritorna alla vita. Quando però sta per lasciare l'oltretomba, gli dei che lo governano la bloccano e stabiliscono che deve trovare un sostituto che prenda il suo posto. Così viene accompagnata da una scorta della milizia oltremondana, incaricata di assicurarsi che Inanna designi un sostituto da rimandare indietro.

Durante il viaggio di ritorno a Uruk, Inanna incontra uno dopo l'altro i suoi servi fedeli, tutti vestiti a lutto per lei, e si rifiuta di consegnare ai demoni uno di loro. Ma quando raggiungono Uruk trovano il suo giovane marito, Dumuzi, seduto e vestito con abiti eleganti, mentre si svaga ascoltando musica di zampogne. Questa palese mancanza di interesse manda Inanna su tutte le furie: in un impeto rabbioso di gelosia consegna il marito ai demoni, che lo portano via. Dumuzi, disperato, chiama suo cognato, Utu, dio della giustizia e dei modi gentili, e gli chiede di trasformarlo in una gazzella – secondo un'altra versione, in un serpente – di modo che possa sfuggire a coloro che lo tengono prigioniero. Utu acconsente e Dumuzi fugge, ma solamente per essere catturato di nuovo; fugge un'altra volta, finché viene catturato definitivamente nel suo ovile. La storia termina con il racconto della sorella di Dumuzi, Geshtinanna, la dea della vite, che lo cerca. Infine, consigliata dalla Mosca, lo trova e si unisce a lui nell'oltretomba. Afflitta per l'immeritata sorte di Dumuzi e di sua sorella, Inanna decide che possono dividersi l'obbligo di sostituirla nell'oltretomba: Dumuzi resterà negli Inferi per metà dell'anno, poi tornerà su nel mondo, mentre la sorella prenderà il suo posto. Geshtinanna, a sua volta, tornerà su nel mondo dopo la metà dell'anno, mentre lui scenderà negli Inferi.

Così termina il racconto e, a un esame più accurato, risulterà che *racconto*, e non *mito*, è la designazione più appropriata, dal momento che questi testi ricevono una migliore delucidazione quando li si consideri come una raccolta di miti sui defunti, messi insieme e arbitrariamente coloriti dal narratore per ottenere un effetto drammatico. Il mito della morte di Inanna e della sua trasformazione in un pezzo di carne guasta si comprende meglio come mito originario in cui la dea rappresenta il magazzino sotterraneo per le provviste di carne: quando la carne in estate imputridisce, esso diventa come una tomba, ma poi ritorna alla vita, quando il magazzino viene rifornito con la carne fresca delle greggi, nutrite di erba e di acqua della vita, ossia con i pascoli primaverili. Il mito perciò non ha niente a che vedere con il fatto che Inanna, secondo quanto dice il narratore, avesse assunto l'aspetto della stella del mattino nel momento in cui aveva cercato di entrare nell'oltretomba. La seconda parte del racconto, invece, era in origine un mito indipendente che si dilungava maggiormente nell'esaminare la figura di Dumuzi piuttosto che quella di Inanna e, peraltro, ci è giunto anche, con alcune varianti leggermente diverse, come un mito separato e in sé compiuto.

Dumuzi. Al pari di Inanna, ma forse in una misura maggiore rispetto a lei, anche il suo amante e sposo, Dumuzi (Tammuz), presenta un'immagine assai complessa, frutto anch'essa di sincretismi, in cui non sempre è facile districare con sicurezza i vari fili che ne compongono la trama. [Vedi *DUMUZI*]. Tuttavia vi sono alcuni aspetti predominanti che sono delineati in modo piuttosto chiaro, tanto che si può ragionevolmente supporre che questi rappresentino divinità originariamente distinte e autonome. Tali aspetti sono i seguenti.

1. *Dumuzi come Amaushumgalana*, la potenza produttrice della palma da datteri. Il suo matrimonio con Inanna, presentata a sua volta nelle vesti di dea del magazzino delle provviste, celebra la produzione del raccolto dei datteri.

2. *Dumuzi il pastore*, la potenza che fa partorire alle pecore agnelli normali, ben fatti. La sua sposa era Inanna, nella sua qualità di dea degli acquazzoni primaverili, che fanno crescere l'erba per il pascolo nel deserto. La scomparsa della potenza che Dumuzi rappresentava, al termine della stagione degli agnelli, veniva vista come la morte del dio, che andava celebrata con pianti e lamentazioni.

3. *Dumuzi della birra*. Questo aspetto del dio non appare collegato a nessun nome specifico. I testi che vi

fanno riferimento usano a volte il nome di *Dumuzi*, a volte quello di *Damu*, e si concentrano sulla ricerca messa in atto dalla madre e dalla sorella dopo la sua morte.

4. *Damu il bambino*, la potenza che fa salire la linfa nelle piante e negli alberi in primavera. Considerata perduta durante la stagione secca, tale potenza veniva cercata da sua madre e trovata mentre scendeva giù per il fiume, presumibilmente con l'inizio delle prime piene primaverili. Il centro del suo culto era Uruk.

5. *Damu il soldato di leva*, un aspetto del dio sotto il quale veniva rappresentato con le sembianze proprie di un giovane ragazzo soggetto al servizio militare. Strappato a forza alla famiglia da brutali reclutatori, la madre lo cerca e si rende conto, a poco a poco, che il figlio è ormai morto. Non è chiaro quale potenza rappresentasse di preciso; ma molto probabilmente era collegata al benessere delle mandrie. Il centro del suo culto era Girsu (Tello), sull'Eufrate.

I miti relativi a questi diversi aspetti di Dumuzi rientravano evidentemente in due gruppi, quelli che trattavano il corteggiamento e il matrimonio e quelli che invece si interessavano della sua morte e della sua ricerca. Al primo gruppo appartiene un *Dialogo tra Inanna e Dumuzi*, in cui Dumuzi ha trovato una casa per loro, vicino ai genitori di lei. Lei non sa che i genitori hanno scelto lui come suo futuro marito e Dumuzi la stuzzica dicendo che la sua famiglia è simile a quella di lei, in un certo senso. Alla fine le chiarisce tutto e Inanna ne è felice. La figura di Inanna che risulta da questo racconto sembra molto giovane. Un po' più vecchia, invece, appare in un racconto in cui la sorella di Dumuzi, Geshtinanna, dice al fratello che Inanna l'ha invitata e le ha raccontato di come lei, Inanna, avrebbe sofferto per amore di lui. Dumuzi sollecitamente chiede il permesso di partire ed è ben lungi dall'alleviare le sofferenze della fanciulla. Inanna ha grosso modo la stessa età in una storia differente, mentre sul far della sera attende Dumuzi. Si erano incontrati e si erano innamorati il giorno prima e quando Dumuzi arriva le chiede di sposarlo. Inanna prontamente lo respinge e, a quanto sembra – ma a questo punto il testo diventa frammentario –, esige che la richiesta le venga rivolta in maniera appropriata. Quando il racconto ricomincia i due innamorati sono in viaggio verso la casa della madre di lei per annunciare il fidanzamento.

Un'altra storia narra che il fratello di Inanna, Utu, le ha combinato un matrimonio, ma non sa come lei accoglierà la notizia. Perciò le parla per sottintesi e le propone di portare il suo lino nuovo per tessere un lenzuolo. Anche se non le dice ancora che sarà il suo lenzuolo matrimoniale, lei capisce immediatamente. Se da una parte Inanna esita perché teme di udire quale sia la scelta del fratello e ha paura che questa scelta si riveli sbagliata, dall'altra cerca di rimandare il momento cruciale con il pretesto di non avere nessuno che maceri il lino, lo fili, doppi la fibra, la tessa, la tinga e la imbianchi: ogni volta Utu, comunque, si offre di farle avere del lino già pronto. Così alla fine è costretta a venire al dunque: chi dovrà giacere con lei su quel lenzuolo? Quando Utu le dice che sarà Amaushumgalana, Inanna ne è felicissima. All'inizio del racconto, che contiene anche la narrazione del matrimonio, Inanna manda a chiamare lo sposo e i servi, e indica con precisione quali doni debbano portare. Essi si presentano davanti alla sua casa, ma Inanna non ha fretta. Si lava e si veste con i suoi abiti più belli e ascolta le raccomandazioni della madre sull'obbedienza dovuta ai suoceri. Infine apre la porta a Dumuzi – l'atto formale che conclude un matrimonio secondo il rituale sumerico – e presumibilmente (il testo risulta a questo punto lacunoso) lo conduce nella camera nuziale per consumare il matrimonio. Il mattino seguente probabilmente viene celebrata una festa nuziale. Quando il racconto ricomincia, Dumuzi sta conducendo la giovane sposa a casa sua e vuole portarla per prima cosa davanti al suo dio personale, di modo che questo possa benedire il loro matrimonio. Ma Inanna è assai spaventata e Dumuzi cerca di confortarla dicendole quale posizione onorata occuperà e come non le verrà mai chiesto di svolgere lavori domestici di nessun genere.

L'altro gruppo di miti, imperniati sulla morte del giovane dio, è forse rappresentato nella maniera migliore dal mito chiamato il *Sogno di Dumuzi*. Dumuzi fa un sogno premonitore, che Geshtinanna interpreta come un presagio di morte per entrambi. Dumuzi la manda su una altura a fare la guardia e lei riferisce l'arrivo di una imbarcazione con dei reclutatori malvagi. Dumuzi decide di nascondersi nel deserto, ma prima comunica alla sorella e al collega quale sarà il suo nascondiglio. Quando i reclutatori sbarcano e offrono dei doni per ottenere in cambio informazioni, Geshtinanna non si lascia corrompere, mentre il collega tradisce l'amico. Dumuzi viene infine catturato, ma chiede a Utu di aiutarlo a fuggire trasformandolo in una gazzella. Utu acconsente e Dumuzi scappa, ma viene di nuovo catturato. Ciò si ripete più volte, finché Dumuzi si rifugia nel suo ovile. Gli inseguitori fanno irruzione nell'ovile, distruggendo tutto ciò che si trova sul loro cammino, e uccidono Dumuzi. Un altro mito simile, il *Pianto più amaro*, descrive l'attacco all'ovile e il brusco risveglio di Dumuzi, nudo e prigioniero. Egli riesce a scappare e si rifugia a Uruk. Ma quando cerca di attraversare l'Eufrate, viene trascinato via dalla piena e annega davanti agli occhi atterriti di sua madre, Duttur, e di sua moglie. Inanna.

Lugalbanda e Ninsuna. Lugalbanda («re fiero») e Ninsuna («signora delle vacche selvatiche») erano, a quanto sembra, il dio e la dea della città di Kullab, una città che venne ben presto a congiungersi con Uruk. Erano entrambe divinità del bestiame, ma sembra che Lugalbanda, quando venne assorbita la loro città, abbia perduto non soltanto la caratterizzazione, ma persino la sua posizione come divinità. In tempi storici, infatti, Lugalbanda compare prevalentemente nelle vesti di un antico re della I dinastia di Ur. Le sue imprese, riferite nel materiale epico che lo riguarda, ossia quelle di un messaggero caratterizzato da doti soprannaturali, furono probabilmente aggiunte in seguito, proprio perché non si sapeva null'altro di lui. Ninsuna, per parte sua, riuscì invece a mantenere la suo condizione divina. Era la dea tutelare di Gudea di Lagash e, fatto abbastanza curioso, in quella veste era presentata come la consorte di Ningishzida, e non di Lugalbanda.

Ningirsu. Ningirsu («signore di Girsu») era il dio della città di Girsu, dove possedeva il tempio Eninnu. Sua moglie era la dea Baba. Ningirsu era dio dei temporali primaverili e della piena primaverile del Tigri. Originariamente era rappresentato con la forma di un uccello del tuono, un'enorme aquila oppure un avvoltoio con la testa di leone, il cui ruggito aveva il suono proprio del tuono. Ningirsu in epoca antica venne identificato con Ninurta di Nippur e gran parte della sua mitologia fu pertanto trasferita a Ninurta, di cui abbiamo già parlato in precedenza. *Ninurta* era anche il nome con cui il dio fu preso a prestito dagli Assiri, presso i quali assunse l'importante funzione di dio della guerra.

Gatumdug. Gatumdug era la dea della città di Lagash (Al Hiba), a sud di Girsu. Il significato del suo nome non è chiaro, ma da alcune testimonianze si potrebbe pensare che fosse, tra l'altro, una dea del parto.

Nanshe. La dea degli uccelli e dei pesci era Nanshe. Era la dea della città di Nina (Zurghul), mentre il suo tempio era il Siratr. Secondo Gudea, era colei che sapeva interpretare i sogni per gli dei.

Ninmar. Era la dea della città di Guabba; forse una dea degli uccelli.

Dumuzi-Abzu. Era venerata nella città di Kinirsha e rappresentava la potenza della fertilità e la ricchezza della nuova vita nelle paludi.

Nininsina. Nininsina («signora di Isin») era la dea della città di Isin (Ishan Bahriyat), posta a sud di Nippur, città che fu capitale di Sumer per molto tempo dopo la III dinastia di Ur e fino all'inizio del periodo Babilonese Antico. Sembra che le fosse attribuito l'aspetto di un cane; probabilmente era anche la dea dei cani. I suoi poteri specifici erano quelli del medico. Sua figlia, Damu – diversa dal ragazzo di Girsu, sull'Eufrate – seguiva le orme della madre come dea della guarigione.

Ereshkigal. Il nome della dea Ereshkigal (Allatum) significa «regina [della] terra più grande». Gli antichi credevano che esistesse un «cielo più vasto» sopra il cielo visibile, in corrispondenza con una «terra più grande», sotto la terra visibile. Nella terra più grande si trovava il regno dei morti, di cui Ereshkigal era regina, anche se una credenza diversa e opposta situava invece il regno dei morti nelle montagne orientali. Gli antichi lo immaginavano come una città cinta di mura. Come per le città terrene, il muro non serviva soltanto per tenere fuori i nemici, ma anche per mantenere dentro le persone – come, per esempio, gli schiavi – che non erano libere di lasciare la città. Aveva un suo servizio di polizia e un suo tribunale, che il dio del sole presiedeva durante la notte. L'esistenza in quel luogo era assai tetra. Se qualcuno non aveva figli che provvedessero alle offerte funerarie, viveva come un pezzente, mentre chi aveva avuto molti figli poteva invece godere di un certo benessere. Presumibilmente si trovavano in una condizione privilegiata anche i giovani morti in battaglia (avevano i genitori che si prendevano cura di loro) e i bambini piccoli, che giocavano con giocattoli d'oro. Sembra che durante il II e il I millennio il modo di concepire la vita nell'oltretomba sia diventato ancora più tetro: si diceva infatti che la polvere ricoprisse ogni cosa; tutti i defunti erano rivestiti di piume come gli uccelli; e quando un principe assiro visitò, nel corso di una visione, l'oltretomba, lo trovò pieno di mostri orripilanti. Alla stessa Ereshkigal veniva attribuita l'immagine di una donna in lutto, che si strappava i capelli e che, per il dolore, si straziava il corpo con le unghie, mentre compiangeva i bambini morti prematuramente. Nel tardo mito di *Nergal ed Ereshkigal*, la dea si lamentava della sua vita priva di gioia: anche quando era giovane, non aveva mai giocato come le altre ragazze. Sembra che in un primo momento il marito di Ereshkigal fosse Gugalanna («il grande toro del cielo»). Secondo una variante, forse più tarda, il suo sposo è invece Ninazu; infine Nergal diventa re dell'oltretomba, con Ereshkigal come regina.

Ninazu. Il significato del nome *Ninazu* non è chiaro, ma sembra che abbia a che fare con l'acqua. Molto probabilmente, dal momento che era un dio dell'oltretomba, il suo nome doveva far riferimento alle acque del sottosuolo. Sua moglie era Ningirda («signora fune [del pozzo]»), una figlia di Enki. Nella regione settentrionale, a Eshnunna (Tel Asmar) nel territorio di Diyala, dove il suo nome accadico era *Tishpak* («effusione») era un dio dei temporali. Nel meridione, la sua città era Enegir, posta sul basso Eufrate.

Ningishzida. Ningishzida («signore dell'albero ben

sviluppato») era il dio degli alberi; in particolare rappresentava la potenza presente nelle radici che nutre e mantiene in vita l'albero. Nella sua veste di dio delle radici degli alberi era naturalmente considerato una potenza sotterranea, dell'oltretomba. La sua funzione era quella di portatore del trono, un antico titolo del capo della polizia. La moglie di Ningishzida era Azimua («albero ben sviluppato»). La sua città era Gishbanda, sul basso Eufrate. Gli antichi pensavano che le radici degli alberi e i serpenti avessero un'identità comune e che i serpenti non fossero altro che radici libere di muoversi. Di conseguenza, Ningishzida era anche il dio dei serpenti e la sua forma più antica, come abbiamo già ricordato, era quella di un tronco d'albero intorno al quale si avvolgevano come radici alcuni serpenti, in un modo che ricorda il caduceo greco.

Nergal. Gli altri nomi di Nergal («signore grande città»), che probabilmente designavano in origine differenti dei, erano *Meslamtaea* («colui che deriva dal rigoglioso albero di *mesu*») e *Irra*. *Meslam* oppure *Emeslam* («casa Meslam») era invece il nome dato al tempio di Nergal a Cutha, in Akkad. [Vedi *NERGAL*].

Un mito conservato in una copia rinvenuta a Tell al-'Amarna, in Egitto, e che risale al XIII secolo a.C., racconta in quale maniera Nergal sia riuscita a diventare il sovrano dell'oltretomba. Un giorno, mentre gli dei stavano banchettando, inviò un messaggio a Ereshkigal, invitandola a far salire il suo visir, Namtar, perché prendesse una porzione di ghiottonerie per lei. Ereshkigal gli diede retta e quando il visir arrivò tutti gli dei si alzarono rispettosamente in piedi, tranne uno, Nergal, che restò insolentemente seduto. Quando Namtar riferì l'accaduto, Ereshkigal, furiosa, pretese che il dio insolente le fosse consegnato, in modo da poterlo uccidere. Ma quando Namtar andò a cercare Nergal, Ea aveva mutato il suo aspetto, cosicché Namtar non poté riconoscerlo. In seguito, tuttavia, Ea disse a Nergal di portare a Ereshkigal un trono per placarla. Nergal era comprensibilmente riluttante, ma Ea insistette e gli assegnò alcuni demoni perché gli tenessero aperta la porta dell'oltretomba, in modo tale da consentirgli di uscire rapidamente in caso di necessità. Tuttavia Nergal non incontrò ostacoli, fece cadere Ereshkigal giù dal suo trono, la afferrò per i capelli e infine minacciò di ucciderla. Quando lei lo implorò di risparmiarla, offrendogli in cambio il matrimonio e il governo dell'oltretomba, Nergal accettò, la baciò e asciugò le sue lacrime, dicendole stupito: «Non era altro che amore quello che tu desideravi da me da molti mesi a questa parte». Una versione successiva presenta questo racconto con una maggiore dovizia di particolari: Nergal visita l'oltretomba per due volte, la prima volta per portarsi a letto Ereshkigal contro le raccomandazioni di Ea e poi fuggire, la seconda volta, invece, per rimanere, dopo che Ereshkigal ha implorato appassionatamente gli dei che lo lasciassero tornare da lei.

Un altro mito, l'*Epopea di Irra*, celebra Nergal con il nome di *Irra* (un nome accadico che significa «terra riarsa»), con cui molto probabilmente si designava in origine un dio separato. L'epopea narra di come Irra fosse spinto ad agire dalla sua arma, Sibittu (nome che significa «gruppo di sette») e come persuase Marduk ad affidargli la sorveglianza del mondo mentre Marduk andava a far pulire i suoi gioielli. Come suo primo atto, Irra fomentò la ribellione a Babilonia e la fece spietatamente reprimere dal comandante della guarnigione assira della città. Poi Irra diffuse in ogni parte del Paese tumulti, ribellioni e guerre e avrebbe potuto distruggerlo completamente se il suo visir, Ishum, ragionando con lui non l'avesse persuaso a lasciare qualche cosa di integro. Il testo si conclude con le parole di Irra, che pronuncia un elogio di se stesso e dimostra di non avere alcun rimorso per le sue gesta violente: piuttosto, lascia intendere, potrebbe in qualunque momento scatenarsi di nuovo.

Ashur. Ashur era il dio della città di Ashur (Qal'at Shergat), ma era anche la divinità più importante dell'Assiria. Non presenta alcuna caratteristica specifica, al di là di quelle che appartengono al suo ruolo, in quanto rappresentante delle aspirazioni politiche della sua città e della sua nazione. Anche sua moglie e il nome del suo tempio non gli appartengono propriamente, ma risultano piuttosto presi a prestito da Enlil, in quanto fanno parte di quell'aspirazione nutrita da Ashur di raggiungere il dominio universale simboleggiato da Enlil. In sostanza, dunque, inizialmente Ashur poteva essere stato un semplice *numen loci* – uno spirito che risiedeva in un luogo e che lo impregnava del suo carattere – ma successivamente gli fu attribuito il nome della località in cui si avvertiva la sua presenza. [Vedi *ASHUR*].

Il tempio

È probabile che in un primo momento i più antichi templi della Mesopotamia fossero stati soltanto i magazzini in cui alcune tribù nomadi o seminomadi conservavano i loro oggetti sacri e le loro provviste, troppo ingombranti per essere trasportate durante gli spostamenti. Ben presto, tuttavia, queste strutture sarebbero state considerate, come in seguito regolarmente avvenne, le dimore degli dei ai quali appartenevano. La più antica forma riconoscibile era quella di un'abitazione dotata di un'ampia stanza centrale rettangolare da cui si diramavano, sul fondo, due stanze più piccole, creando un effetto a T. Con il passare del tempo, le stanze ag-

giuntive scomparvero, per lasciare il posto a una semplice stanza rettangolare cui si aveva accesso attraverso una porta situata in fondo, in uno dei muri laterali. Sul fondo, davanti al muro del lato corto più distante dalla porta, si trovava una predella sopraelevata, su cui avrebbe dovuto collocarsi il trono del proprietario, in questo caso il dio. In epoche più tarde, una nicchia nel muro di fondo sosteneva un baldacchino, oppure una cappelletta a forma di tenda, che proteggeva ulteriormente il dio. Davanti alla predella, una cortina metteva il dio al riparo da occhi profani. Lungo i muri laterali, sedute su alcune panche basse, erano poste alcune statue di fedeli, che ricordavano al dio le persone che raffiguravano e i loro bisogni. Il dio stesso era rappresentato, a giudicare dalle pitture risalenti al tardo periodo di Uruk, da una statua fisiomorfa oppure antropomorfa. Di fronte a questa si trovava un grosso vaso contenente diverse specie di vegetazione, a volte posto sopra un canale di scolo, in cui i supplicanti, che erano stati ricevuti in udienza dal dio, versavano alcune libazioni prima di presentare le loro richieste.

I templi erano di preferenza costruiti su alture naturali; le frequenti ricostruzioni, peraltro, facevano sì che si creasse una piccola collina sotto il nuovo edificio, perché, per ricreare un sito adatto alle nuove costruzioni, venivano lasciate le basi dei vecchi muri, mentre le parti superiori venivano demolite e usate come materiale di riempimento dello spazio compreso tra il vecchio edificio e le basi di quello nuovo. Il ricorso a un tale procedimento costruttivo, secondo il quale il tempio si ergeva sui muri degli edifici precedenti, in epoca più tarda entrò pienamente a far parte del concetto stesso di tempio, al punto tale che i costruttori creavano appositamente vecchi muri artificiali, con il materiale di riempimento, da utilizzare come supporto per la costruzione dei nuovi. Questa tecnica di riempimento prendeva il nome di «terrapieno del tempio» (*temen*). Già dall'epoca della III dinastia di Ur, o forse addirittura dall'epoca della dinastia di Akkad, si costruivano queste collinette artificiali, alte e dotate di rampe di scale che portavano al tempio posto sulla loro sommità: avevano una forma squadrata, in modo da formare una torre a gradoni, la cosiddetta *ziggurat* (figura 1). Quando i templi diventarono costruzioni più grandi, durante il Dinastico Antico, si cominciò di solito a circondarli con un muro difensivo ovale, il cosiddetto *ibgal*, che si poteva forse ispirare a quella lunga catasta ricurva di sterco di cammello raccolto per fare il fuoco con cui i beduini – a quel tempo come avviene ancora oggi – circondano il loro campo nel deserto. Tale costruzione serviva sia come protezione che come provvista di combustibile a portata di mano. All'interno dell'ovale, lungo il suo perimetro, si trovavano vari magazzini, cucine e botteghe per il personale del tempio, mentre l'edificio posto sulla cima della torre terrazzata era la residenza del dio vivente: camera da letto, bagno e così via. Spesso alla struttura centrale si aggiungevano alcune stanze laterali.

Con il trascorrere del tempo – come si può arguire dal confronto tra le piante del tempio di Khafaje e quelle del più recente tempio di Ishchali – la tendenza a squadrare l'ovale e ad ampliare notevolmente la pianta del tempio sull'alto terrapieno portò a elaborare un nuovo modo di concepire la costruzione più antica. La stanza centrale fu allargata, di modo che le parti inferiori, con la porta, assunsero le dimensioni di un cortile. In fondo a questo, le antiche strutture vennero sostituite con delle mura, al centro delle quali erano state inserite alcune porte: in questo modo si formava una cella rettangolare con la nicchia e un baldacchino posto nella parte mediana del muro laterale più distante, la cosiddetta cella della «sala ampia», che fu poi regolarmente presente nei templi sumero-accadici e babilonesi a partire dalla III dinastia di Ur. La parte rimanente di quella originaria stanza centrale diventò un cortile circondato da stanze. Un portone e un viale centrale coperto che saliva lungo le scalinate che portavano al tempio superiore fungevano spesso da corte di giustizia, in cui il dio sedeva in giudizio. In Assiria, invece, si assistette a un diverso sviluppo dal viale, costituito da strutture inclinate. La porta, infatti, fu posta nell'angolo più vicino al viale, a metà del muro di fondo, di fronte al muro con la nicchia e il baldacchino, creando così il tipo di tempio a sala lunga. [Vedi *TEMPIO, NEL VICINO ORIENTE ANTICO E NEL MEDITERRANEO*].

Il tempio, che sovrastava le case della comunità, era la prova visibile e tangibile della presenza del dio e,

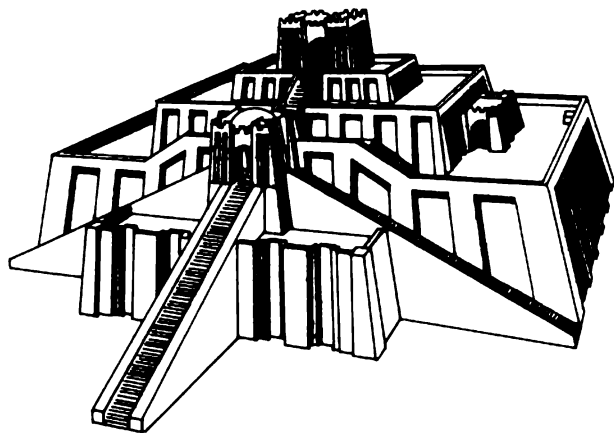



FIGURA 1. *Ricostruzione della ziggurat di Ur*. La struttura a piani sovrapposti e decrescenti culminava probabilmente in un tempio.

inoltre, era esso stesso un membro della comunità, al cui interno assumeva una ben precisa funzione, con il suo edificio, i suoi servi, i suoi buoi, le sue pecore e i suoi campi di grano. Possedere un tempio costituiva un privilegio. Costruirne oppure ricostruirne uno richiedeva l'approvazione divina, che non sempre era garantita. La storia della *Maledizione di Akkad*, per esempio, narrava quali furono le funeste conseguenze dell'ostinata decisione del re Naram-sin, il quale volle far ricostruire l'Ekur di Nippur senza aver ottenuto il permesso di Enlil. Anche la ricostruzione che si rendeva necessaria in seguito a un attacco e alla inevitabile distruzione del tempio da parte dei nemici richiedeva la collaborazione divina. Si doveva, infatti, sollevare il dio dalla sua situazione di prostrazione dopo la catastrofe e bisognava renderlo di nuovo in grado di agire; perciò del rituale facevano parte lamentazioni per placarlo e per ricordargli la sua passata felicità. In un primo momento, queste lamentazioni costituivano riferimenti espliciti a una situazione storica ben specifica; in seguito, però, assunsero un tono più generico, affinché potessero essere utilizzate per un numero sempre maggiore di circostanze. In epoche più tarde diventarono invece obbligatorie per ogni ricostruzione, dal momento che questa comportava la demolizione della struttura preesistente e alcuni di questi rituali entrarono addirittura a far parte del programma musicale quotidiano del tempio e venivano usati per svegliare, la mattina, il personale del tempio. Sembra però che più antichi delle lamentazioni per la distruzione di un tempio fossero gli inni ai templi. Tali inni celebravano la potenza, intrinseca al tempio stesso, di salvaguardare il benessere del Paese. La *Maledizione di Akkad*, infatti, raccontava di come la pace del Paese, il suo raccolto di grano e così via fossero svaniti quando le parti corrispondenti dell'Ekur furono demolite. In effetti, i templi partecipavano in notevole misura a quel particolare tipo di sacralità che caratterizzava gli dei che vi dimoravano e pertanto risulta spesso difficile distinguere tra il dio e il suo tempio. Il tempio, infatti, aveva in comune con il suo dio il nome e la funzione, come se fosse la sua incarnazione.

Il culto

Il culto ufficiale degli dei aveva due funzioni: celebrare le feste proprie delle diverse divinità nei momenti stabiliti e provvedere ai servizi quotidiani che sarebbero stati dovuti a ogni alto dignitario umano. Ma la funzione più antica era sicuramente costituita dalla celebrazione delle feste, la maggior parte delle quali va interpretata molto probabilmente come riti magici comuni per la prosperità, poi evolutisi in drammi cultuali recitati da rappresentanti della comunità. Ci è giunta testimonianza di vari tipi di drammi di questo genere: il Matrimonio Sacro, il Dramma della Morte, il Dramma del Viaggio e il Dramma dell'Aratura, ma potrebbero esserne esistiti anche altri. [Vedi *TEATRO E RITUALITÀ NEL VICINO ORIENTE ANTICO*].

Il Matrimonio Sacro risulta attestato a Uruk fin dal Tardo periodo di Uruk. Il governante (*en*) «diventava» il dio della palma da datteri, Amaushumgalana, e portava il raccolto, come dono di nozze, al magazzino per la provvista di datteri del tempio. Sua moglie, si presume, seguendo un simile processo, «diventava» la dea del magazzino delle provviste, Inanna, e gli apriva la porta, concludendo così il matrimonio e sanzionando la duratura unione delle potenze relative alla produzione e alla conservazione dei datteri. Il loro incontro sulla porta si trova raffigurato sul famoso vaso di Uruk e su alcuni sigilli cilindrici appartenenti a questo stesso periodo. Secondo questa antica versione, la divinità stessa rappresentava in maniera evidente la fonte dell'abbondanza. Nelle epoche successive – secondo quanto dimostra il materiale proveniente da Isin e da Larsa – stranamente l'attenzione si spostò sulla dea, che venne considerata come colei che avrebbe elargito i doni. Il momento culminante del rito veniva adesso fatto consistere nella benedizione, da parte della dea, del letto coniugale, dopo che il re aveva provato il suo valore come sposo. Anche all'epoca di Isin-Larsa l'interesse non si concentrava più soltanto sui datteri, ma sulla prosperità in generale. Una forma particolare del rito – forse comune tra i pastori – presentava ancora alcuni caratteri piuttosto marcati di magia simpatetica per propiziare la fertilità. In questa situazione, l'erezione del membro del re durante il rapporto sessuale provocava l'immediata crescita delle piante e della vegetazione. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2].

Il Dramma della Morte aveva invece la funzione di celebrare per il dio morente della fertilità – in maniera particolare Dumuzi – i riti di lamentazione dovuti ai defunti. Questi elementi hanno lasciato pensare che all'inizio dell'estate si svolgessero nel deserto delle processioni di persone in lutto, che si lamentavano per la morte del dio con inni funebri cantati da rappresentanti della madre, della sorella e della giovane vedova. Il rito serviva a rafforzare magicamente i legami emozionali con il dio e costituiva un tentativo per farlo ritornare alla vita. [Vedi *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

Nel Dramma del Viaggio, invece, la divinità, forse rappresentata dalla sua immagine oppure da un suo simbolo, si metteva in viaggio per andare a far visita a un dio in qualche altra città. Si possono rintracciare alcune allusioni a una visita che ogni anno Ningirsu, partendo dalla regione di Lagash, faceva a Eridu, e analogamente abbiamo dei testi che riferiscono l'esistenza di un viaggio simile da parte di Ninurta di Nippur. Non sempre

risulta chiaramente se queste divinità, compiendo tali viaggi, facessero un favore a Enki e a Eridu oppure fossero loro stesse i reali beneficiari del rito. In un mito relativo a Enmerkar, il fondatore di Uruk, si ricorda un suo viaggio rituale a Eridu, ma con un tono tale da lasciare intendere che egli fu riconfermato ovvero valorizzato nella sua carica di signore (*en*), vale a dire di governatore. Molto probabilmente anche il mito di Inanna e delle cariche che ella ottenne da un Enki non troppo sobrio mantiene vivo il ricordo di un rito in cui le varie cariche di Inanna venivano in definitiva ratificate da Eridu. Un riferimento piuttosto esplicito a un viaggio rituale si trova anche in un testo che racconta di come Nanna di Ur si sia messo in viaggio con una imbarcazione per recarsi a far visita a suo padre, Enlil, a Nippur, e gli abbia portato le primizie dei prodotti tipici del sud. Viene cordialmente accolto e riparte, infine, per tornare a Uruk, dopo avere ricevuto in cambio i doni delle primizie agricole delle terre intorno a Nippur. Il Dramma dell'Aratura, durante la festa di Ninurta che ne apriva la stagione a Nippur, appare finora unico. Il re stesso guidava l'aratro e alla fine si faceva un resoconto a Enlil.

Infine va ricordato il Dramma della Battaglia. Sembra che questo sia stato spesso collegato alle divinità dei temporali primaverili, Ninurta e Marduk, e che presumibilmente un tempo fosse rappresentato per rendere attive queste potenze, così che queste suscitassero gli acquazzoni che venivano rappresentati – come nei miti relativi – come il guerriero divino che attaccava le montagne. Non esistono, tuttavia, testimonianze che indichino una rappresentazione in tal senso. Il nome della festa principale in onore di Marduk, Akitu («tempo del rivivere della terra»), fa riferimento, come abbiamo già ricordato, a un suo antico aspetto di potenza, fonte dell'abbondanza naturale, ma non abbiamo alcuna indicazione precisa relativa a un dramma della battaglia. Le testimonianze rituali in nostro possesso per questo tipo di dramma presentano tutte una forma più recente, completamente politicizzata, dietro alla quale sopravvivono ben poche tracce, se non nessuna, che ci permettano di risalire alle implicazioni più antiche. I materiali relativi al Dramma della Battaglia sono in gran parte contenuti nei commentari cultuali provenienti da Ashur, che, tuttavia, dimostrano di avere una chiara origine babilonese e riflettono l'aspra rivalità politica tra Babilonia e la Terra del Mare, a sud. Si accendono dei bracieri e delle torce per ricordare che Kingu, Anu ed Enlil vennero bruciati. Un carro che arriva con grande ostentazione di valore militare è Nabu, che è stato mandato a combattere contro Enlil e che ora ritorna vittorioso. Il re e un suo alfiere, che rappresentano Marduk e Nabu, fanno rimbalzare una pagnotta. La pagnotta è il cuore di Anu, che Marduk gli ha strappato dopo averlo ucciso.

Il poema babilonese della creazione, l'*Enuma elish*, che narra di come Marduk «vinse Tiamat e assunse la sovranità», riflette lo stesso conflitto politico; ma in questo caso Marduk rappresenta Babilonia e Tiamat invece rappresenta il mare e la Terra del Mare. Si ritiene in genere – e forse a ragione – che si tratti di un mito cultuale che corrisponde a una rappresentazione rituale di questa battaglia primordiale, che veniva celebrata ogni anno. [Vedi *ENUMA ELISH*]. Tuttavia le nostre conoscenze su che cosa fosse effettivamente il rituale della festa di Akitu nelle epoche successive sono estremamente limitate. Sappiamo, infatti, che si leggeva l'*Enuma elish* in una determinata occasione e che Sennacherib, quando cercò di trasferire la festa in Assiria ponendo Ashur come eroe protagonista, fece decorare le porte della sua casa dell'Akitu con un bassorilievo raffigurante la battaglia contro Tiamat; ma non sappiamo null'altro. Per il resto, le informazioni di cui disponiamo indicano che il dieci del mese di Nisan Marduk partiva in barca per la casa dell'Akitu, dove l'undici si celebrava una festa, e poi ritornava a Babilonia. Non sappiamo altro. Non utilizzabile, sfortunatamente, per ricostruire la festa è un lungo commentario chiamato – in maniera non troppo felice – *Morte e resurrezione di Marduk*. È stato dimostrato, infatti, che si tratta di un libello assiro di propaganda ostile ai Babilonesi; esso non fa alcun cenno della morte di Marduk. [Vedi *AKITU*].

La tendenza al sociomorfismo impose al mondo divino il modello della famiglia e della casa umana e ciò a sua volta comportò un servizio simile a quello che veniva reso a un uomo di condizione assai elevata, in relazione alla cura del suo corpo e all'assistenza per l'amministrazione delle sue proprietà. Questo divenne appunto il rituale quotidiano del tempio, che abbiamo già descritto. Un'ulteriore implicazione dell'antropomorfismo e del sociomorfismo è costituita dal fatto che, poiché il dio era diventato il reggitore della comunità, era essenziale sapere che cosa voleva che fosse fatto. Furono così elaborati diversi metodi di comunicazione. Alcuni lasciavano l'iniziativa al dio: poteva mostrare dei segni che l'iniziato doveva interpretare, tra le stelle oppure sulla terra. Ma quando l'uomo desiderava conoscere la volontà divina aveva a disposizione altri metodi di comunicazione. I più antichi di cui abbiamo notizia sono i sogni, cercati con l'incubazione nel tempio, e l'esame del fegato di un capretto sacrificato, per constatare se presentava un forma più o meno propizia. Quest'ultimo metodo fu usato da Gudea per avere la conferma di un messaggio ricevuto in sogno. Durante il II e il I millennio si sviluppò una vasta e particolareggiata letteratura che serviva come libro di testo per questi e per molti altri metodi di pronostico. Finalizzata in origine a fare da guida a governanti e ca-

pi militari, questa letteratura ampliò presto la sua portata, fino a comprendere le sorti dei comuni cittadini. [Vedi *DIVINAZIONE*, vol. 2].

Venne elaborato un rituale per chiedere udienza e per presentare suppliche e preghiere, con l'obiettivo di comunicare agli dei i desideri e i bisogni degli uomini e di invocare il loro aiuto. Il supplicante veniva così condotto davanti alla divinità con il suo dono di offerta, solitamente un agnello oppure un capretto. Giunto al cospetto della divinità, versava libazioni di acqua oppure di vino in un grosso vaso contenente diverse specie di vegetazione, che si trovava davanti alla divinità, e recitava una preghiera formale di saluto. Poi presentava la sua richiesta. Se il rito per ottenere un'udienza davanti al dio era un fatto occasionale che dipendeva da particolari circostanze, allo stesso modo anche il culto comprendeva altri riti che servivano in situazioni eccezionali. Ho già ricordato l'elaborato rito chiamato Bitrimki («casa del bagno»), che aveva come sua finalità la purificazione del re quando questi era minacciato dal male contaminante di un'eclissi di luna; ma ne esistevano altri per la ricostruzione di un tempio oppure per la fabbricazione o la sostituzione di una statua di culto. Con quest'ultimo rito si cercava in tutti i modi di cancellare, grazie a potenti magie, il fatto che la statua fosse in realtà opera di un uomo, e di renderla un dio nato nel cielo.

Il culto descritto fino a questo punto era quello comune, pubblico, ma ne esisteva anche una forma privata. La vita della città e il fatto che le famiglie e gli uomini si differenziassero tra loro sempre più per le loro diverse ricchezze rafforzarono la convinzione che una particolare fortuna fosse dovuta all'interessamento personale di un dio per un uomo e per la sua famiglia, mentre, sull'altro versante, sembrava che la sfortuna fosse causata dal fatto che una divinità, per una qualche ragione, aveva abbandonato il suo protetto. In seguito a tale convinzione, l'espressione con cui si indicava l'aver fortuna diventò «acquisire un dio». Dal momento che non si poteva raggiungere nessun risultato senza l'aiuto di una divinità, l'atto di generare un figlio implicava necessariamente l'intervento degli dei. Un dio e una dea entravano nel corpo dell'uomo e della donna e facevano in modo che la madre venisse fecondata. Così il dio e la dea che si pensava avessero fornito il loro aiuto diventavano gli dei della famiglia e venivano immaginati con l'aspetto di un padre e di una madre. Poiché avevano assunto tale veste, accettavano anche le funzioni protettive dei genitori, in particolare quella di difendere i loro pupilli dai demoni della malattia e di ispirare loro pensieri e atti coronati da successo. Essi avevano i loro altari e ricevevano ogni giorno delle offerte nella casa dei loro protetti, dove venivano loro indirizzate preghiere e suppliche.

Lo stretto rapporto istituito tra il dio personale e il successo non poteva far altro che sollevare problemi, visto che l'esperienza dimostrava che la virtù non sempre veniva ricompensata; un uomo virtuoso, anzi, poteva ammalarsi oppure subire altre sventure, che sarebbero dovute capitare soltanto ai malvagi. L'ovvia soluzione che l'uomo virtuoso doveva aver offeso involontariamente il suo dio venne in una certa misura accettata e spesso nelle preghiere si chiedeva di venire illuminati su come un sofferente avesse peccato, di modo che potesse fare penitenza e correggersi. Ma come spiegazione generale non era pienamente soddisfacente; sorse pertanto il problema del giusto sofferente, che troviamo affrontato in due importanti opere risalenti al periodo mediobabilonese. Una si intitola *Ludlul* («lasciami pregare»), dalle parole iniziali: «Lasciami pregare colui che possiede la sapienza». Narra di un uomo pio e giusto, ma vittima di una disgrazia dopo l'altra: nonostante tutto, il protagonista non perde la sua fede in Marduk. Alla fine, Marduk si impietosisce e gli restituisce salute e prosperità. Non si tenta neppure di fornire una risposta al motivo per cui egli avesse dovuto soffrire; il testo, infatti, presenta semplicemente la convinzione che gli dei possano cambiare idea e impietosirsi. L'altra opera è nota con il nome di *Teodicea*. È scritta sotto forma di un dialogo tra due amici, e tratta del fatto che sembra che gli uomini malvagi prosperino, mentre i buoni sembrano andare incontro a continue sventure. Anche in questo caso, però, non si fornisce una vera e propria risposta, ma si ribadisce soltanto la convinzione che alla fine i malvagi saranno puniti.

La questione della giustizia – ovvero, piuttosto, dell'ingiustizia – che è innata nell'esistenza viene affrontata anche nella celeberrima *Epopea di Gilgamesh*. In questo testo si racconta che Gilgamesh, antico sovrano della città di Uruk, dotato di una forza eccezionale, governava i suoi sudditi con troppa severità. Essi si lamentarono con gli dei, i quali crearono Enkidu, un uomo selvatico che divenne poi amico e fratello di Gilgamesh. Insieme partirono per uccidere un famoso guerriero, Huwawa, che viveva, lontano, nei boschi montani di cedro e riuscirono a portare a termine la loro impresa. Dopo il ritorno a Uruk, però, Gilgamesh respinse sprezzantemente la proposta di matrimonio della dea della città, Ishtar. Nella sua rabbia per essere stata respinta, la dea prese a prestito il toro del cielo per uccidere Gilgamesh, ma lui. insieme a Enkidu, riuscì a sconfiggerlo. In seguito, tuttavia, gli eventi divisero i due amici: gli dei decisero che Enkidu doveva morire per aver ucciso Huwawa. Allora Gilgamesh non riuscì a consolarsi né della perdita dell'amico né al pensiero di essere anch'egli destinato alla morte. Perciò decise di partire per un arduo viaggio alla volta di un suo antenato, Utanapishtim, che aveva ottenuto la vita eterna. Alla fine Gilgamesh riuscì ad arriva-

re da lui, ma Utanapishtim non poté offrirgli alcuna consolazione. Allora invitò Gilgamesh a cercare di combattere il sonno, per così dire un fratello minore della morte, ma Gilgamesh fallì miseramente nel tentativo di restare sveglio. Così Utanapishtim gli diede degli abiti puliti e gli indicò la strada per il ritorno. Non c'è modo di evitare la morte, per quanto sembri ingiusto che l'uomo non possa vivere per sempre.

Probabilmente il poema originariamente si concludeva in questo modo; ma in un'epoca successiva, forse nel periodo mediobabilonese, un certo Sinliqiunnini rielaborò il testo partendo da un punto di vista radicalmente diverso. Mentre la prospettiva del poema più antico era tragica – il racconto di una ricerca fallita per ottenere l'immortalità – la nuova elaborazione del racconto rappresentava Gilgamesh nei panni di un viaggiatore eroico, in viaggio per romanzesche regioni sconosciute, mentre cercava di riscoprire l'arcana conoscenza delle età più antiche. Fu aggiunta una lunga narrazione del diluvio, come pure un altro racconto su una pianta capace di far riacquistare la giovinezza, che Gilgamesh otteneva, ma solamente per perderla di nuovo per negligenza. Una introduzione e una conclusione esaltavano le gesta di Gilgamesh, compresa la sua imperitura fama di costruttore delle mura della città di Uruk. Infine fu aggiunta, forse da qualche copista, parte di un racconto sumerico in cui Enkidu descrive le condizioni dell'oltretomba. L'appassionata protesta contro il male dell'esistenza si trasformò così in piacere, nella romantica ricerca di un'arcana conoscenza in regioni remote. [Vedi *GILGAMESH*].

BIBLIOGRAFIA

J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris 1952.

Éd. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945.

V. van Dijk, *Sumerische Religion*, in J.P. Asmussen, J. Laessøe, C. Colpe (curr.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen 1971, I, pp. 431-96.

H. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the ancient Near Est*, Chicago 1946; rist. con il titolo di *Before Philosophy*, Harmondsworth 1951 (trad. it. *La filosofia prima dei Greci*, Torino 1963).

S.H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, New York 1953.

Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976.

J. Laessøe, *Babylonische und assyrische Religion*, in J.P. Asmussen, J. Laessøe, C. Colpe (curr.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen 1971, I, pp. 497-525.

Br. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1925.

J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.).

H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, Philadelphia 1973.

THORKILD JACOBSEN

Storia degli studi

Lo studio delle antiche religioni mesopotamiche, al pari degli studi sull'antica Mesopotamia in generale, ai suoi inizi si trovò seriamente ostacolato dal fatto che la scrittura e le lingue – sumerico e accadico – in cui si esprimevano le fonti non erano state ancora perfettamente comprese; inoltre tale compito non era affatto agevolato dalla natura frammentaria e relativamente limitata dei materiali allora disponibili. In una certa misura, esistono ancora oggi alcune difficoltà analoghe e per questo motivo le nuove scoperte, così come anche le nuove interpretazioni, possono mettere in discussione persino risultati che sembravano sicuri.

Presentazioni generali. Il primo tentativo di presentare in maniera organica il quadro delle religioni dell'antica civiltà mesopotamica risale a François Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes* (1874). Lenormant avanzava l'ipotesi che esistesse una prima fase sumerica (poi chiamata accadica) animistica, caratterizzata dalla credenza in spiriti che venivano controllati da maghi. Contrapposta a questa era invece la religione degli abitanti semiti (ora chiamati Accadi), una forma degradata di monoteismo in cui le ipostasi del dio supremo, chiamato Ilu, erano diventate potenze separate ma immanenti nei fenomeni naturali, in particolare nei fenomeni astrali. Questi due opposti tipi di credenze sarebbero stati infine unificati in un sistema unitario sotto Sargon I di Akkad, che Lenormant collocava intorno al 2000 a.C. Faceva parte di questa sistematizzazione anche l'ordinamento delle divinità locali nel pantheon di età posteriore.

Il successivo contributo di rilievo allo studio delle religioni mesopotamiche, di portata più ampia, fu quello di A.H. Sayce, *Lectures on the Origin and Growth of Religions as Illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians* (1887). L'opera di Sayce si occupava di diverse divinità babilonesi, per esempio di Bel-Merodakh (Marduk), Tammuz e Istar (Ishtar), tra le altre. Egli discuteva anche di quel che veniva chiamato «il libro sacro della Caldea», oltre che di cosmogonie e di astrologia e teologia. Sayce considerava le diverse forme animali che molte divinità potevano assumere come una testimonianza di totemismo. Dal momento che Prometeo portava il fuoco agli uomini, Sayce ravvisava in questa figura un parallelo con la divinità Lugalbanda («il re fiero»). Sostanzialmente, la visione generale dell'evoluzione religiosa prospettata da Sayce riproponeva lo schema già adottato da Lenormant.

Le credenze sumeriche negli spiriti, controllati da una categoria di «stregoni», furono denominate da Sayce «animismo organizzato». Si pensava che il termine sumerico per «spirito» fosse *zi* e «lo *zi* era semplice-

mente ciò che manifestava la vita e la prova della manifestazione della vita era il movimento» (p. 327). Dunque: gli spiriti dei principali elementi cosmici che venivano considerati positivi gradualmente si sarebbero trasformati in divinità. Perciò il livello di potere di movimento posseduto da un oggetto oppure da una forza della natura costituiva la prova del suo carattere soprannaturale (vale a dire dell'esistenza in esso di uno spirito). Sayce scrive:

> Lo spirito della luna, per esempio, diventò un dio, ma il dio venne astratto dalla luna visibile e identificato invece con la forza creatrice dell'orbita lunare, che si manifestava nel movimento. Il nuovo dio poteva a sua volta essere astratto dalla forza creatrice, soprattutto se veniva assimilato al giovane manzo sacro; in questo caso la forza creatrice sarebbe diventata il suo spirito, in nessun modo diverso, si vedrà, dallo spirito che si credeva risedesse nell'uomo (p. 334).

Sayce attribuiva agli Accadi di lingua semitica un passaggio dalle divinità come creatrici alle divinità come padri, un passaggio favorito dall'antropomorfismo e dalla creazione di un pantheon a struttura familiare.

Nel suo studio successivo, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia* (1902), Sayce modificò questa sua posizione e rifiutò l'idea secondo la quale le divinità si sarebbero potute sviluppare da più antichi spiriti. Avanzò, invece, l'ipotesi che una tale concezione fosse stata portata da immigrati dal sud, i quali diedero inizio a una tradizione incentrata sul dio Ea dell'antica città di Eridu.

Molto più ampia di qualsiasi altra precedente trattazione era invece quella di Morris Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (1898). Jastrow parla della terra e delle popolazioni di Babilonia e di Siria, delle caratteristiche generali del pantheon babilonese, degli dei e delle loro consorti prima dell'età di Hammurabi, del pantheon di Hammurabi, del pantheon di Gudea e degli dei minori nel periodo di Hammurabi. L'opera tratta anche della presenza degli dei negli elenchi dei templi e nei documenti legali e commerciali della regione. Altri argomenti su cui Jastrow si sofferma in modo piuttosto ampio sono le sopravvivenze animiste presenti nelle religioni babilonesi, il pantheon assiro, la triade e l'invocazione combinata delle divinità, il periodo neobabilonese e la cosmologia babilonese. L'opera di Jastrow prende in esame anche la letteratura religiosa (testi magici, preghiere e inni, salmi penitenziali, oracoli, presagi, l'*Epopea di Gilgamesh* e altri miti e leggende). Infine Jastrow presenta una discussione sulla visione babilonese della vita dopo la morte e sul tempio e sul culto a Babilonia e in Siria.

Dal momento che Jastrow si sottrasse, per quanto gli fu possibile, dal formulare delle teorie, la sua trattazione risulta sobria e descrittiva. Evitò anche deliberatamente di distinguere gli apporti sumerici da quelli accadici. Jastrow sosteneva, inoltre, che l'animismo rappresentasse ancora una componente fondamentale della religione della Babilonia e dell'Assiria e ripeteva che gli dei si erano emancipati dal loro ruolo di spiriti dei luoghi di insediamento. Quando tali insediamenti diventarono delle città, allora gli spiriti crebbero parallelamente per statura e per importanza. La bibliografia dettagliata sull'argomento, aggiornata fino al 1898, che Jastrow incluse nella sua opera è particolarmente preziosa. Un successivo lavoro di Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (1905-1912), anche se non fu mai completato, è uno studio molto ampio che si occupa essenzialmente dei testi di divinazione.

Alla terza edizione di *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (1903), edito da Eberhard Schrader, l'assiriologo tedesco Heinrich Zimmern contribuì con un suo studio intitolato *Religion und Sprache*, in cui esaminava il sistema religioso dei Babilonesi; la formazione del loro pantheon; i culti locali; gli elementi semitici ancora evidenti nella religione babilonese; l'importanza attribuita dai Babilonesi ai cieli nella formazione delle credenze, delle pratiche religiose e dei miti; la visione babilonese della vita. La presentazione di Zimmern era fortemente influenzata dalla scuola della *Astralmythologie*, che in quell'epoca stava ottenendo un certo successo in Germania. Tale considerazione giustifica perché si attribuisse a un numero esagerato di divinità un carattere solare. Si diceva, per esempio, che Marduk rappresentava il sole del mattino e della primavera; Ninurta, il cui nome allora veniva letto *Ninib*, rappresentava invece il sole orientale od occidentale; l'ardore distruttivo del sole del sud, del mezzogiorno e dell'estate era rappresentato da Nergal; e così via. La portata di una tale indagine richiedeva numerose comparazioni con materiale biblico (ventuno pagine erano dedicate alla comparazione tra Marduk e Cristo), ma i metodi usati sono ormai da tempo considerati inadeguati.

Nel 1910 fu pubblicata *La religion assyro-babylonienne*, di Édouard Dhorme. I materiali risultano organizzati con una tale chiarezza e pertinenza che l'opera rimase a lungo una delle più importanti trattazioni sulle religioni della Mesopotamia. L'indagine di Dhorme era tutta centrata sulle fonti delle religioni assira e babilonese e sulle relative concezioni del divino e comprendeva le divinità, gli dei delle città e dei re, dei e uomini, leggi morali, preghiere, sacrificio e sacerdozio. Una nuova edizione ampliata fu pubblicata nel 1954, con il titolo *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*. Anche se comprendeva una quantità notevolmente superiore di dettagli, tuttavia perse la brillante chiarezza che caratterizzava la precedente edizione.

Una presentazione utilissima, fondata sui soli fatti e ben documentata, era quella offerta da Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I-II (1925). È un lavoro ancora oggi insuperato per una pronta consultazione sui principali dati sul pantheon, sui culti, sulla divinazione e sulla magia.

Jean Bottéro, *La religion babylonienne* (1952), cercò di presentare lo sviluppo della religione babilonese tra gli abitanti di lingua semitica della Mesopotamia durante gli ultimi due millenni prima dell'era volgare. L'opera è improntata a una grande sensibilità e a rispetto per le acquisizioni degli studi precedenti. Alcuni dei temi discussi da Bottéro meritano però una particolare menzione: il sentimento religioso, la teologia del divino, i culti di adorazione e il sacramento. Il suo metodo di indagine ricorda quello conosciuto come fenomenologia della religione.

Un approccio differente, che si richiama alla Scuola del mito e del rito, si trova in S.H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (1953), che presenta un'esposizione degli elementi essenziali della materia, ben scritta e piacevole a leggersi, priva di prese di posizione estremistiche. Tra le altre presentazioni generali si possono citare: L.W. King, *Babylonian Religion and Mythology* (1899); Giuseppe Furlani, *La religione babilonese e assira* (1928-1929); Charles F. Jean, *La religion sumérienne* (1931); Hans Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion* (1961) e l'articolo di W.H.P. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, in Cl.J. Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia religionum*, I: *Religions of the Past* (1969). Importanti sono anche gli articoli di J. van Dijk, *Sumerische Religion*; e di Jorgen Laessøe, *Babilonische und assyrische Religion*, in J.P. Asmussen, J. Laessøe e C. Colpe (curr.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, I (1976). Infine va richiamato il mio *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion* (1976).

Studi particolari. Altrettanto importanti quanto le presentazioni generali delle religioni dell'antica Mesopotamia sono i numerosi studi specifici, che si rivelano in molti casi ancora più determinanti per migliorare la nostra conoscenza dei principali aspetti di queste religioni. Sfortunatamente, ragioni di spazio non consentono un'esposizione completa e sistematica di tutti questi contributi; sarà possibile soltanto commentarne una selezione in qualche modo casuale e necessariamente soggettiva.

La natura del concetto di divinità in Mesopotamia è discussa in Johannes Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee* (1913); e in Elena Cassin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mesopotamienne* (1968). Ricco di materiale è anche il testo di Knut Tallquist, *Akkadische Götterepitheta* (1938). Per una trattazione sul pantheon si può consultare invece Anton Deimel, *Pantheon Babylonicum* (1914); e anche il *Sumerische Lexicon* (1950; in particolare la prima parte del volume IV, intitolata *Pantheon Babylonicum*). Entrambi questi lavori di Deimel rappresentano ancora dei punti di riferimento.

Il tema delle origini e dello sviluppo del pantheon si trova trattato da Tharsicius Paffrath in *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften* (1913); e da W.G. Lambert, *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Study in Sophisticated Polytheism*, in H. Goedicke e J.J.M. Roberts (curr.), *Unity and Diversity* (1975). Una raccolta esemplificativa di miti e di composizioni epiche in traduzione è reperibile in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (3ª ed. 1969). Fra le trattazioni reperibili sulla mitologia vanno ricordate Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mithology* (1944; ed. riv. 1972); l'articolo di D.O. Edzard, *Mesopotamien*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I (1965); Giorgio R. Castellino, *Mitologia Sumerico-Accadica* (1967); Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (1942; 2ª ed. 1963), e *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (1949; 2ª ed. 1963).

Gli aspetti del culto quotidiano sono il tema principale trattato da Agnès Spycket, *Les statues de culte dans les textes mesopotamiens* (1968). Tra le altre ope-re interessanti annoveriamo Friedrich Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (1934); e Yvonne Rosengarten, *Le concept sumérien de consommation*, (1960). Per i periodi delle feste annuali va ricordata l'opera magistrale (che costituisce ancora un punto di riferimento) di Benno Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* (1915). La *raison d'être* delle feste fu per la prima volta chiarita da Svend Aage Pallis, *The Babylonian Akitu Festival* (1926). Di importanza fondamentale per aver una volta per tutte eliminato alcuni gravi fraintendimenti sull'Akitu fu l'articolo di Wolfram von Soden, *Gibt es ein Zeugnis dafür das die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?*, in «Zeitschrift für Assyriologie», 51 (1955). Riti di viaggi divini sono trattati in A.J. Ferrara (cur.), *Nanna-Suen's Journey to Nippur* (1973); e nella dissertazione di Daniel David Reisman, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* (Pennsylvania University, 1969). Riti regali di inaugurazione sono discussi da Karl Friedrich Müller, *Das assyrische Ritual*, I: *Texte zum assyrischen Königsritual* (1937). Di pasti rituali si tratta invece in Rintje Frankena, *Takultu. De sacrale maaltijd in het Assyrische ritueel* (1954).

Nel mio articolo intitolato *Religious Drama in Ancient Mesopotamia*, in *Unity and Diversity*, cit. (1975), fornisco una trattazione generale delle feste rituali. Gli aspetti religiosi della sovranità sono l'oggetto di René Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (1939); e di Henry Frankfort, *Kingship and the*

Gods (1948). Una componente interessante della struttura della sovranità viene discussa da Ilse Siebert, *Hirt, Herde, König* (1969). Le lamentazioni comuni si trovano nell'opera di Raphael Kutscher, *Oh Angry Sea (a-ab-ba-hu-luh-ha). The History of a Sumerian Congregational Lament* (1975). I salmi penitenziali sono il tema principale trattato da Julian Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* (1905); da Walter Schrank, *Babylonische Sühnrites* (1908); da Walter G. Kunstmann, *Die babilonische Gebetsbeschwörung* (1932); e da Geo Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1936); e infine da *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (1976). Eccellenti traduzioni sono reperibili in Adam Falkenstein, *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung literarisch untersucht* (1931). La divinazione è trattata da Georges Conteneau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (1940); e da C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (1948). Sulla magia si possono consultare L.W. King, *Babylonian Magic and Sorcery* (1896); e B.A. van Proosdij, *Babylonian Magic and Sorcery* (1952). La letteratura sapienziale, infine, è stata trattata in modo completo e con grande competenza da W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (1960).

Le incertezze. La scrittura e le lingue dell'antica Mesopotamia continuano a presentare grandi difficoltà per gli studiosi moderni. Tali complessità sono tanto serie che quasi nessuna traduzione dei testi accadici fatta prima del XX secolo può essere considerata sicuramente attendibile, ma deve essere sempre controllata da un assiriologo competente. Come nel caso del sumerico, è poco probabile che gli studiosi potranno arrivare a traduzioni sicure prima del 2000. Al momento, non esiste consenso sulle caratteristiche di base della scrittura e della grammatica e perfino le traduzioni di uno stesso e unico testo possono essere radicalmente diverse. È dunque consigliabile un'estrema cautela.

THORKILD JACOBSEN

FIGURA 2. *Donna-lucertola*. Idolo tombale, periodo di Al-'Ubaid; Ur, inizio del IV millennio a.C.

L'iconografia

Qualsiasi discussione sull'iconografia religiosa dell'antica Mesopotamia è ostacolata dal fatto che abbiamo, da una parte, testi religiosi per i quali non possediamo alcuna controparte visiva e, dall'altra, rappresentazioni – talvolta estremamente elaborate – per le quali siamo privi di ogni documentazione scritta. La Mesopotamia era priva di materie prime come pietra, metallo e legno, i quali dovevano essere importati. Di conseguenza la pietra era spesso tagliata di nuovo e il metallo era rifuso; il legno non è rimasto. In tempo di guerra, i tesori dei templi erano portati via come bottino e le statue divine erano mutilate o fatte prigioniere, di modo che non ne è rimasta praticamente nessuna. Invero sapremmo molto poco sulla scultura mesopotamica del III e del II millennio a.C. se non fosse per gli oggetti depredati dagli Elamiti nel tardo II millennio a.C. e trovati dagli archeologi francesi nei loro scavi a Susa, nell'Iran sudoccidentale, dal 1897 in poi. In tempo di pace i templi stessi spesso fondevano di nuovo oggetti votivi in metallo per produrne altri. Occasionalmente, comunque, un mucchio di oggetti consacrati era bruciato vicino al tempio, presumibilmente per fare spazio ad altri. I mucchi di Tell Asmar e di Al-'Ubaid, risalenti al secondo quarto del III millennio a.C., sono due esempi di questa pratica. Soltanto in pochi casi le testimonianze frammentarie sopravvissero per indicare come erano decorati i templi (le pitture del leopardo a Tell 'Uqair, per esempio), ma le loro elevazioni sono spesso raffigurate su monumenti e su sigilli e sono state trovate alcune facciate decorate con pilastri a forma di palma da dattero o con divinità acquatiche. La decorazione degli edifici profani, tra cui le pitture murali provenienti dal palazzo di Mari e i rilievi in calcare che ornavano i palazzi dei re assiri, forniscono alcune testimonianze per l'iconografia religiosa.

Le nostre fonti migliori per l'iconografia religiosa sono perciò i piccoli oggetti, che molto più facilmente sono sopravvissuti. Placche e figurine fatte con la creta locale spesso illustrano un tipo più popolare di religione.

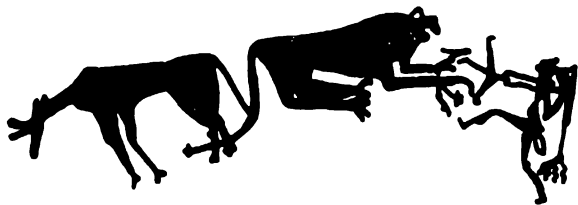



FIGURA 3. *Arciere con la sua preda.* Particolare del disegno all'interno di un vaso dipinto, periodo di Halaf; Tell Arpachiya, metà del V millennio a.C.

In certi periodi l'argilla dipinta è il mezzo per rappresentazioni che hanno significato religioso. Anche vasi votivi in metallo decorato, mazze di pietra e piccole figure in bronzo occasionalmente sopravvivono. Comunque, senza i sigilli la nostra conoscenza sarebbe estremamente scarsa. Sigilli preistorici a impressione furono sostituiti, durante la seconda metà del IV millennio, da piccoli cilindri di pietra che furono usati come segni di identificazione amministrativa o personale fino alla fine del I millennio a.C. Questi sigilli cilindrici erano incisi con disegni ad intaglio e potevano essere fatti ruotare sopra a chiusure di giare o di contenitori vari, a bolle e tavolette di argilla, oppure rinchiusi nei loro involucri, in modo da lasciare un disegno in rilievo. Tali rilievi in miniatura sono lo strumento per le rappresentazioni iconografiche più complesse e interessanti.

Le immagini più antiche. Alcune figurine femminili nude sono tra i manufatti più antichi cui può essere attribuito un significato religioso. Tra le figurine preistoriche della Mesopotamia ci sono le alte, sottili figure «a lucertola» di argilla, caratterizzate dalle teste allungate, gli occhi a forma di chicco di caffè, le labbra sottili e da palline di creta che decorano le spalle (figura 2). Figurine «a lucertola» sono state trovate nei siti meridionali in versione sia maschile sia femminile, sebbene la seconda sia dominante. Verso nord, a Tell al-Sawwan, figurine femminili e organi sessuali maschili erano scolpiti nell'alabastro. Anche queste figurine hanno teste allungate e occhi sporgenti, ma sono molto più rotonde nella forma. Nelle regioni settentrionali, le figurine di argilla hanno spesso teste accorciate e l'accento è posto sul corpo ben arrotondato, dal petto pieno. Una tendenza opposta è invece attestata a Tell Brak, dove in un tempio del tardo IV millennio furono trovati alcuni «idoli ad occhiali» o «idoli occhio». Qui gli occhi sono evidenziati fino a escludere qualsiasi altra cosa, e c'è sempre stata discussione se essi, di fatto, potessero o no rappresentare delle capanne. Sebbene ci sia sempre un rischio nell'attribuire un significato religioso a una figurina quando non ci sono testimonianze scritte che corroborino questa interpretazione, sembra verosimile che queste figure avessero connotazioni di fertilità.

Il combattimento con gli animali. Un motivo che sembra aver avuto un significato speciale lungo tutta la preistoria e la storia mesopotamica mostra una figura eroica in conflitto con animali selvaggi. Un vaso del periodo di Halaf (circa 4500 a.C.) mostra un arciere che tira contro un toro e un felino (figura 3). Una figura tradizionalmente nota come il re-sacerdote compare su un rilievo e su un sigillo del periodo di Uruk (tardo IV millennio) mentre tira o colpisce leoni e tori, e lo stesso tema ricompare nei rilievi assiri del IX e X secolo a.C. e forma il soggetto del sigillo reale assiro. Dopo la caccia, il re è mostrato mentre versa una libazione sui cadaveri, realizzando così la sua funzione antichissima di rappresentante del dio e di protettore del Paese contro il bestiame selvatico e i leoni. Questa funzione deve essere stata particolarmente importante quando l'allevamento del bestiame e l'agricoltura erano ai loro inizi, ma aveva perso qualche cosa di tale immediatezza in epoca assira, quando ormai gli animali erano diventati scarsi oppure erano catturati e liberati appositamente dalle gabbie per la caccia.

In certi periodi il tema del combattimento con gli animali divenne dominante nel repertorio iconografico. Per numerosi secoli durante il III millennio, e in varie epoche successivamente, sono mostrati eroi che proteggono greggi, capre e bestiame dall'attacco di leoni e di altri predatori. Generalmente gli eroi sono nudi, tranne una fascia, con i capelli lunghi fino alle spalle che cadono in sei riccioli (figura 4); oppure sono vestiti e portano un'ac-

FIGURA 4. *Combattimento con gli animali.* Particolare da un sigillo cilindrico, periodo accadico; intorno al 2300 a.C. Una figura di eroe lotta con un leone.

FIGURA 5. *Presentazione di offerte a Inanna.* Particolare del disegno su un vaso in alabastro; Uruk, fine del IV millennio a.C. Le due figure in piedi dietro alla dea Inanna, che è raffigurata in lunghe vesti, rappresentano il suo simbolo, un fascio di canne.

conciatura riccamente decorata. Essi sono spesso assistiti da una creatura mitica che ha le zampe e le corna di bue e la testa e il torso umani. Si è cercato di riconoscere in queste figure il re leggendario Gilgamesh e il suo selvaggio compagno Enkidu, ma le testimonianze sono carenti. Probabilmente abbiamo qui un'estensione del tema già discusso, con l'accento posto sulla protezione degli animali domestici contro i loro aggressori. Sigilli preistorici a impressione che mostrano figure che spesso indossano maschere animali e che hanno a che fare con serpenti, stambecchi ed altri animali probabilmente riflettono una più primitiva tradizione religiosa di tipo animistico.

Le prime immagini urbane. L'avvento di una società urbana organizzata, nella seconda metà del IV millennio, portò allo sviluppo di mezzi più variati per la trasmissione di concetti iconografici. Alcuni esempi di scultura monumentale sono sopravvissuti, tra i quali una testa femminile a grandezza quasi naturale che era probabilmente parte di una statua di culto. I capelli e l'intarsio che un tempo riempivano le cavità degli occhi e le sopracciglia sono scomparsi e rendono questa scultura particolarmente attraente per il gusto estetico dei tempi moderni. Uruk, dove fu trovata la testa, era il centro di culto della dea della fertilità, Inanna, e un altro vaso è decorato con una scena in cui la dea, in lunghe vesti e in forma antropomorfica, accompagnata dal suo simbolo, un fascio di canne, riceve le offerte da un sacerdote nudo e da una figura (danneggiata) che indossa una gonna a tratteggio incrociato; quest'ultima è probabilmente il re-sacerdote menzionato più sopra (figura 5). Nel suo ruolo di *en* («signore») questo personaggio è raffigurato mentre nutre greggi e bestiame, ingaggia lotte rituali o prende parte a cerimonie religiose; nel suo ruolo di *lugal* («possessore») trionfa sui prigionieri. Anch'egli è sopravvissuto nella scultura a tutto tondo, sui rilievi e su alcuni sigilli cilindrici.

Altri motivi significativi sono noti soltanto attraverso le impronte su sigilli di creta. Sembra che certi tipi di sigilli fossero usati da settori particolari dell'amministrazione del tempio: scene di pesca usate da coloro che erano legati alla pesca e ai corsi d'acqua, sigilli con file di animali per coloro che avevano a che fare con gli armenti. Certi disegni, per esempio quelli che mostrano variazioni sul disegno di serpenti e uccelli intrecciati, sono molto più difficili da inserire in questo schema organizzativo. Altri sigilli sono tozzi, spesso con un lato concavo, e tagliati con un uso eccessivo del trapano per formare schemi complessi. Questi potrebbero essere stati usati da un'amministrazione che aveva a che fare con i manufatti, perché sono spesso raffigurati ceramisti e tessitori. Alcuni mostrano il disegno di un ragno, e si è propensi ad associare questi sigilli con i tessitori del tempio, la cui divinità protettrice era la dea-ragno, Uttu. Alcuni disegni astratti sono assai difficili da interpretare.

Se ci siamo occupati così a lungo di questo periodo antico è perché molti dei concetti iconografici che emergono in seguito hanno le loro radici nel repertorio del tardo IV millennio, che comprende raffigurazioni delle divinità di forma sia fisica che antropomorfa, scene di culto con sacerdoti nudi, rappresentati con le mani giunte oppure allargate, con occhi decorati per attirare l'attenzione della divinità, così come scene di caccia reale, di matrimonio sacro e di banchetto. Anche concetti quasi astratti, come la nube di pioggia, ricevettero la loro forma iconografica durante questo periodo, come è testimoniato da alcune impressioni su sigilli che mostrano l'aquila con testa di leone. Tale immagine compare in seguito anche su vasi, rilievi e, in particolare su un altorilievo in rame che ornava il tempio di Al-'Ubaid.

Gli sviluppi successivi. Scene di banchetto furono popolari specialmente nell'Antico Dinastico (metà del III millennio), quando sono spesso associate a scene di guerra: sigilli, placche e pannelli con mosaici raffigurano questi banchetti rituali, che vanno probabilmente inter-

pretati come feste di vittoria in alcuni contesti e come feste di matrimonio in altri. Esse vanno distinte dai successivi pasti funebri neoittiti, ma la preparazione del cibo per gli dei è il motivo iconografico favorito nella seconda metà del II millennio a.C. e all'inizio del I millennio a.C.

Le divinità e loro attributi. La rappresentazione delle divinità si sviluppò lentamente, sebbene dalla metà del III millennio esse indossassero acconciature cornute che risultano assai utili come mezzi di identificazione. In epoca accadica (2340-2180 a.C.) furono stabilite, infatti, iconografie distinte per le divinità più importanti e la loro posizione rivolta verso sinistra divenne fissa, sebbene le rappresentazioni dettagliate di miti su sigilli di questo periodo siano generalmente per noi incomprensibili. Alcune divinità possono essere identificate dagli attributi che tengono in mano, altre dai ramoscelli di vegetazione, dalle correnti d'acqua, dai raggi o dalle armi che escono dalle loro spalle. Spesso questi particolari servono soltanto a stabilire che la divinità in questione è, per esempio, un dio della vegetazione o un dio guerriero, senza che si possa essere più specifici.

Sono, infatti, assai poche le rappresentazioni che possono essere identificate con un qualche grado di certezza. L'aratro, per esempio, è frequentemente raffigurato, specialmente sui sigilli accadici, ma esso non sempre è un segno stenografico per Ninurta (che invece è raffigurato sopra un carro nella famosa Stele degli Avvoltoi). Sui sigilli paleobabilonesi spesso vanno probabilmente riferite a lui anche le rappresentazioni di divinità guerriere, ed egli, per altro verso, compare anche su alcuni rilievi assiri. Il tempio di Ninhursaga ad Al-'Ubaid era decorato con fregi che mostravano scene di fabbricazione di formaggi. Sui sigilli accadici compaiono alcune chiare rappresentazioni del dio acquatico Enki/Ea nella sua casa d'acqua oppure con l'acqua che sgorga dalle sue spalle. È noto anche il suo servitore con il volto di Giano, Usmu, così come l'uccello Zu che rubò le tavolette del destino. In seguito il dio dell'acqua scompare dall'iconografia e finisce per essere rappresentato da una tartaruga. La figura divina che insegue un drago sopra un sigillo neoassiro è stata spesso interpretata come una rappresentazione del dio babilonese Marduk alle prese con il mostro primigenio Tiamat, ma non ci sono prove sicure di questa identificazione.

Il dio lunare Nanna/Sin era una delle divinità principali, ma di lui ci sono pervenute, sorprendentemente, poche rappresentazioni. Una stele proveniente da Ur e una delle pitture parietali provenienti dal palazzo di Mari sono forse le rappresentazioni più convincenti di questo dio, ma dove divinità collocate su imbarcazioni possono essere identificate con una qualche certezza, esse sembrano essere, piuttosto, il dio del sole. La falce di luna collocata sotto il disco del sole è anch'essa estremamente comune. L'iconografia del dio solare Utu/Shamash è, invece, assai ben attestata. Esso è frequentemente mostrato con i raggi solari che partono dalle spalle, con un piede su una montagna e con in mano il coltello seghettato con cui si è appena aperto la strada attraverso le montagne dell'oriente (figura 6). Spesso è accompagnato dal suo attributo animale, il toro con testa umana (probabilmente un bisonte), oppure da alcuni servitori che tengono aperte le porte dell'alba. Anche

FIGURA 6. *Rappresentazione classica di Shamash*. Da un sigillo cilindrico babilonese; XIX-XVIII secolo a.C.

FIGURA 7. *Rappresentazione classica della dea guerriera Ishtar (Inanna)*. Da un sigillo cilindrico paleobabilonese.

figure di scorpioni possono essere associate al dio del sole, ma questi sono simboli anche di fertilità e attributi della dea dei patti, Ishara. Una famosa placca mostra il dio del sole seduto nel suo tempio, a Sippar; egli appare anche come dio della giustizia, con in mano una verga e un anello simbolici, per esempio sul codice delle leggi di Hammurabi di Babilonia.

Dall'epoca paleobabilonese in poi, il dio della tempesta Adad ricorre frequentemente, spesso in piedi sopra un toro e con in mano un tridente raggiato. La sua consorte, Shala, compare più raramente, sui sigilli e in figurine d'argilla prodotte in serie nel periodo tardobabilonese, con l'aspetto di una dea nuda, presentata frontalmente. Ishtar (Inanna), la dea della fertilità di Uruk, compare sui sigilli accadici tenendo in mano un grappolo di datteri, facendo scendere la pioggia e spesso alata con le armi che le spuntano dalle spalle, in forma di una dea della guerra (figura 7). È quest'ultimo aspetto che diventa predominante, e le rappresentazioni anticobabilonesi sono così standardizzate che si è tentati di vedere in esse la raffigurazione di una statua di culto ben conosciuta. Può essere che nel famoso rilievo Burney (in deposito al British Museum) sia mostrato il suo aspetto come «signora gufo». Il suo simbolo più antico, il fascio di canne, viene in seguito sostituito da una stella. Un antico sigillo mostra forse il suo consorte Dumuzi (Tammuz) prigioniero nel bacino di un arsenale, ma per il resto è difficile da identificare. Ningirsu viene spesso identificato come un'aquila con la testa di leone, oppure come l'uccello del tuono. Ci sono numerose rappresentazioni di Nergal come dio guerriero. Il dio nel disco alato sui rilievi assiri è stato generalmente identificato come Ashur, ma molto più verosimilmente si tratta del dio solare Shamash. Amurru, il dio degli Amorrei, compare sui sigilli anticobabilonesi accompagnato da una gazzella e con in mano un uncino.

Figure non identificabili. A causa dell'abbondanza dei simboli che rappresentano le divinità, molte di esse possono essere identificate solamente in modo incerto. Le pietre di confine babilonesi mostrano questi simboli su podi, accompagnati da elenchi di nomi di divinità,

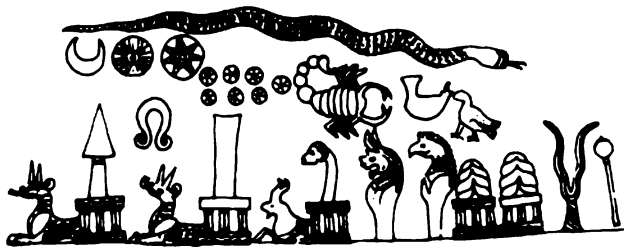



FIGURA 8. *Disegno simbolico.* Da una pietra di confine babilonese; VIII secolo a.C. Alcune figure non sono identificabili.

ma spesso non c'è correlazione sicura tra immagine e testo (figura 8). Così accade anche nei sigilli anticobabilonesi della prima parte del II millennio a.C., in cui abbiamo frequenti rappresentazioni di figure non identificabili in un ampio numero di sigilli iscritti che menzionano protettori divini: i nomi generalmente non hanno alcun rapporto con la rappresentazione. Sembra che i possessori dei sigilli tenessero – per così dire – «il piede in due staffe» e invocassero alcune divinità in forma pittorica, altre in forma scritta e altre ancora attraverso i loro simboli.

È stato anche ipotizzato che le divinità più venerate fossero semplicemente quelle più spesso raffigurate; di nuovo non può essere così, dal momento che Ishtar, per esempio, è frequentemente raffigurata ma non è quasi mai menzionata nelle iscrizioni. È invece verosimile che certe divinità avessero un'iconografia ben stabilita (come i santi più popolari del Cristianesimo medievale), basata probabilmente su una statua di culto oppure su una pittura parietale universalmente note, mentre altre divinità venivano invocate per nome proprio perché la loro iconografia non era immediatamente riconoscibile. Il quadro diviene ancora più complesso in epoca neoassira, quando i demoni cominciarono a svolgere un ruolo sempre crescente nella religione: abbiamo alcune descrizioni di alcuni di questi demoni, ma queste sono assai difficili da accordare con le rappresentazioni.

La ricca e affascinante iconografia della Mesopotamia è all'origine anche di alcune delle immagini chiave della tradizione ebraica e cristiana. Per citare soltanto qualche esempio, i grandi leoni e i tori alati con la testa umana che decoravano e proteggevano le entrate del palazzo assiro sono alla base della visione di Ezechiele (Ez 1,4-13) e per estensione anche dei simboli degli evangelisti, che associano l'intelligenza umana alle ali dell'aquila e alla forza del toro o del leone, le creature più potenti nel cielo e sulla terra.

BIBLIOGRAFIA

Non ci sono studi recenti sull'iconografia religiosa mesopotamica. Un primo tentativo di fare ordine nel caos è Elizabeth D. Van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma 1945. Si tratta di un libro ancora utile, anche se è stato superato dal dettagliato studio sulle pietre di confine babilonesi di Ursula Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*, Berlin 1968, che analizza accuratamente i simboli che compaiono su queste pietre. discute le varie possibili interpretazioni ed elenca esempi di tutti i periodi.

La maggior parte degli studi sull'iconografia religiosa è apparsa su cataloghi di sigilli cilindrici, a partire dal tentativo pionieristico di collegare i disegni dei sigilli ai testi di H. Frankfort, *Cylinder Seals*, London 1939. Anche Edith Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections*, I: *The*

Pierpont Morgan Library Collection, Washington 1948, è una miniera di informazioni. La stessa autrice ha poi curato la pubblicazione di *Ancient Art in Seals*, Princeton 1980, che comprende un saggio di P. Amiet che pone in relazione l'iconografia dei sigilli accadici con il ciclo stagionale. Nella sua introduzione, la Porada riassume i progressi negli studi sulla glittica a partire dai tempi di Frankfort. Molti degli oggetti cui qui si fa riferimento sono illustrati in A. Parrot, *Sumer*, London 1960; e *Nineveh and Babylon*, New York 1961; oppure in J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, Princeton 1969.

DOMINIQUE COLLON

MICENEI, RELIGIONE DEI. Vedi *EGEI, RELIGIONE DEGLI.*

MINERVA.

MINERVA. Dea romana protettrice delle abilità intellettuali e manuali. La forma più antica del suo nome, *Menerva*, può derivare dalla radice indoeuropea **men-*, con cui si indicano i processi mentali. Vanno invece probabilmente considerate come mutuate dal latino diverse trascrizioni etrusche di questo nome, sebbene si tratti di forme attestate in epoche più antiche rispetto a qualsiasi altra forma italica.

Minerva, peraltro, non compare né nel cosiddetto calendario di Numa, che registra le più antiche feste pubbliche di Roma, né in relazione con qualche forma di sacerdozio. La sua prima apparizione, infatti, è al fianco di Giove e di Giunone, in quanto membro della triade divina venerata sul colle Capitolino nella Roma governata dagli Etruschi, alla fine del VI secolo a.C. I ritrovamenti archeologici di Santa Marinella e di Veio-Portonaccio testimoniano la presenza in quello stesso periodo anche di un culto in suo onore nell'Etruria meridionale.

Le raffigurazioni della dea presentano molti aspetti comuni con quelli dell'Atena greca: l'elmo, lo scudo, la lancia e l'egida con l'immagine della Gorgone. Recenti scoperte a Pratica di Mare (l'antica Lavinium) dimostrano però che l'influenza dell'arte greca non si esercitò esclusivamente per il tramite degli Etruschi. Gli episodi mitologici che furono prescelti in Italia, infatti, presentano la dea come protettrice degli eroi e delle divinità guerriere (specialmente Eracle e Marte) e come palladio (un simbolo di invincibilità).

Minerva era venerata in tutta l'Italia e in modo particolare su alcuni dei colli di Roma: insieme a Giove e a Giunone sul Campidoglio e sul Quirinale, ma anche da sola sull'Aventino. Vennero eretti anche molti santuari in suo onore: dedicati a «Minerva prigioniera» (portata da Falerii nel 241 a.C.) sul Celio, o a Minerva patrona dei medici sull'Esquilino. I luoghi di culto a lei dedicati furono moltiplicati dall'imperatore Domiziano (81-96 a.C.), che si dimostrò particolarmente devoto alla dea.

Minerva era venerata anche come particolare protettrice degli artigiani e, almeno a partire dall'epoca di Augusto (27 a.C.-14 d.C.), gli artigiani partecipavano alla festa del Quinquatrus (19-23 marzo). Questa celebrazione era resa particolarmente solenne per le esibizioni pubbliche di gladiatori, ma tra i suoi rituali figurava anche il *tubilustrium* (la purificazione rituale delle trombe di guerra), che costituisce un'ulteriore prova del legame della dea con Marte e con la guerra. Anche i suonatori di flauto celebravano una festa per conto loro («il piccolo Quinquatrus»), il 13 giugno.

Il culto di Minerva, sostenuto dall'istituzione municipale dei Campidogli (a imitazione del tempio romano della Triade Capitolina) e dalla devozione degli artigiani e dei soldati, si diffuse ampiamente per tutto l'Impero romano, fino all'inizio dell'era cristiana.

BIBLIOGRAFIA

Per una visione panoramica sull'argomento, dettagliata e sostenuta da una prudente interpretazione dei dati, cfr.: Fr. Altheim, *Minerva*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1932; F. Coarelli, *Minerva*, in *Enciclopedia dell'arte antica*, Roma 1963; K. Ziegler, *Minerva*, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart 1969. Le scoperte di Santa Marinella sono commentate da A.J. Pfiffig, *Ein Opfergelübde an die etruskische Minerva*, Wien 1968; quelle di Pratica di Mare da F. Castagnoli, *Il culto di Minerva a Lavinium*, in «Problemi attuali di scienza e di cultura», 246, Roma 1979.

JEAN-LOUIS GIRARD

MINOICI, RELIGIONE DEI. Vedi *EGEI, RELIGIONE DEGLI.*

MISTERI. Come molti altri termini che indicano concetti nella storia delle religioni, quello che si riferisce ai *misteri* o ai culti di mistero funziona come una sorta di ombrello che raccoglie sotto di sé una grande quantità di significati. Fin da quando si è iniziato a usare tale termine, esso è stato accuratamente analizzato nella sua origine e nella sua evoluzione, specialmente nell'ambito degli studi comparativi.

Definizione del termine. La parola greca *mysteria* si riferisce inizialmente soltanto ai misteri di Eleusi e indica una celebrazione o devozione segreta, accessibile ai

soli iniziati (*mystai*) che ad essa sono stati ammessi (*myein* oppure *telein*). Altri termini usati per la celebrazione sono *telete* e *orgia*, mentre tra gli scrittori latini, accanto all'impiego dei termini greci, si può incontrare quello di *initia*. Originariamente, allora, la parola *mistero* indicava una specifica manifestazione religiosa, essenzialmente diversa per le sue caratteristiche da altre funzioni di culto ufficiali. Tuttavia in greco la parola *mysteria* era già applicata ad analoghi rituali iniziatici (si veda più sotto) acquisendo così un significato più esteso. In senso filosofico (specialmente nell'accezione neoplatonica e neopitagorica) e cristiano, il termine va perciò perdendo sempre più il senso di riferimento a qualche cosa di ben definito, e va acquisendo, invece, quello di una sapienza divina rivelata o arcana («misteriosofia») disponibile o comunque ottenibile soltanto per gli adepti.

Il termine *misteri* era sicuramente familiare ai filologi classici, che lo conoscevano dalle antiche tradizioni, ma non ha conosciuto un impiego tecnico nella terminologia della storia delle religioni prima del XIX secolo, quando, soprattutto grazie a James G. Frazer, ha iniziato a designare culti segreti oppure cerimonie iniziatiche. In particolare il termine fu molto usato da due storici delle religioni, Richard Reitzenstein e Wilhelm Bousset, nel loro tentativo di rendere comprensibile la molteplicità che caratterizzava la storia religiosa dell'età ellenistica e della tarda antichità e nello stesso tempo di dimostrare le connessioni tra quel mondo e il Cristianesimo delle origini. Nella prospettiva della *Religionsgeschichtliche Schule*, i misteri erano espressione di una pietà popolare che attingeva sostanza soprattutto dai cosiddetti culti misterici di origine orientale, diffusi all'epoca di Roma imperiale. Si è più volte osservato che, nel volgere di quel tempo, la stessa Chiesa delle origini non poté sfuggire all'influsso di tali culti, tanto che le discussioni sugli inizi del Cristianesimo sono state condotte per molto tempo (e tracce di tale tendenza sussistono ancora oggi) sotto l'insegna dei misteri, considerati come una delle radici del credo cristiano.

La mancanza di obiezioni di fronte a un uso tanto generalizzato del termine provocò come conseguenza la persistenza del significato originario anche laddove l'applicazione di esso fosse invece più estensiva. Si ha qui a che fare, insomma, con una questione che è la medesima che si affronta parlando di *gnosi* e di *Gnosticismo*. Tali termini tecnici sono stati impiegati estesamente, senza che gli studiosi abbiano mai smesso di usarli nel loro significato più restrittivo, quasi «regionale»; la parola *gnosis* in greco indica una «conoscenza esoterica», tipica storicamente di certi gruppi religiosi del mondo tardo-antico. Chi scrive non intende separare il termine dal contesto storico nel quale esso ha esercitato la propria influenza, ma continuare a usarlo principalmente nel suo senso ristretto, senza tuttavia dimenticare che la storia delle religioni necessita talora di siffatti termini-ombrello, come si è detto sopra, specie in ambito comparativo. D'altra parte, il rischio è che la terminologia diventi confusa, cessando così di essere utile nella descrizione di fenomeni originali e finendo soltanto col servire a delineare una tipologia religiosa priva di profondità storica.

Il Buddhismo, per esempio, è stato spiegato da Paul Lévy (1957) come «religione di mistero» semplicemente perché taluni elementi del rituale di consacrazione dei monaci sembrano avere alcuni punti di contatto con certi elementi dei rituali misterici greci e orientali. Questa per chi scrive è la dimostrazione di quanto sia pericoloso avventurarsi su tale territorio, poiché certamente il Buddhismo (specialmente nella sua forma tibetana Mahāyāna o nel Vairayāna) ha i suoi «misteri», intesi nel senso di rituali esoterici, ma ciò lo accomuna a molte altre grandi religioni, come l'Induismo, per esempio. Tutto ciò appare logico poiché tali esempi sono ricorrenti in uno stadio avanzato del percorso storico che presuppone lo sviluppo di una gerarchia e rappresenta un tipo di ritualizzazione di insegnamenti esoterici che possono esser fatti risalire, almeno in parte, a fondazioni più antiche. Analogamente sarebbe possibile dare il nome di *misteri* a numerosi discussi rituali dell'antica Mesopotamia o dell'antico Egitto.

Non si ha davvero altra scelta che quella di intendere il termine *misteri* come una categoria storica, che registra uno specifico contenuto storico-religioso e che fa riferimento in particolare all'età greco-romana: in questo modo i misteri saranno speciali cerimonie iniziatiche di carattere esoterico, sovente connesse con il ciclo agricolo annuale, coinvolgendo di solito il destino di qualche entità divina e la comunicazione di un particolare sapere religioso che rende gli iniziati capaci di sconfiggere la morte. Tali misteri, pur facendo parte di una generale vita religiosa, ne risultano tuttavia separati per via dell'interdizione al culto, a un certo livello. per i non iniziati: da ciò deriva la definizione di essi come «culti segreti».

La «fenomenologia» dei misteri. Il termine *misteri* fa riferimento, dunque, in primo luogo al loro modo di presentarsi nella religione greca, in quella romana e nel Vicino Oriente antico. A livello del rituale, che è quello dominante, la disciplina dell'*arcanum* (l'obbligo del più stretto segreto) fa sì che noi sappiamo sui misteri ben poco di più di quanto le fonti antiche (comprese quelle della letteratura romana) trasmettono occasionalmente come degno di fede. Inoltre, la nostra conoscenza risulta limitata perché gli autori cristiani (quali Clemente Alessandrino oppure Firmico Materno) hanno riferito

informazioni sui misteri condendole, però, di una interpretazione fortemente polemica e apologetica per colorire i loro resoconti.

Siamo invece relativamente ben informati sulla struttura generale delle cerimonie (di Eleusi, di Samotracia, dedicate a Iside oppure a Mithra). Processioni e cerimonie pubbliche (sacrifici, danze, musica) formavano la celebrazione vera e propria che si teneva in locali chiusi (*telesterion*, *spelunca*, tempio) e comprendevano abitualmente l'esecuzione di due o tre atti religiosi: l'azione drammatica (*dromenon)* con la presentazione e ostensione di certi simboli (*deiknymena*) e l'interpretazione (*exegesis*) – attraverso una comunicazione del mito (*legomena*) e delle formule ad esso connesse – di quanto era stato sperimentato. L'azione sacra (*dromenon*) e il momento della narrazione sacra (*legomenon*, *mythos*, *logos)* erano strettamente connessi. Ignoriamo ancora molto sul momento centrale della cerimonia, cioè sull'iniziazione vera e propria, in quanto qualsiasi interpretazione di essa può essere soltanto frutto di congetture; secondo chi scrive il cuore della celebrazione doveva essere la connessione tra l'iniziato e il destino di una o più divinità, connessione espressa mediante atti e parole, con la risultante garanzia di una speranza in qualche tipo di sopravvivenza dopo la morte. Una simile interpretazione è suggerita anche dai doni funerari per il defunto (ad esempio le laminette d'oro orfiche trovate nell'Italia meridionale). L'antico problema umano della sofferenza, della morte, della colpa giocava indubbiamente un ruolo importante nel rendere efficaci i misteri. L'idea di rinascita può essere documentata soltanto a partire dal tardo Ellenismo, ma non vi è, comunque, evidenza di una teologia unitaria dei misteri che potesse essere comune a tutti; l'origine e lo sviluppo storico di molti di essi presentano, infatti, notevoli discrepanze anche in questo settore e addirittura le tarde spiegazioni proposte dalla filosofia sul *logos* dei misteri non sono sempre le stesse.

Va spesa qui qualche parola sulla connessione, sovente operata, tra i misteri e il concetto di «divinità morenti e risorgenti», legate al ciclo della vegetazione. James G. Frazer, che aveva accolto le idee di Wilhelm Mannhardt sui miti agrari e sui miti popolari, fu il *leader* di questa corrente di pensiero. In aggiunta a un uso indiscriminato della terminologia (ad esempio *resurrezione* intesa spesso nel senso biblico e cristiano), il principale difetto di tale teoria è quello di trascurare totalmente le fonti critiche. La «teoria della vegetazione», ad esempio, altro non è, strettamente parlando, che una teoria che mescola indiscriminatamente due diversi livelli, una teoria che, come ha dimostrato Carsten Colpe, prende semplicemente un certo sistema di pensiero, per esempio l'antica *interpretatio graeca*, e lo prolunga nello spirito del Romanticismo del secolo scorso. Gli studiosi del XIX secolo, infatti, non hanno analizzato l'uso dei simboli e delle metafore con cui in antico, specialmente a partire dal II secolo d.C., veniva descritto il processo vegetativo della fioritura e dell'avvizzimento (nel mito di Adone), e hanno fatto ricorso con troppa disinvoltura a termini quali *morente*, *declinante*, *dissolventesi* e ad altri come *rinnovato*, *riapparso*, *risorgente*. Inoltre tali studiosi non hanno adottato alcuna distinzione tra mito primario, connesso a un culto, e mitologia secondaria, di natura letteraria. Tutta una serie di cosiddette divinità della vegetazione, quali Adone, Attis, Osiride o Tammuz, furono così interpretate, secondo il medesimo schema, come divinità morenti e risorgenti, i cui culti, con il loro carattere «misterico», dovevano servire a comunicare agli «iniziati» alcuni poteri connessi con il pieno rigoglio della natura. [Vedi *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

Di fronte alle conoscenze che oggi possediamo, invece, non vi è alcuna certezza che alcuno degli dei sopra citati fosse davvero pensato come «risorgente» in senso proprio. Di fatto, esistevano grandi differenze in ambito sia mitico che rituale e soltanto in un secondo momento (talora non prima della tarda antichità) si rese possibile assimilare tra loro le diverse divinità (ad esempio Osiride con Adone e Attis). La frequente frammentarietà dei racconti mitici su questi dei, comunque, parrebbe parlarci di un dio che scompare oppure che prolunga la propria esistenza nel mondo inferiore, nel quale riveste le funzioni di sovrano oppure, come nel caso di Osiride, di giudice dei morti, e dal quale ritorna alla luce del giorno (sulla terra, nell'aria o nel cielo) riprendendo in un modo o nell'altro il proprio ruolo (in realtà mai perduto) di divinità. Anche la connessione con i rituali era abbastanza diversa e non sempre i misteri erano inevitabilmente dei culti segreti (cfr. sotto). Bisogna anche ammettere la possibilità che alcuni dei cosiddetti misteri orientali abbiano acquisito soltanto secondariamente la propria caratteristica misterica, specialmente sotto l'influsso dei misteri greci, in particolare quelli eleusini (questo è stato sicuramente il caso di Osiride messo in relazione con Adone). L'interpretazione indiscriminata dei misteri come antichi culti della vegetazione, dunque, non andrebbe più impiegata come una specie di magica chiave ermeneutica.

Alla luce di una critica siffatta, il problema storico e fenomenologico dell'origine dei misteri resta irrisolto. Sono stati fatti ripetuti tentativi per andare oltre l'ormai obsoleta teoria dei miti della natura, specie da parte degli etnologi, che si sono spesso concentrati su una interpretazione dei misteri come sopravvivenze di antichi «riti di passaggio» (Arnold van Gennep); tale teoria ha ancora oggi un sostenitore in Mircea Eliade e in effetti

pare che in essa vi sia molto di giusto. Parte del contributo portato al problema dagli etnologi proviene dalla Scuola morfologico-culturale che ha avuto in Frobenius il suo *leader*, mentre un'altra parte deriva dalla Scuola storico-culturale di Vienna. Quest'ultima, rappresentata da Wilhelm Schmidt e da Wilhelm Koppers, vede nell'iniziazione dei giovani adulti o dei ragazzi e nella generale organizzazione della società dei maschi adulti una delle radici principali dei misteri. In termini culturali e storici, i misteri rifletterebbero uno stadio agrario e matriarcale, in cui per la prima volta la parte maschile della comunità, distinta da quella femminile, ha dato vita a società segrete e a cerimonie che, secondo Koppers, si spiegherebbero proprio come protesta contro la tirannia del matriarcato. Tale stadio sarebbe da collocarsi nell'epoca mesolitica, con la quale i misteri greci non hanno legami diretti anche se possono, in definitiva, collegarsi a quei misteri per via delle loro radici pre-indogermaniche.

La teoria sviluppata da Wilhelm Schmidt è stata ormai largamente abbandonata, lasciando dietro di sé soltanto l'idea (non nuova in se stessa) che l'origine dei misteri andrebbe cercata in qualche stadio dello sviluppo agricolo primitivo. Tuttavia anche questa affermazione non è applicabile, per esempio, a Osiride, che fin dal principio è stato associato piuttosto con simboli pastorali, che riflettono quindi una cultura nomade, con stretti legami con la concezione egizia della regalità. La figura, molto più tarda, dell'Osiride del grano è stata assimilata a quella di Adone e i misteri ellenistici di Osiride, essenzialmente incentrati su Iside, sono stati influenzati a loro volta dai misteri eleusini di Demetra e Persefone (Kore). Il ruolo occupato in tali misteri dalle divinità femminili non ha bisogno, inoltre, di essere spiegato ricorrendo a un ipotetico matriarcato, poiché queste dee sono fenomeni che appartengono in proprio a una cultura agricola (Madre Terra). Tra gli studiosi moderni, Walter Burkert è l'esponente principale di una proposta che vorrebbe cercare la radice dei misteri nella cultura agraria, specie nelle cerimonie di una società segreta (con prove di coraggio e con forti tratti sessuali e orgiastici) che avrebbe avuto origine nel Neolitico. L'insorgente individualismo greco, a partire dal VII secolo a.C., avrebbe poi assorbito questi antichi culti, trasformandoli volutamente in una religione avente come tema centrale la sconfitta della morte.

Adolf E. Jensen ha suggerito un diverso approccio etnologico, scorgendo dietro ai misteri greci (specialmente quelli eleusini) una concezione del mondo propria della cultura dei coltivatori primitivi, incentrata sulla morte o sul possibile sacrificio di un essere (o divinità) femminile prototipico, interpretato come la fonte della vegetazione coltivata che fornisce sostentamento alla vita: si tematizzerebbe, così, per la prima volta, il mistero della vita e della morte («il dio ucciso») Vi è stato da allora qualche intervento critico a proposito del preteso punto di partenza melanesiano di questa concezione (il mito di Hainuwele: cfr. Jonathan Z. Smith, *A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams. A Study in Situational Incongruity*, in «History of Religions», 16, 1976, pp. 1-19; e, dello stesso autore, *Imagining Religion*, Chicago 1982, pp. 90-101). Resta da dibattere la questione se le più antiche fasi della coltivazione si possano davvero intravedere dietro ai misteri. La risposta si può trovare soltanto attraverso gli studi combinati di etnologi, studiosi della preistoria, filologi e storici delle religioni. In ogni caso, una risposta non è strettamente necessaria per comprendere il materiale storico e filologico in nostro possesso, che ci proviene soprattutto da fonti greche. Tutti i nostri antichi informatori confermano, in effetti, che i misteri traggono il loro carattere primario dai misteri greci e che hanno conosciuto un'ampia diffusione in seguito al fenomeno dell'ellenizzazione.

La molteplicità storica dei misteri. Dati i limiti e la struttura della presente voce e sulla base di quanto appena detto, si partirà necessariamente dai misteri greci, spostandosi poi verso fenomeni orientali ad essi connessi.

I misteri greci. I misteri greci erano fin dal principio culti di clan oppure di tribù e in molti casi potevano risalire al mondo pre-ellenico dei Micenei, come antichi rituali di iniziazione a un clan o a una «associazione». I più importanti tra essi erano i misteri di Eleusi, che di fatto hanno costituito il modello dell'idea stessa di misteri. [Vedi *ELEUSI, MISTERI DI*]. La città indipendente di Eleusi (vi sono tracce di un insediamento preistorico risalente al III millennio a.C.) divenne un sobborgo ateniese a partire dal VII secolo a.C., acquisendo, specialmente a partire dal secolo successivo, un ruolo panellenico che in epoca imperiale attrasse anche l'attenzione di Roma, tanto che imperatori come Augusto, Marco Aurelio, Commodo e Gallieno furono iniziati ai misteri di Eleusi. Un tentativo sotto l'imperatore Claudio (41-54 d.C.) di trasferire il culto a Roma fallì. La distruzione del santuario avvenne soltanto per mano dei Goti di Alarico (convertiti al Cristianesimo), nel 395 d.C. Il fondamento mitico dei misteri eleusini era fornito dalla storia delle dee Demetra e Kore, che ci è stata conservata nell'*Inno omerico a Demetra*. La coppia era rappresentata come madre e figlia, unite da un rapporto che si richiamava in modo evidente al tema della perdita (morte), del dolore, della ricerca e della (ri)scoperta (vita). L'interpretazione della storia come un mito puramente naturale, specificamente connesso con la vegetazione, è in effetti antica e può fare assegnamento sul

supporto di fonti autorevoli; nondimeno, essa appare semplicistica, specialmente perché perde di vista il contenuto umano e sociale del mito.

Le cerimonie pubbliche del rituale annuale di Eleusi sono ben note e confermate dalle scoperte archeologiche. Sappiamo che chi dirigeva il cerimoniale era lo ierofante, che proveniva da tempo immemorabile dall'antica famiglia regale degli Eumolpidi; l'altra nobile famiglia dei Cheruchi svolgeva tradizionalmente altri uffici. Tutte le classi sociali, compresa quella degli schiavi, erano ammesse al culto. A seconda del grado di partecipazione, veniva operata una distinzione tra il semplice spettatore (*epoptes*) e l'iniziato (*mystes*), che era il solo ritenuto pienamente iniziato. Tale distinzione non era però originaria, poiché entrò in vigore soltanto quando i misteri di Eleusi si combinarono con quelli di Agrai, sul fiumicello Ilisso (vicino ad Atene), nel VII secolo a.C. Questi ultimi, chiamati Piccoli Misteri, avevano luogo ogni anno nel mese di Antesterione (febbraio) ed erano considerati uno stadio preliminare che conduceva ai Grandi Misteri che si tenevano a Eleusi tra il 16 e il 20 di Boedromione (settembre). In entrambe le celebrazioni svolgevano un ruolo specifico azioni come sacrifici, libazioni, bagni e abluzioni, digiuni, processioni (specie con il trasporto delle «cose sacre», cioè gli oggetti di culto, a Eleusi), esibizioni di torce. Centro di ogni attività restava, comunque, la cerimonia non aperta al pubblico che si teneva in un «luogo di consacrazione» noto come *telesterion*, che non va confuso con il tempio di Demetra sorgente nella stessa zona.

Si sa che durante i Piccoli Misteri di Agrai l'iniziato, avvolto in una pelle di montone, si inginocchiava tenendo in mano una torcia spenta; la sacerdotessa agitava sopra di lui un ventilabro (*liknon*) e maneggiava un serpente (sacro a Demetra e a Kore); infine veniva versata su di lui dell'acqua. Ancor meno si sa della cerimonia di Eleusi: l'iniziazione avveniva di notte e comprendeva la manipolazione di un oggetto, non identificato con certezza, che veniva tolto da uno scrigno (che è forse il simbolo di mortaio e pestello, indispensabili per preparare una pozione sacra, oppure, secondo altre interpretazioni, un simbolo che si rifà all'immagine del grembo). Inoltre c'era una sorta di «visione» (*epopteia*) di Kore (salvata?), rappresentata probabilmente in forma drammatica (*dromenon*). Il grido dello ierofante a questo punto avrebbe suggerito un simile concetto: «La Signora generò un fanciullo divino: Brimo generò Brimos» (Ippolito, *Refutatio* 5,8,40). Il riferimento più probabile è quello alla nascita di Ploutos, personificazione della ricchezza, da Demetra. Resta ancora in sospeso la questione se ciò andasse inteso come simbolo di una nuova nascita dell'iniziato piuttosto che come simbolo del potere limitato del mondo inferiore e della morte; quest'ultima interpretazione pare suggerita dalla conclusione del rito: l'ostensione di una spiga di grano da parte del sacerdote (Ippolito, *Ibidem*), che parrebbe significare che la vita è il dono di Demetra agli esseri umani. Un frammento di Pindaro (Bowra 121) afferma a proposito degli iniziati: «Felici coloro che vedono queste cose e poi discendono sotto terra. Essi conoscono la fine della vita ma anche un nuovo inizio da parte degli dei». Soltanto a costoro è concessa la vita nell'oltretomba, mentre a tutti gli altri tocca in sorte il male (Sofocle, framm. 837 Pearson).

Accanto ai misteri eleusini esistevano altri misteri, sui quali non si dispone di informazioni soddisfacenti, anche se certamente molti di essi erano assai antichi, come quelli di Phenas, in Arcadia (che erano sempre connessi con Demetra), quelli di Andania, in Messenia (in cui Demetra e Hermes erano venerati in coppia come grandi divinità), quelli di File (dedicati alla Terra, la Grande Madre) e quelli di Paro e di Taso (ancora dedicati a Demetra). Più importanti dovevano però essere i misteri dei grandi dei, o *Cabiri*, sull'isola di Samotracia, sulla quale ci fu fino al IV secolo d.C. un antico luogo di culto che attrasse le folle soprattutto nel corso del II secolo a.C. Le divinità in questione erano probabilmente una coppia di dei frigi, padre e figlio (la parola *kabeiros* è semitica). Le cerimonie avevano forti tratti orgiastici e burleschi e dovevano essere connesse con quelle che originariamente erano probabilmente associazioni di fabbri, dato il ruolo giocato in esse da certi anelli di ferro. Più tardi, tuttavia, i Cabiri furono soprattutto venerati come soccorritori in caso di naufragio. Su questi misteri non si sa praticamente nulla, salvo che vi sono alcuni apparenti legami con le figure di Demetra e di Orfeo.

Più importanti sono i misteri di Dioniso, sui quali ci sono giunte informazioni a partire dal V secolo a.C., specialmente grazie alle *Baccanti* di Euripide. Come è noto, Dioniso era una divinità piuttosto inconsueta, poiché era il rappresentante di un aspetto della vita greca che è stato a lungo guardato come non greco, il che ha causato infinite difficoltà interpretative. Il corteggio (*thiasos*) dionisiaco era probabilmente in origine un'associazione femminile diffusasi in tutta la Grecia, specialmente nelle isole, che faceva opera concreta di proselitismo per mezzo di sacerdotesse itineranti. Non esisteva un santuario centrale, ma si sono trovati centri dionisiaci a Cuma (Italia meridionale), in Asia Minore e in Egitto. L'attività estatica e orgiastica rimase tipica di questo culto almeno fino al II secolo d.C. e assunse soltanto a partire da allora un carattere più regolato e forme esoteriche, almeno da quanto si può dedurre dalle leggi sulla comunità degli Iobacchi di Atene, dove il culto di Dioniso (Bacco) pare divenuto una specie di

club. Il mito di Dioniso ruotava intorno al concetto delle forze divine nascoste nella natura e negli uomini: tali forze venivano tematizzate e trovavano la loro applicazione in genere attraverso le donne. Le celebrazioni estatiche notturne avevano tratti di promiscuità (Menadi e Satiri) e si tenevano all'aria aperta. Non si sa con certezza fino a che punto le pitture della Villa dei Misteri, a Pompei, riproducano un tardo rituale dionisiaco. Esse sembrano rappresentare piuttosto una interpretazione misteriosofica all'interno dello schema del misticismo nuziale, in cui l'anima (elemento immortale in quanto parte del dio Dioniso) affronta un ciclo di purificazioni. Il mito di Dioniso fu ben presto connesso a quello di Orfeo, nel quale la speranza in un altro mondo è ben attestata dai doni funebri costituiti dalle laminette d'oro ritrovate nell'Italia meridionale e in Grecia: si trattava di un modo, per l'iniziato, di rimanere anche da morto sotto la protezione del dio. [Vedi *DIONISO*].

I cosiddetti misteri orfici sono un fenomeno particolarmente difficile da analizzare. Spesso non li si distingue facilmente dai misteri dionisiaci e, inoltre, non è certo se essi fossero effettivamente dei misteri; infine è oscura la loro origine. Le testimonianze non risalgono oltre il VI secolo a.C. e sono assai diverse. È certo che a una certa epoca Orfeo fu trasformato nel fondatore dei misteri di Eleusi, di Dioniso e di Samotracia. [Vedi *ORFEO*]. L'Orfismo non aveva, comunque, un santuario centrale; pare piuttosto che sia stato una specie di religione missionaria che, a differenza dei culti ufficiali, si occupava del tema dell'immortalità dell'anima (*psyche*) e della sua liberazione dal mondo attuale. Ciò ha portato a una considerazione in prospettiva etica del comportamento dell'iniziato: si veniva a costituire una regola di vita basata su certe norme che servivano a liberare l'anima oppure quanto vi era di divino nell'uomo. Il mito cosmogonico e antropogonico, che forniva una spiegazione della duplice costituzione della condizione umana, mostrava anche la via della redenzione: cosmologia e soteriologia, dunque, erano già strettamente connesse. L'Orfismo, dunque, ruppe con la religione della *polis* non soltanto perché possedeva testi sacri contenenti i suoi insegnamenti, ma soprattutto perché l'idea dell'immortalità dell'anima rese di fatto superflui i culti ufficiali. La filosofia greca, iniziando da Socrate e Platone, diede a tutto ciò una giustificazione teoretica.

I misteri orientali. In senso stretto, i misteri orientali comprendevano soltanto i misteri di Iside e di Mithra, ma le antiche fonti alessandrine applicavano termini tecnici come *mysteria* e *teletai* anche a qualunque culto o rituale orgiastico, specie a quelli numerosi e un po' esotici di età imperiale, il che indusse a classificare fino ai nostri giorni come misteri tutte queste forme religiose.

I misteri di Cibele sono attestati sul continente greco e nelle isole fin dal III secolo a.C. In queste fonti, stranamente, non si fa menzione di Attis, il cui primo collegamento con il rito suddetto è testimoniato da Pausania (II secolo d.C.), mentre Catullo con il suo poemetto costituisce il primo collegamento sul piano mitico (I secolo a.C.). In ogni caso, il culto romano di Cibele, venerata sul Palatino fin dal 204 a.C., non era una religione di mistero. La letteratura ci parla, a partire dal II secolo d.C. e fino al V, di misteri della *Magna Mater* (o *Megale Meter*), senza però raccontarci nulla in proposito. Supponendo di non aver a che fare con una terminologia male impiegata, si può pensare che quei misteri abbiano avuto il proprio fulcro nella castrazione rituale degli adepti (*Galli*), un atto che conteneva anche il senso più profondo dei misteri stessi. In riferimento ad Attis, le iscrizioni dell'Asia Minore a partire dal I secolo d.C. parlano di «iniziati di Attis» (*Attabokaoi*), mentre alcune formule conservateci da Clemente Alessandrino e da Firmico Materno attestano il riferimento a una partecipazione al destino della divinità tramite la quale al fedele era promessa la salvezza: «Consolati, o iniziato, perché il dio si è liberato: quindi anche tu avrai la liberazione dalle tue sofferenze» (Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* 22,1-3).

L'iniziazione richiedeva anche una specie di consacrazione, che comprendeva un pasto sacro (mangiando da un tamburello e bevendo da un cembalo). Il significato della formula accompagnatoria nella versione fornitaci da Clemente nel *Protrepticon* 15: «Sono entrato nell'*adyton* [camera nuziale?]» è di incerta interpretazione. Firmico fornisce di essa una versione più semplice: «Sono diventato un iniziato di Attis». Alla fine del IV secolo d.C. il culto di Cibele e Attis comprendeva anche il battesimo nel sangue di un toro (*taurobolium*): tale cerimonia si è sviluppata, forse, a partire da un più antico rito sacrificale del toro, attestato dalla metà del II secolo in poi. Si è supposto che il rito comportasse un rinnovamento dell'iniziato, ma una sola iscrizione interpreta esplicitamente questo rinnovamento come una «rinascita». Il battesimo di sangue era un rituale non ripetibile e forse era inteso in concorrenza con il corrispondente rito cristiano.

Il culto ellenistico di Iside prevedeva certamente, nella tarda antichità, celebrazioni iniziatiche segrete. Qualche cosa in proposito si conosce grazie al celebre romanzo di Apuleio, *Le Metamorfosi* o *L'asino d'oro* (II secolo d.C.), in cui è evidente l'influsso greco poiché fu soltanto attraverso l'identificazione di Iside con Demetra (attestata in Erodoto 2,59) e l'ellenizzazione del culto isiaco che quest'ultimo giunse ad assumere un aspetto misterico (prima testimonianza a Delo, 220 a.C.). In tale forma esso si diffuse, salvo sporadici casi di oppo-

zione, in tutto il mondo civilizzato, raggiungendo Roma nel I secolo a.C. e divenendo così una delle religioni più diffuse del mondo tardo antico. Dal II secolo in poi Iside divenne la grande dea universale (*panthea*) dai mille nomi, colei che ha sconfitto il destino; ella era invocata in numerosi inni e aretalogie che presentano, nel tono e nell'atmosfera, un forte carattere greco-egizio.

La piena ellenizzazione del rito fu dovuta probabilmente all'introduzione del culto di Serapide sotto Tolemeo I (305-283 a.C), quando tale culto greco-egizio (Sarapis è la combinazione dei nomi di Osiride e di Apis) fu celebrato contemporaneamente con un sacerdote eleusino (Timoteo, uno degli Eumolpidi) e uno egizio (Manetone). Iside, Thot e Anubi erano collegati naturalmente a Serapide (Osiride). La ben nota storia di Iside, Osiride e Horus (Harpocrates) acquistò forma definitiva solamente in greco e tale versione fu probabilmente un prodotto ellenistico, essendo stato Osiride assimilato ad Adone. L'antico culto egizio di Osiride fu connesso in origine con la monarchia: esso mostrava il carattere di un culto di mistero soltanto nella misura in cui il faraone defunto era visto come Osiride e portato ad Abido non soltanto per essere sepolto, ma anche per essere celebrato dal popolo come chi ha recuperato la vita sotto la forma di una nuova statua nel tempio. La speranza di una sopravvivenza «al modo di» o «insieme a» oppure «al pari di» Osiride era la forma dominante assunta nell'antico Egitto dalla speranza in un altro mondo e proseguì ininterrottamente nel mondo greco-romano, costituendo un punto d'aggancio con i misteri di Iside. [Vedi *ISIDE*]. Il culto isiaco aveva a Roma il suo posto ufficiale nel calendario romano (a partire dal II secolo d.C.) e comprendeva due feste principali: le Iseia, che si svolgevano dal 26 ottobre al 3 novembre e includevano il *dromenon* del mito con la «ricerca» (*heuresis*, *inventio*) di Osiride, e la celebrazione del viaggio per mare (*Navigium Isidis* o *Ploiaphesia*) il 5 marzo, apertura della stagione della navigazione, della quale Iside era divenuta patrona. Secondo Apuleio (*Metamorfosi* 11) i veri misteri iniziavano con riti preliminari quali il battesimo (spruzzatura), un digiuno di dieci giorni, il rivestirsi con abiti di lino. Al tramonto gli iniziati entravano nell'*adyton* per altre cerimonie, alle quali sono fatte solo velate allusioni: un viaggio attraverso il mondo inferiore e quello superiore (le dodici case dello zodiaco che rappresentavano il potere del destino) e la vestizione dell'iniziato in forma di dio solare (*instar solis*) indicavano che l'iniziato era «rinato» (*renatus*) e divenuto «il sole», cioè, in altre parole, aveva sperimentato una divinizzazione (*theomorphosis*), divenendo quindi un «servo» di Iside e avendo trionfato sul proprio destino (*fortuna*). Accanto alla consacrazione a Iside, doveva esserci anche una consacrazione a Osiride, sulla cui liturgia, però, siamo ancora meno informati.

Il culto di Mithra nell'età imperiale romana non fu, proprio come quello isiaco, un prodotto diretto dell'Oriente, bensì una creazione del sincretismo ellenistico. È vero che il nome del dio Mithra è di origine indo-iranica e significa in origine «contratto» (*mithra/mitra*) e che nell'iconografia, così come nel materiale epigrafico, si rivelano ad esso connesse alcune tracce di elementi zoroastriani, ma ciò non deve condurre necessariamente a un'origine persiana del culto, dal momento che non sono state ancora trovate attestazioni dell'esistenza di culti mitraici in Iran. D'altronde, la maggior parte dei mitrei è stata scoperta nelle province militari romane dell'Europa centro-orientale, specialmente in Dalmazia e nella valle del Danubio, mentre il mitreo di Dura-Europos, sull'Eufrate, è il più orientale, costruito probabilmente da soldati romani provenienti dalla Siria nel 168 d.C, ricostruito nel 209 e ampliato nel 240. Si tratta di certo di una fondazione dovuta a una comunità locale, poiché lo stile «partico» pare essere semplicemente un modo di adattarsi alla tradizione locale e non certo la prova di un'origine iranica dei misteri. Inoltre non vi è traccia di mitrei a Babilonia (Mesopotamia) mentre se ne sono trovati tre in Asia Minore e uno in Siria, il più antico dei quali risale al II secolo d.C., mentre la maggior parte è del III o IV secolo. Per tutte queste ragioni un'origine orientale dei misteri di Mithra resta incerta. Secondo Plutarco (*Vita di Pompeo* 24) essi furono introdotti in Occidente da pirati siriaci nel I secolo a.C. Tale affermazione può avere una base storica, perché la venerazione di Mithra in Siria, nel Ponto e nella Commagene è ben attestata, anche se non si fa mai menzione di misteri connessi alla divinità. Probabilmente alcuni soldati di quell'area di contatto tra mondo orientale e mondo greco avranno portato il culto di Mithra in Occidente nel I secolo d.C. Nel II secolo, tuttavia, il culto subì un'evoluzione, assumendo carattere misterico in senso proprio e diffondendosi profondamente come religione dei soldati fino a quando il dio non fu elevato al rango di Sol Invictus, dio protettore dell'Impero, sotto Diocleziano (284-395). Come nel caso del culto di Iside, i fedeli ellenistici di Mithra trasformarono il dio straniero e il suo culto secondo linee ispirate al nascente individualismo dell'epoca, che comportava il rifiuto del culto ufficiale tradizionale e una separazione da esso, alla ricerca di una liberazione dal fato e dalla morte assai comprensibile nella mentalità dei soldati. Gli elementi esotici (egizi e persiani), inoltre, si spiegano con la tendenza contemporanea a enfatizzare e coltivare tali caratteristiche, ritenute particolarmente efficaci. Siamo tuttavia ancora poco informati sul mito e sul rito dei misteri mitraici, non disponendo, tra l'al-

tro, di una testimonianza analoga a quella fornita da Apuleio per i misteri di Iside. In cambio, però, possediamo una grande quantità di documenti archeologici, benché non sempre di facile interpretazione. La cosiddetta *Liturgia Mitraica* è un testo magico che riguarda solo marginalmente i misteri del dio Mithra, mentre quanto è tramandato da Porfirio a proposito di tali misteri nel suo *Antro delle ninfe* è un'esegesi filosofica in chiave neoplatonica.

I misteri mitraici si celebravano in sale simili a grotte, generalmente decorate con caratteristici rilievi o statue cultuali di Mithra tauroctono (nell'atto, cioè, di uccidere o sacrificare il toro), rappresentazione che nella forma e nella simbologia astrologica che l'accompagna è greco-romana, mentre nel contenuto pare avere implicazioni cosmogoniche e soteriologiche, se si interpreta l'uccisione del toro come un atto datore di vita. Un altro particolare iconografico indica che il dio era il modello per i suoi devoti, che egli chiamava a condividere il proprio destino (nascita da una roccia, combattimenti come quelli di Ercole, ascesa al sole e al cosmo). L'accettazione all'interno della comunità degli iniziati (*consecranei*) oppure dei fratelli (*fratres*) si realizzava attraverso certi riti di consacrazione, in cui avevano un ruolo importante battesimi o abluzioni, benedizioni, prove di coraggio, purificazioni (con il miele), assunzione di cibi come pane, acqua, vino e carne, l'indossare abiti preziosi e incoronarsi di ghirlande. Esistevano sette gradi d'iniziazione (*Corax*, *Nymphus*, *Miles*, *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*), connessi alle divinità planetarie e a certi simboli o emblemi. Le iscrizioni pervenuteci attestano la profonda serietà di tali misteri, rivolgendosi ad esempio a Mithra in simili termini: «Tu ci hai salvato, versando anche il sangue che ci rende immortali». Poiché tali gruppi accettavano soltanto uomini (specialmente soldati), essi possono considerarsi autentiche associazioni religiose maschili. È anche degno di nota il fatto che vi sia uno stretto legame tra Mithra e Saturno (Kronos), in quanto dio dell'universo e del tempo (come Aion, Saeculum, Aevum); Saturno, infatti, è padre di Mithra ed è colui che lo incarica di agire, mentre Mithra è, a sua volta, legato al sole (Sol, Apollo), anche se in questo settore degli studi vi è ancora molta oscurità. Gli apologisti cristiani come Giustino, Tertulliano, Gerolamo e Firmico Materno hanno giudicato questi misteri di Mithra dei seri rivali del Cristianesimo delle origini; si consideri che molte chiese cristiane sono state erette al di sopra dei mitrei. [Vedi *MITHRA* e *MITRAISMO*].

L'impatto dei misteri. Grazie al crescente fascino esercitato dai misteri greci, specialmente quelli di Eleusi e di Dioniso, la letteratura ellenistica ha sviluppato in varie direzioni le idee e le rappresentazioni proprie dei misteri. Kerényi (1927) e Merkelbach (1984) hanno ampliato la nostra conoscenza dei misteri, specialmente per quanto concerne il rituale, che è rimasto fino a noi nascosto per il rispetto del segreto (*arcanum*), esaminando con cura varie narrazioni della tarda antichità. Temi narrativi quali la perdita, la ricerca, il recupero, la morte (apparente), il ritorno alla vita, il superamento di prove, trasformazioni (metamorfosi), accenni a «misteri» e così via, possono benissimo essere tracce di misteri autentici: l'ambiguità, l'allegoria, il simbolismo potevano servire come codici riservati all'interpretazione degli iniziati (e degli studiosi moderni). Così Merkelbach parla di una «novella isiaca» che sarebbe presente in Apuleio, in Senofonte Efesio, in Achille Tazio, nella *Historia Apollonii Regis Tyri* e in parte della letteratura pseudoclementina rielaborata dal Cristianesimo gnosticheggiante, così come di una «novella mitraica» (in Giamblico, *Storie Babilonesi*) e di una «novella dionisiaca» (in *Dafni e Cloe* di Longo Sofista), nonché, infine, di una «novella sincretistica del sole», che vedrebbe combinati insieme i misteri di Iside, di Mithra e di Dioniso, nelle *Etiopiche* di Eliodoro.

La letteratura filosofica e religiosa di epoca ellenistica è ugualmente toccata dai misteri. Il *Corpus Hermeticum*, per esempio, è pieno di reminiscenze terminologiche derivate da essi, tanto da autorizzare l'ipotesi che la cerchia responsabile della raccolta in questione avesse dei propri «misteri», ai quali dava espressione rituale. Lo stesso vale per altri scritti gnostici che non soltanto discutono il concetto di *mysterion/mysterium*, ma adottano anche nei propri rituali vari aspetti misterici, specialmente la *disciplina arcani* (cfr. sotto). Anche l'ellenismo giudaico, specie nella persona di Filone Ebreo (I secolo d.C.) ha subito gli stessi influssi: un'opera come *Giuseppe e Aseneth* è incomprensibile senza una conoscenza dei misteri. Anche la traduzione della Bibbia in greco ad opera dei Settanta non sfugge alla stessa influenza, come i successivi scritti della comunità cristiana: il linguaggio dell'apostolo Paolo (specie nelle *Lettere ai Corinzi*) e dei suoi discepoli (nella *Lettera agli Efesini* e nella *Lettera ai Colossesi*) tradisce l'appartenenza a quell'ambiente, così come la prima lettera dell'apostolo Pietro.

L'impatto dei misteri si fece più concreto all'inizio del II secolo d.C., quando la Chiesa cristiana si trovò in uno stato di aperta competizione con queste forme di culto. Nell'ambito cultuale della vita della Chiesa, specialmente il battesimo e l'eucarestia subirono una profonda trasformazione, in quanto da sacramenti divennero veri e propri «misteri», a cui non tutti avevano accesso immediato, in quanto era ora richiesta una preparazione («iniziazione») sotto forma di digiuni, istruzioni e purificazioni. I non battezzati e quelli sulla via di

esserlo (catecumeni) non erano ammessi al sacro pasto del culto cristiano, che era ritenuto un «rimedio per l'immortalità» e acquisiva la propria efficacia attraverso l'*epiklesis* (invocazione) del celebrante: in altre parole, il banchetto di culto era posto sotto il segno di una specie di disciplina segreta. Quando la Chiesa assunse una forma gerarchica (soprattutto a partire dal III secolo) e ottenne il riconoscimento ufficiale da Costantino (IV secolo), ciò non le valse soltanto maggiore riconoscimento a spese di altre antiche religioni, ma le fece acquisire allo stesso tempo un tratto misterico, che cercava di infondere una direzione cristiana al nuovo fenomeno della religiosità delle masse. Il termine «mistero» divenne allora non soltanto un termine di culto ma anche, secondo un modello indicato dalla filosofia antica, si fece strada all'interno della teologia cristiana, dove «misticismo» cominciò a significare un tipo di conoscenza di Dio non attingibile da tutti.

La misteriosofia. Un tipico esempio di spiritualizzazione del linguaggio greco in chiave misterica si è avuto nella filosofia greca da Platone in poi; nel periodo successivo, di conserva con l'espandersi dei misteri, i termini *mysterium* e *sophia* finirono con l'assumere un significato sempre più interdipendente, finché, nella tarda antichità, la differenza tra i due ambiti, religioso e filosofico, risultò assai tenue. Tale parallelismo è dovuto al fatto che, secondo la filosofia greca, la conoscenza di Dio era ottenibile soltanto seguendo un procedimento che ha molti elementi di somiglianza con quello seguito a livello cultuale e religioso in ambito misterico: ciò significa che c'era bisogno di preparazioni, istruzioni e di una sorta di autorizzazione (*katharsis*). Per Platone, la conoscenza di Dio coincide con la visione dell'essere supremo e assolutamente puro, visione che permette di partecipare di quell'essere garantendosi così l'immortalità. Per tale ragione, termini familiari all'ambiente dei misteri quali *epopteia*, *telete*, *mysteria* sono così spesso usati in filosofia. I filosofi platonici e stoici iniziarono a imporre la loro interpretazione degli antichi miti collegati all'ambito misterico compiendo un'operazione di «mitologizzazione», cioè collegando *mythos* e *logos*. I primi passi in tale direzione, o almeno alcune manifestazioni parallele, si possono già individuare nell'Orfismo, che stabiliva un legame «nascosto» (cioè mistico) tra cosmo e esseri umani, facendo ricorso, inoltre, a una dottrina dell'anima intesa come elemento divino collocato nel corpo. Una spiegazione parafilosofica di tal genere è stata definita da Ugo Bianchi (1979) «misteriosofia», atteggiamento mentale di cui si possono incontrare la prime tracce in alcuni elementi della tradizione eleusina che presentavano già una forte impronta orfica.

Interessandosi ai misteri, la filosofia di epoca ellenistica e della tarda antichità si impadronì della spesso bizzarra tradizione mitica connessa ai misteri stessi, cercando di ricavarne un nucleo razionale (logico) interpretando i racconti come parti di una filosofia naturale o come miti naturali (specialmente nel caso degli Stoici). Purtroppo possediamo soltanto alcuni esempi frammentari di tali interpretazioni dei misteri. In ogni caso, sappiamo che Cibele (la Magna Mater) venne interpretata come Madre Terra (in Lucrezio e in Varrone) e come origine dell'essere, laddove Attis era visto come lo strumento della creazione (cioè del divenire) o come Logos e Salvatore (in Giuliano imperatore); Iside era invece concepita come la Madre degli dei e la dea universale (*panthea*), nonché identificata con Demetra (in Plutarco); Mithra (il Sole) divenne invece colui che aveva dato origine all'universo in quanto «Creatore e Padre» (in Porfirio), mentre anche la sua identificazione con Aion (il «tempo eterno») risale probabilmente a un'interpretazione filosofica.

L'influsso di tale genere di interpretazione filosofica sulla tarda teologia dei misteri non può, comunque, essere del tutto ignorato, in quanto tradizioni come l'Ermetismo (una religione rivelata di stampo greco-egizio) mostra chiaramente il percorso seguito da questo affiancamento di religione e filosofia che i neopitagorici e il Neoplatonismo di Plotino trasformarono in una religione vera e propria, mentre la visione filosofica si trasformò in visione di Dio e la vita del filosofo in una sorta di *bios* religioso. Funzionava all'interno di tale processo la convinzione che tanto dietro alla religione (i misteri) quanto dietro alla filosofia vi fosse «l'ineffabile», «il mistero» oppure «l'essere», concepiti come opposti a tutto ciò che è transeunte e in divenire e tali, pertanto, da rappresentare le verità ultime, da accostare non soltanto attraverso l'approccio intellettuale (*theoria*), ma anche attraverso una personale prassi (*praxis*) di vita, poiché soltanto questi due aspetti uniti potevano condurre l'uomo alla visione, all'illuminazione e all'immortalità (si veda specialmente l'opera di Giamblico, *De mysteriis*).

Tale corrente di pensiero, tra l'altro, ha procurato la matrice per lo Gnosticismo, un movimento che non soltanto ha continuato, in una certa misura, alcune delle pratiche rituali dei misteri (come i pasti rituali, le purificazioni, l'uso di unguenti e di *dromena*, oltre alla forma associazionistica del *thiasos* misterico), ma che ha fatto derivare dai misteri anche la propria componente ideologica (mitologica). La cosiddetta Predica dei Naasseni, *Sull'uomo*, trasmessaci da Ippolito (*Refutatio* 5,6,4-10,2), è un esempio istruttivo di questo genere di adozione ed è nello stesso tempo una delle poche fonti che conservano autentiche citazioni derivate dai misteri di Eleusi. Tra le altre cose, Attis è qui interpretato come lo gnostico Primo Uomo (Anthropos) e la sua castrazione da parte di Cibele assume il senso di una libera-

zione da ciò che è materiale. Osiride, Adone e Adamo sono analoghe varianti dell'uomo perfetto oppure dell'anima immortale. Inoltre, secondo tale testo gnostico, i misteri di Iside sono la radice di tutti i culti non gnostici e Persefone-Kore, sotto le spoglie di Afrodite, rappresenta il divenire transeunte. Per tale ragione, tutti gli altri misteri sono considerati come «misteri minori», mentre i misteri dello Gnosticismo divengono «i grandi misteri» o «i misteri celesti». Questa prospettiva che raccoglie insieme tutti i misteri al servizio di una interpretazione misteriosofica e gnostica è stata il modello attraverso il quale le tradizioni proprie degli antichi misteri hanno continuato a vivere nella tarda antichità divenendo, così trasformate e conservate, parte dell'eredità lasciata dall'antichità pagana e cristiana e continuando in tal modo a vivere, per certi versi, anche dopo la cessazione delle pratiche di culto che un tempo ne avevano costituito la vera essenza.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali

G. Bornkamm, *Musterion*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992).

J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, II: *The Mysteries*, Princeton 1955.

P. Lévy, *Buddhism. A «Mystery Religion»?*, London 1957.

Br.M. Metzger, *Bibliography of Mystery Religions. A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement 1974-1977*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.3, Berlin-New York 1984, pp. 1259-1423.

Misteri greci

U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983).

G. Casadio, *Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri*, in «Studi storico-religiosi», 6 (1982), pp. 210-34; e 7 (1983), pp. 123-49.

P.Fr. Foucart, *Les mystéres d'Eleusis*, Paris 1914.

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, 2ª ed. riv. London 1952.

B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.

O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927 (riveduto in «Die Antike», 6, 1930, pp. 302-23).

M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I-II, 1941-1957, München 1967-1974 (3ª ed. riv.).

W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933 (trad. it. *Dioniso*, Genova 1990).

N. Turchi (cur.), *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistic*, Roma 1923.

Misteri orientali

U. Bianchi (cur.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979.

U. Bianchi e M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden 1982.

C. Colpe, *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen*, in W. Röllig (cur.), *Lišān mithurti. Festschrift W.Fr. von Soden*, Neukirchen-Vluyn 1969.

Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1903.

Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906.

H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 1903, Berlin 1967.

J.R. Hinnels (cur.), *Mithraic Studies*, I-II, Totowa/N.Y. 1975.

K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927.

R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein 1984 (trad. it. *Mitra*, Genova 1998).

R. Reitzenstein, *Die hellenischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Berlin 1927.

M.J. Vermaseren, *Die orientalischen Religionen im Romerreich*, Leiden 1981.

Cristianesimo e Gnosticismo

St. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity*, 2ª ed. London 1928 (rist. come *The Mystery Religions. A Study in the Religious Background of Early Christianity*, New York 1975).

J. Frickel, *Hellenistische Erlosung in Christlicher Deutung*, Leiden 1984.

A. Loisy, *Les mystères paiens et le mystère chrétiens*, 2ª ed. Paris 1930.

G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, Zürich 1962.

KURT RUDOLPH

MITHRA. Dopo Ahura Mazdā e insieme ad Anāhitā, Mithra è una delle divinità più importanti dell'Iran antico, una divinità che in seguito varcò i confini del mondo iranico per diventare il dio supremo di una religione di mistero, diffusa in tutto l'Impero romano. Nell'Avesta e nella tarda letteratura zoroastriana, Mithra appare di frequente: a lui è dedicato un intero inno dell'Avesta (*Yasht* 10).

A questo dio era anche dedicato il Mithrakāna, una grande festa che si svolgeva ogni anno durante il settimo mese del calendario zoroastriano, che era esso stesso a lui dedicato. Ricaviamo notizie su di lui anche da molte altre fonti: viene ricordato, per esempio, nelle iscrizioni degli Achemenidi, a partire dall'epoca di Artaserse II (404-359 a.C.), dove viene invocato insieme ad Ahura Mazdā e ad Anāhitā; sulle monete dell'Impero dei Kushāna, invece, è chiamato *Mioro* ed è raffigurato con le fattezze di una divinità solare; nel Manicheismo partico e sogdiano, infine, è il *tertius legatus*; men-

tre nel Manicheismo persiano è lo *spiritus vivens*; e così via.

Mithra è essenzialmente una divinità della luce: porta il sole con rapidi cavalli; è il primo a raggiungere la sommità del monte Harā, al centro della terra, e da quel luogo sorveglia l'intera dimora degli Arii; splende di luce propria e alla mattina delinea le molte forme del mondo visibile. Il suo nome, *mithra*, vuol dire «contratto, patto di alleanza», secondo la spiegazione di Antoine Meillet (1907), ma le sue funzioni non sono limitate a una pura e semplice rappresentazione personificata di tale nozione. Nel mondo iranico, infatti, oltre a essere una divinità della luce con forti caratteristiche solari (il che spiega la sua identificazione con il mesopotamico Shamash), Mithra è altrettanto importante anche come dio guerriero. Perciò, in rapporto agli dei del pantheon indo-iranico, è più vicino a Indra che al Mitra vedico. Ad ogni modo, egli presenta anche le caratteristiche proprie di una divinità che assicura la pioggia e la prosperità e che protegge il bestiame fornendogli un abbondante pascolo.

Il culto di Mithra, insieme a quello di Anāhitā, rappresenta la più importante innovazione dello Zoroastrismo nel suo sviluppo dopo Zarathustra e costituisce il più rilevante compromesso con l'antico politeismo. Probabilmente grazie al ruolo assunto da Mithra come difensore e custode dell'*asha*, ossia della verità e dell'ordine – il principio fondamentale dell'antica religione indo-iranica come pure dello Zoroastrismo –, questo dio poté salvarsi di fronte alla condanna generale del politeismo sancita da Zarathustra.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *On Mithra's Part in Zoroastrianism*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 32 (1969), pp. 10-34.

G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977 (trad. it. *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Torino 1985).

I. Gershevitch (trad. e ed.), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.

I. Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, in J.R. Hinnels (cur.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 68s.

Gh. Gnoli, *Sol Persice Mithra*, in U. Bianchi (cur.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources*, Leiden-Roma 1979, pp. 725-40.

W. Lentz, *The «Social Functions» of the Old Iranian Mithra* in Mary Boyce e I. Gershevitch (curr.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 245-55.

A. Meillet, *Le dieu indo-iranien Mitra*, in «Journal asiatique», 10 (1907), pp. 143-59.

H.-P. Schmidt, *Indo-Iranian Mitra Studies. The State of the Central Problem*, in J. Duchesne-Guillemin (cur.), *Études mithriaques*, Téhéran-Liège 1978, pp. 345-93.

P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven 1957.

Fr. Windischmann, *Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, Leipzig 1857 (Abhandlungen für die Kunde Morgenlandes, I/1).

GHERARDO GNOLI

MITRAISMO. Religione «mistica», dotata di una struttura simile a quella delle altre religioni di mistero, il Mitraismo si fondava sulla nozione di un dio che rimane invincibile, pur passando attraverso una complessa serie di vicende. Nonostante le sue radici iraniche, che sarebbero confermate dal fatto che Mithra fu sempre conosciuto come una divinità persiana, tuttavia questa religione prese forma e si sviluppò al di fuori dell'Iran, e si diffuse per tutto l'Impero romano. Questo culto attirò l'attenzione del mondo romano per le sue concezioni misteriosofiche, che ruotavano intorno all'idea dell'esistenza dell'anima e della sua possibilità di ascendere attraverso le sette sfere planetarie. L'ascensione era simboleggiata da sette gradi di iniziazione, culminanti nel livello trascendente delle stelle fisse, ovvero dell'*aeternitas*.

Le fonti. Il retroterra e le fonti del Mitraismo vanno molto verosimilmente ricercati in Asia Minore, dove, verso la fine del periodo achemenide (VI-IV secolo a.C.), si erano stabilite alcune comunità persiane con i loro sacerdoti, i Magi. Queste comunità resero possibile un avvicinamento di stampo sincretistico alle religioni locali: il Mitraismo è probabilmente nato da qualche forma ibrida creata dai Magi. Tuttavia non si può spiegare questa religione senza fare ricorso all'incontro tra il mondo religioso iranico e quello mesopotamico. La diffusione dei motivi astrologici, che oggi si possono apprezzare meglio di quanto non fosse possibile in passato, lascerebbe pensare che la religione astrale di Babilonia, sviluppatasi particolarmente durante il I millennio a.C., ebbe un ruolo importante nella formazione del Mitraismo. Si può anche correttamente avanzare l'ipotesi che in un'epoca precedente il dio iranico Mithra fosse identificato con la divinità solare mesopotamica Shamash. Molti elementi indicano che nella seconda metà del I millennio a.C. si realizzò una diffusione significativa del culto di Mithra in tutte le regioni più occidentali del dominio achemenide, dall'Asia Minore a Babilonia e fino all'Armenia. In questo caso, comunque, non possiamo parlare di Mitraismo, ma solamente di un culto di Mithra diverso rispetto a quello diffuso nell'Iran zoroastriano. In ogni caso, comunque, nel I secolo a.C. è attestata chiaramente una versione occiden-

tale del dio iranico: così risulta dalle sue rappresentazioni sui monumenti dei sovrani di Commagene, Mithradates Kallinikos e Antioco I, sui quali Mithra è identificato con Helios, Apollo e Hermes.

Per comprendere lo sviluppo di questa religione durante l'Impero romano, è importante esaminare la testimonianza lasciataci da Plutarco nella sua *Vita di Pompeo*. Questo testo descrive come il culto di Mithra fosse diffuso tra i pirati della Cilicia, il territorio dell'Asia Minore meridionale. Tuttavia la fonte cui Plutarco attinge è più antica (forse Posidonio), e perciò possiamo far risalire il culto romano intorno al 100 a.C. Il periodo di incubazione della nuova religione fu piuttosto lungo. Stazio, nella sua *Tebaide* (intorno all'80 d.C.), descrive una immagine di Mithra Tauroctonus («uccisore del toro») e documenta l'arrivo di questo culto nella stessa Roma. Questa iniziale introduzione del culto dà inizio all'ampia diffusione del Mitraismo, che raggiunse un ampio sviluppo sotto gli imperatori Flavi, nella seconda metà del I secolo d.C.

Non siamo in grado di ricostruire in maniera precisa le fasi attraverso le quali il dio iranico si è trasformato nel dio misterico venerato dai Romani. Possiamo comunque dedurre che alla base di tale trasformazione furono due caratteristiche essenziali della divinità iranica: Mithra è la divinità della luce, legato strettamente al sole, e inoltre è una divinità di salvezza.

Le caratteristiche solari del Mithra iranico sono ben documentate dalle fonti, ma in Iran Mithra non rappresentava propriamente il sole, anche se il suo nome, *mihr*, è uno dei nomi del sole. Nell'Avesta sembra piuttosto che questa divinità sia in relazione con *Hvar Khshaēta* («sole risplendente»), il che richiama per analogia la connessione del Mithra romano con Sol. Anche le caratteristiche salvifiche del dio iranico possono essere confermate da numerose indicazioni. In epoca partica, per esempio, si era andato sviluppando il grande mito sincretistico del Redentore Cosmocrator, di cui Mithra, nato da una roccia oppure da una caverna, era il protagonista. La sua nascita, che in seguito sarebbe stata celebrata il 25 dicembre, era stata accompagnata da segni speciali e da epifanie luminose e fu presa come simbolo di una specie di iniziazione regia (Widengren, 1965).

La storia. I misteri mitraici si diffusero tra la fine del I e il IV secolo d.C., e cominciarono gradualmente a tramontare verso la fine di tale periodo, ma la loro massima espansione si verificò nel III secolo. Questi misteri si diffusero in gran parte dell'Impero romano. Roma e Ostia, il Lazio, l'Etruria meridionale, la Campania e la Gallia Cisalpina sono, in Italia, i luoghi e le province che offrono le testimonianze più rilevanti di questa diffusione, ma meritano di essere ricordate anche molte altre regioni: Aquileia e i porti principali della Sicilia, Siracusa, Catania e Palermo; l'Austria e la Germania lungo la frontiera del Reno; le province danubiane della Pannonia, della Mesia e della Dacia; la Tracia; la Dalmazia; la valle del Rodano e l'Aquitania in Francia; il Belgio; e l'Inghilterra, nella regione di Londra e a settentrione lungo il Vallo di Adriano. I misteri si diffusero in misura minore anche nella penisola iberica e in Macedonia, mentre non rimane quasi traccia di essi in Grecia. Alcune testimonianze indicano la loro presenza lungo le coste asiatiche e africane del Mediterraneo, benché questa diffusione fosse limitata (specialmente nelle province asiatiche) soltanto ai porti marittimi più importanti.

Nella maggior parte dei casi le testimonianze sono di natura archeologica, iconografica ed epigrafica. Il più grande studioso del Mitraismo, Franz Cumont, ha tentato di ricostruire la mitologia, la teologia, la cosmologia, l'escatologia e i riti di tale religione, basando il suo lavoro innanzitutto sui numerosi rilievi scultorei conservati.

I seguaci di questa religione utilizzavano come luogo di incontro il mitreo, che era una sorta di tempio. Il mitreo, dalla collocazione parzialmente sotterranea, era una replica della caverna (*spelaeum*) in cui Mithra aveva catturato il toro e lo aveva ucciso. Costruito nella forma di un lungo rettangolo, aveva due panchine laterali in mattoni, su cui i partecipanti alle cerimonie potevano sedere e venerare l'immagine di Mithra Tauroctonus, posta in una nicchia speciale al termine della navata centrale. Spesso un altare era posto di fronte all'immagine del Tauroctonus. Sul soffitto in genere era dipinto il firmamento stellato. Poiché si riteneva che la grotta fosse la rappresentazione del mondo, il mitreo conteneva anche una riproduzione dello zodiaco e dei pianeti. Nel Mitraismo l'acqua svolgeva un ruolo purificatorio tanto importante che vicino a ogni mitreo doveva trovarsi una sorgente naturale oppure artificiale. Molto spesso intorno allo *spelaeum* vero e proprio si trovavano altre stanze, destinate, forse, ai riti di iniziazione oppure adibite a cappelle. Di regola, comunque, si accedeva a esse da un pronao. Questi luoghi di culto, così inusuali e diversi rispetto ai grandi templi dedicati alle divinità dei culti pubblici, si distinguevano anche per il fatto di avere una grandezza modesta. Il servizio di culto, che culminava in un banchetto comune, era officiato da una piccola comunità, solitamente formata da poche dozzine di persone.

Di natura esoterica e iniziatica, il Mitraismo era, di fatto, un culto privato, rivolto solamente a pochi adepti. Sebbene facesse professione di universalismo, questo culto escludeva le donne. Infatti era nato in un ambiente prevalentemente costituito da militari e fu praticato soprattutto all'interno dell'esercito romano, che

esaltava la lealtà, l'obbedienza e la parola data come valori supremi.

Comunque non fu esclusivamente una religione di soldati: attirò anche l'attenzione di altri gruppi sociali e professionali, compresi, per esempio, i dipendenti pubblici e le persone che lavoravano in imprese commerciali. È stato spesso messo in evidenza, abbastanza giustamente, che il Mitraismo favorì il nascere di una forma di cameratismo sul campo di battaglia e nelle caserme, ma anche negli uffici e nelle imprese (Will, 1955, pp. 125ss. e 356ss.), tra individui che raramente avevano una residenza permanente e che erano chiamati a svolgere il loro lavoro, per dovere oppure per interesse, nelle più diverse regioni dell'Impero.

Le dottrine. Il cammino degli iniziati era scandito da sette livelli: *Corax* («corvo»), *Nymphus* («sposo»), *Miles* («soldato»), *Leo* («leone»), *Perses* («persiano»), *Heliodromus* («corriere del sole») e *Pater* («padre»). Ogni grado iniziatico si trovava sotto la protezione di un corpo celeste particolare: rispettivamente Mercurio, Venere, Marte, Giove, la Luna, il Sole e Saturno.

Le dottrine dei misteri mitraici sono state oggetto di molte discussioni, sia per cercare di definire quali fossero le loro origini e il loro contenuto, sia per comprendere la loro specificità e il loro orientamento. Nonostante siano stati espressi diversi giudizi in contrasto con l'ipotesi dell'origine iranica del dio titolare dei misteri (Wikander, 1950), tuttavia v'è un ampio consenso sul retroterra iranico del culto. Alcuni studiosi, comunque, ritengono che le origini iraniche del Mitraismo non siano particolarmente significative per comprendere in profondità questa religione: essa andrebbe considerata limitandosi soltanto all'analisi di ciò che accadde all'interno dell'Impero e della società romana (Gordon, 1972). Questa posizione è altrettanto esagerata quanto quella di coloro che vogliono spiegare l'intera religione, o gran parte di essa, facendo ricorso esclusivamente al suo retaggio iranico.

Dall'insieme delle testimonianze possiamo dedurre che l'atto centrale attribuito a Mithra, l'uccisione del toro (che nello Zoroastrismo è opera di Ahriman, se si tratta del toro primordiale, oppure del Saoshyant, se si tratta del toro della *frashōkereti*), assume una funzione rigeneratrice: la morte produce una nuova vita, più ricca e più feconda. Mithra, il dio della luce che ha salvato la creazione dalla minaccia delle tenebre, stringe la mano destra del Sole, che si inginocchia davanti al Tauroctonus. I fedeli di Mithra consacravano l'alleanza tra Mithra e il Sole con un banchetto, che prefigurava quanto si rappresentava nel rituale. Mithra raggiunge infine i cieli sul carro del Sole. Certamente l'iniziato si sentiva sollevato ed esaltato soprattutto davanti a questa immagine di Mithra, che era in grado di rinnovare in lui la speranza nell'ascesa dell'anima, al di là delle sfere planetarie, lungo il cammino verso l'*aeternitas*.

Per quanto concerne lo sviluppo del Mitraismo nel periodo ellenistico, si fronteggiano due ipotesi: si tratterebbe di una lenta e complessa evoluzione degli antichi culti di fertilità oppure, come sembra più verosimile, della sopravvivenza di modelli di iniziazione caratteristici di società arcaiche, in particolare di tipo guerresco, i cosiddetti *Männerbünde* (Widengren, 1965). Il Mitraismo, in ogni caso, dimostrò di avere una grande abilità nell'adattarsi e nell'espandersi, pur restando una religioni di iniziati. Esso dovette infine, tuttavia, lasciare spazio al Cristianesimo e l'intolleranza e la politica di imperatori come Costantino e Teodosio fecero il resto. Alla fine del IV secolo, infatti, la religione fu violentemente attaccata dai cristiani, che ravvisavano somiglianze liturgiche e dottrinali tra Cristianesimo e Mitraismo: i cristiani considerarono il «battesimo» del Mitraismo ispirato da Satana e la sua «eucarestia» una parodia diabolica del sacramento cristiano. Di conseguenza la religione mitraica entrò in una fase di agonia. Numerosi mitrei furono abbandonati, distrutti oppure trasformati e incorporati nelle chiese cristiane.

[Vedi anche *MISTERI*; *MITHRA*; *ROMANI, RELIGIONE DEI*; e *SOLE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi (cur.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources*, Leiden-Roma 1979.

C. Colpe, *Development of Religious Thought*, in E. Yarshater (cur.), *The Cambridge History of Iran*, III, Cambridge 1983, pp. 819-66.

Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles 1896-1899.

Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1913.

J. Duchesne-Guillemin (cur.), *Études mithriaques. Actes du Deuxième Congrès International*, Téhéran-Liège 1978 (Acta Iranica, 17).

R.L. Gordon, *Mithraism and Roman Society. Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire*, in «Religion», 2 (1972), pp. 92-121.

J.R. Hinnells (cur.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester 1975.

A.D. Nock, *The Genius of Mithraism*, in «Journal of Roman Studies», 27 (1937), pp. 108-13.

R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

F. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931.

R.A. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1981.

M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I-II, Hagae Comitis 1956-1960.
M.J. Vermaseren, *Mithras. De geheimzinnige God*, Amsterdam 1959 (trad. ingl. *Mithras. The Secret God*, London 1963).
G. Widengren, *The Mithraic Mysteries in the Graeco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1965, pp. 433-56.
St. Wikander, *Études sur les mystères de Mithra*, Lund 1950.
E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955.

GHERARDO GNOLI

MOABITI, RELIGIONE DEI. Con il termine *Moab* si indica quella regione dell'altopiano dell'attuale Transgiordania delimitata a oriente dal mar Morto e a meridione dal corso del fiume Zered (l'attuale Wadi al-Hasa); ma il confine settentrionale di Moab non è definito con altrettanta chiarezza. Nei periodi in cui il regno di Moab raggiunse la sua massima potenza, il suo controllo si estendeva fino ai dintorni di Heshbon (l'attuale Ḥisbān, Giordania), seguendo una linea che correva poche miglia più a nord della sponda settentrionale del mar Morto. Invece, quando tale regno viveva un momento di debolezza, il controllo moabita si riduceva alla sola regione compresa tra il fiume Zered e il fiume Arnon (l'attuale Wadi al-Marwjib). Con maggior precisione possiamo dire che Moab racchiudeva soltanto la stretta fascia agricola compresa tra l'orlo occidentale dell'altopiano e il bordo occidentale del deserto siriaco.

Nel presente articolo, perciò, con il termine *Moabiti* si vuole intendere quel popolo che abitò questo minuscolo regno dalla fine della tarda Età del Bronzo fino alla fine dell'Età del Ferro (intorno al 1300-600 a.C.). I Moabiti senza dubbio ereditarono alcuni elementi religiosi dai loro predecessori dell'Età del Bronzo, la cui religione era probabilmente simile a quella praticata dai Cananei. Come i loro vicini Ebrei, Ammoniti ed Edomiti, anche i Moabiti, all'inizio del VI secolo a.C., persero la loro autonomia durante l'invasione babilonese. Dopo tale evento, il regno moabita non riuscì più a risorgere e con l'arrivo di nuove religioni (quella nabatea, quella greca e molte altre), anche quella dei Moabiti si estinse.

Le fonti. Se si confronta il materiale disponibile per approfondire l'indagine sulle altre religioni del Vicino Oriente antico con le fonti in nostro possesso sulla religione dei Moabiti, si deve concludere che queste ultime sono decisamente assai scarse. Le informazioni provengono da due distinti tipi di fonti, quelle archeologiche e quelle testuali. Le testimonianze archeologiche consistono in numerosi manufatti di vario tipo, ma nella maggior parte dei casi le informazioni ricavate da questi reperti si prestano a interpretazioni diverse. Anche alcune delle fonti scritte risultano ambigue. Pochi sono comunque i testi che riguardano direttamente la religione dei Moabiti, e la maggior parte delle informazioni a questa riferite provengono dai testi scritti di altri popoli.

Le due fonti più importanti per ricostruire il quadro sono senza dubbio l'*iscrizione di Mesha* (MI) – incisa sopra una stele commemorativa (la cosiddetta Pietra moabita) risalente a circa l'830 a.C. e attribuita al re Mesha di Moab per celebrare le sue vittorie su Israele – e alcuni testi dell'Antico Testamento.

Il pantheon. Alcuni studiosi ritengono che il processo attraverso il quale Israele è giunto a elaborare il concetto di Jahvè come divinità nazionale debba essere accostato alle concezioni di Milcom (Molech), di Kemosh (Chemosh) e di Qaus, elaborate rispettivamente dagli Ammoniti, dai Moabiti e dagli Edomiti. Pur senza nulla togliere alla validità di questo approccio comparativo, tuttavia ciascuna di queste religioni presenta alcune caratteristiche particolari, diverse rispetto alle altre, e perciò nel momento comparativo si deve tener conto anche delle caratteristiche specifiche di ciascuna teologia.

Kemosh. La presentazione del pantheon dei Moabiti non può non iniziare con l'esame della figura di Kemosh, il dio più importante di Moab. Infatti si può veramente considerare Kemosh come il dio nazionale dei Moabiti, anche se è verosimile che questo popolo nel corso della sua storia abbia venerato anche altre divinità. D'altro canto, per quanto Kemosh sia stato importante a Moab, certamente i Moabiti non erano le uniche popolazioni antiche di quella regione che lo veneravano.

Un dio chiamato Kamish, infatti, compare nelle tavolette che elencano le divinità di Ebla, la città-stato della Siria i cui archivi reali risalgono intorno al 2500 a.C. In verità, Kamish era una delle divinità principali di Ebla. Ma si sono rinvenute divinità che portano nomi simili anche in una tavoletta trovata a Ugarit, una città posta nella regione settentrionale della Siria che raggiunse il massimo del suo splendore tra il XV e il XIII secolo a.C., e ancora in un elenco babilonese di divinità risalenti al II millennio a.C. Che tali nomi siano documentati da tempo antico e che trovino ampia diffusione starebbe allora a indicare che Kemosh faceva parte di un pantheon piuttosto ampio, che molti popoli del Vicino Oriente antico conoscevano bene.

Molte fonti possono indicarci con precisione quanto i Moabiti conoscessero della natura e della funzione di Kemosh. Il nome *Kemosh*, infatti, compare per ben dodici volte nell'*iscrizione di Mesha*; nella maggior parte degli esempi, Kemosh è presentato con il ruolo di guida degli eserciti nella guerra di Mesha contro gli Israeliti. Invece nella lista babilonese delle divinità che sopra si ricordava Kemosh è posto in relazione con Nergal, un

dio mesopotamico della guerra e della morte. Alcuni studiosi mettono in evidenza il carattere bellicoso di Kemosh e lo confrontano con Ares, il dio greco della guerra. Il guerriero raffigurato su una moneta trovata ad Areopolis (l'attuale Rabba, Giordania), per esempio, è stato identificato come Kemosh; ma è stato anche paragonato alla figura che regge una lancia sulla Stele del Guerriero di Shihan, risalente al IX-VIII secolo a.C., rinvenuta vicino a Jebel Shihan, nella regione centrale del regno di Moab. Naturalmente tutte queste identificazioni sono esclusivamente congetturali.

Non meno ipotetica è la teoria che la Stele di Balu, risalente al XII o all'XI secolo a.C., trovata anch'essa nella regione centrale di Moab, raffiguri un fedele in piedi davanti a Kemosh e alla sua consorte. Alcuni studiosi, favorevoli a questa ipotesi, ritengono anche che la presenza sul monumento del disco solare e della luna crescente possa indicare che le due figure rappresentano divinità astrali. Attualmente, però, non possediamo alcuna rappresentazione artistica che possa essere identificata con Kemosh con qualche ragionevole certezza. Che tali rappresentazioni siano esistite, tuttavia, è verosimile, sulla base soprattutto delle affermazioni contenute in Ger 48,7.

Il testo di Gdc 11,24 è stato interpretato come se paragonasse Kemosh a Milcom, che di solito viene inteso come il dio principale degli Ammoniti. Tale interpretazione indica anche che *Milcom* («il re») era un titolo di Kemosh e che in realtà Kemosh era venerato sia dai Moabiti sia dagli Ammoniti. Ma è egualmente possibile che lo storico ebreo commetta un errore, oppure che il riferimento agli Ammoniti sia soltanto un'interpolazione.

Comunque fosse inteso il suo carattere, non c'era alcun dubbio sul fatto che Kemosh godesse di una condizione di prestigio nella vita dei Moabiti. Riprova di ciò si ha nella frequenza con cui il suo nome ritorna all'interno dei nomi moabiti (per esempio *Kemosh-nadab*, *Kemosh-yeḥi*, *Kemosh-tsedeq*, *Kemosh-yat*).

Ashtar-Kemosh. Un elemento utile per affrontare lo studio della religione dei Moabiti è costituito dal riferimento, nell'*iscrizione di Mesha*, a una importante divinità con il nome composto *Ashtar-Kemosh*. Simili nomi composti non sono insoliti nei testi religiosi del Vicino Oriente antico. Nonostante rimanga incerta l'esatta identità di questa divinità, tuttavia le spiegazioni possibili rientrano in due distinte categorie fondamentali: 1) *Ashtar-Kemosh* è il nome della consorte di Kemosh, la dea che si riteneva fosse la sua controparte femminile (forse la dea Ishtar, oppure Astarte); e 2) *Ashtar-Kemosh* è semplicemente un nome composto per Kemosh e mira all'identificazione di Kemosh con Athtar (ossia Ashtar), il dio cananeo della stella del mattino. Dal momento che l'*iscrizione di Mesha* contiene almeno undici riferimenti a Kemosh, sembra verosimile che *Ashtar-Kemosh* sia un secondo nome per indicare il dio moabita più importante. Rimane comunque aperta la questione se Athtar e Kemosh fossero considerati del tutto simili sotto ogni aspetto oppure se fossero stati, invece, accostati semplicemente a motivo del loro carattere oppure del loro culto.

Altre divinità dei Moabiti. Nel pantheon dei Moabiti erano forse inseriti anche il dio babilonese Nabu, il cui nome potrebbe essere colto nel toponimo *Nebo*, e il dio cananeo Baal. Anche se non è possibile stabilire se il nome *Baal* («signore») si riferisca al dio cananeo oppure alla sua manifestazione locale (Kemosh?), il nome e il titolo sopravvissero nel nome divino *Baal-peor* (vedi Nm 25,1-9) e in numerosi toponimi moabiti: *Bamoth-baal* (*Beth-bamoth?*), *Beth-baal-meon* (cfr. *Baal-meon*) e *Beth-baal-peor* (cfr. *Beth-peor*).

In alcuni siti moabiti sono state ritrovate anche molte figurine di animali o di uomini, risalenti al X-VIII secolo a.C. Dal momento che nelle regioni vicine oggetti simili erano per lo più usati negli atti di culto, è verosimile che anche alcune di queste figurine avessero un significato religioso e rappresentassero, forse, delle offerte votive, dei sacerdoti oppure delle sacerdotesse, e/o divinità maschili oppure femminili.

Templi e altari. Per rendere grazie per la sua vittoria su Israele, Mesha fece costruire un luogo elevato per Kemosh a Qarhoh (MI, linee 3s.), luogo che probabilmente faceva parte della capitale di Mesha, Dibon (l'attuale Dhiban, Giordania). L'ultima linea di una iscrizione piuttosto frammentaria rinvenuta a Dibon potrebbe essere letta come *beth Kemosh*, «tempio di Kemosh». Considerati insieme, questi due riferimenti possono indicare che a Dibon si trovasse un tempio, e non soltanto un altare, in onore di Kemosh. E realmente gli scavi del 1955 in questo sito hanno portato alla luce le fondamenta di un edificio la cui grandezza e localizzazione e i manufatti in esso rinvenuti indicano che potrebbe essere stato un tempio. Tra i manufatti scoperti in questa struttura si trova il frammento di un sostegno per incenso. Un'altra iscrizione, risalente al IX secolo a.C. e trovata a Kir-hareseth (l'attuale al-Karak, Giordania), farebbe pensare che in questa località ci fosse un santuario dedicato a Kemosh. (Due ulteriori riferimenti che farebbero pensare a un santuario in onore di Kemosh si trovano in 1 Re 11,7s. e 2 Re 23,13).

Il sacrificio. L'Antico Testamento è la fonte più importante per ricavare i dati riguardanti le pratiche sacrificali dei Moabiti. Nel tentativo di liberare Moab dagli Ebrei che erano penetrati nel loro territorio, Nm 22,40-23,30 ricorda che il re Balak, in compagnia del divinatore mesopotamico Balaam, fece delle offerte di buoi,

di tori, di pecore e di montoni; il brano lascerebbe intendere che tali sacrifici fossero compiuti durante una cerimonia locale in onore di Baal. Anche Nm 25,1-5 descrive i sacrifici e i riti orgiastici che gli Israeliti e i Moabiti celebravano in onore di Baal di Peor. Un riferimento più generale alle offerte sacrificali dei Moabiti e all'uso dell'incenso si trova in Ger 48,35.

In 2 Re 3,27 è riportata una offerta straordinaria. Assediato a Kir-hareseth da una formidabile coalizione, il re Mesha sacrificò il proprio figlio primogenito. Ritenendo che l'atto disperato di Mesha sarebbe stato efficace, i suoi nemici furono presi dal terrore che il dio locale, probabilmente Kemosh, avrebbe a quel punto sostenuto e fatto infine trionfare la causa moabita.

Sacerdoti e profeti. Sebbene Ger 48,7 faccia esplicitamente riferimento ai sacerdoti di Kemosh, il sacerdozio tra i Moabiti è altrimenti ignoto. Al contrario, sembra che la funzione sacerdotale in occasione dei sacrifici e delle offerte fosse svolta direttamente dai sovrani moabiti, così come accadeva presso i Cananei.

La storia di Balaam, il profeta straniero che fu assunto dal re Balak per pronunciare una maledizione contro gli Israeliti, indica che i divinatori erano conosciuti e venivano utilizzati dai Moabiti (cfr. Nm 22ss.). L'espressione «Kemosh mi ha detto», infatti, che compare per ben due volte nell'*iscrizione di Mesha* (linee 14 e 32) suggerisce la probabile presenza di oracoli oppure di profeti alla corte di Mesha. In alternativa, questa formula potrebbe lasciar pensare che la condizione speciale di sovrano consentisse a Mesha di godere di una rivelazione diretta da parte di Kemosh.

L'intervento divino. Quando l'Antico Testamento parla dei Moabiti, normalmente utilizza l'espressione «popolo di Kemosh» (Nm 21,29; Ger 48,46), una definizione che probabilmente era usata dai Moabiti stessi. Sia l'Antico Testamento sia l'*iscrizione di Mesha* affermano che il dio di una nazione si preoccupa di fornire al suo popolo la terra; entrambe queste fonti, inoltre, dichiarano anche che la perdita del favore della divinità può provocare una catastrofe nella società umana. In maniera più specifica, l'*iscrizione di Mesha* (linea 5) rileva che fu l'ira di Kemosh contro il suo popolo a provocare il dominio di Israele su Moab. Anche se le benedizioni che Kemosh prodigava riguardavano probabilmente tutti gli aspetti della vita, il suo intervento nelle questioni umane diventava particolarmente evidente in occasione di una guerra.

Guerra e «ḥerem». Similmente a quanto avveniva presso molti popoli antichi, la guerra vendicatrice di Mesha fu condotta nel nome della religione. I nemici di Mesha erano identificati con i nemici di Kemosh, e, secondo l'*iscrizione di Mesha*, la partecipazione di questo dio alle campagne militari di Mesha garantiva la vittoria. Sia per l'impostazione ideologica generale, sia per la terminologia specifica adottata, il vivido resoconto della guerra divinamente sanzionata che si trova raccontata nell'iscrizione trova stretti paralleli nell'Antico Testamento (per esempio Gs 8,1; Gdc 4,14s.; 1 Sam 23,4; 2 Re 3,18).

Né l'*iscrizione di Mesha* né l'Antico Testamento raccontano di una «guerra santa» nel senso proprio del termine, ma entrambe queste fonti lasciano trasparire l'idea che le battaglie sono sempre combattute sotto l'egida del sacro. La vittoria sui nemici, quindi, deve sempre produrre un atto sacro di ringraziamento. La riconquista, da parte di Mesha, delle città moabite doveva naturalmente fare piacere a Kemosh, ma la gratitudine dei vincitori veniva dimostrata molto concretamente dalla pratica dello *ḥerem*, cioè dalla consacrazione della popolazione sconfitta in vista della sua completa distruzione. (La medesima radice verbale, *ḥrm*, che significa «bandire» oppure «distruggere completamente», si trova alla linea 17 dell'*iscrizione di Mesha* e in numerosi passi dell'Antico Testamento). Quale segno di devozione nei confronti di Ashtar-Kemosh, Mesha, una volta prese Ataroth e Nebo, massacrò tutti i loro abitanti israeliti (MI, linee 11s., 14-18). Tale modo di agire trova paralleli molto stretti in alcuni testi dell'Antico Testamento (per esempio Dt 7,2 e 20,16s.; Gs 6,17ss. e 21; 1 Sam 15,3). Il compimento dello *ḥerem* si trova anche nella narrazione di Mesha relativa alla presentazione di Arel davanti a Kemosh (MI, linee 12s.) e nel caso dell'esecuzione di Agag (1 Sam 15,13).

L'aldilà. Sebbene non ci sia alcuna testimonianza scritta che si riferisca alla loro concezione dell'aldilà, i Moabiti erano evidentemente preoccupati di offrire una sepoltura adeguata ai propri defunti. Tale preoccupazione risulta evidente dalle tombe accuratamente costruite e arredate in modo elaborato che sono state scoperte a Dibon, e devono approssimativamente risalire all'epoca di Mesha. Poiché il nome di Kemosh ritorna talora affiancato a quello delle divinità della morte e degli Inferi, è possibile che i Moabiti credessero che l'esistenza dell'uomo non terminasse definitivamente con la sua morte e la sua sepoltura.

BIBLIOGRAFIA

Nonostante si tratti di uno studio decisamente superato per molti aspetti, il lavoro più esteso sulla storia e sulla cultura dei Moabiti rimane A.H. van Zyl, *The Moabites*, Leiden 1960. Il capitolo dedicato da Zyl alla religione costituisce un opportuno punto di partenza per chiunque voglia approfondire l'argomento. Più recente e più fondato è J.R. Bartlett, *The Moabites and Edomites*, in D.J. Wisemann (cur.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, pp. 229-58. Le dettagliate note a piè di pagi-

na e la bibliografia di cui è corredata questa eccellente sintesi forniscono un buon aiuto. Per una trattazione classica della storia e dell'archeologia della Transgiordania, cfr. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, Winona Lake/Ind. 1970 (ed. riv.). Lo studio pionieristico di Glueck ha come supplemento R.H. Dornemann, *The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Ages*, Milwaukee 1983, che raccoglie e analizza un grande numero di dati archeologici. Questo libro contiene eccellenti discussioni sulle figurine, le sculture e i resti di tombe dell'Età del Ferro, tutte collegate in qualche modo allo studio della religione dei Moabiti. Una buona traduzione dell'*iscrizione di Mesha* è W.F. Albright, *The Moabite Stone*, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Olt Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 320s. Importante per i suoi commenti sul significato religioso di questo testo è E. Ullendorff, *The Moabite Stone*, in D.W. Thomas (cur. e trad.), *Documents from the Old Testament Times*, New York 1961, pp. 195-98. Un valido studio delle iscrizioni di Mesha e di al-Karak si trova in J.C.L. Gibson, *Hebrew and Moabite Inscriptions*, in *Textbook of Sirian Semitic Inscriptions*, I, Oxford 1971. Questo volume contiene la ricostruzione dei testi originali, materiali introduttivi e note specialistiche, oltre che una traduzione.

GERALD L. MATTINGLY

MÜLLER, FR. MAX. Vedi vol. 5.

MÜLLER, KARL O. Vedi vol. 5.

MUSE. Nei pressi della cima del nevoso Olimpo nacquero le nove Muse (Clio, Euterpe, Talia, Melpomene, Tersicore, Erato, Poliimnia, Urania e Calliope, figlie di Zeus e di Mnemosine, la Memoria) per diventare, secondo le parole di Esiodo, «la dimenticanza delle disgrazie e il sollievo dal dolore» (*Teogonia* 55). Vergini con gli stessi gusti, immuni dal dolore, il loro unico interesse è il canto. Accompagnate sempre dalle Grazie e dal Desiderio, danzano in coro sui loro delicati piedi sulle cime delle montagne, si bagnano in sorgenti dai riflessi violacei e si fanno strada verso le radiose dimore di Zeus, che ride per il fascino delle loro dolci voci (*Teogonia* 1ss.).

Ciò che le Muse cantano è *mnemosyne*: il ricordo di ciò che è, di ciò che è stato e di ciò che sarà. E, per i Greci, la memoria è verità. Il soggetto del loro canto è il regno del padre Zeus, colui che sottomise i Titani, che restaurò il potere dei propri fratelli e impose un crudele destino al loro padre Kronos e, infine, che distribuì gli onori a tutti gli dei. Le Muse cantano la vittoria del cosmo, dell'armonia sul caos, e i loro dolci accenti fanno tremare i nemici di Zeus nelle profondità della terra (*Teogonia* 68ss.; Pindaro, *Pitica* I 13). Le Muse cantano anche il miserevole destino dei mortali, che vivono nello smarrimento, incapaci di trovare una cura contro la morte o un rimedio contro la vecchiaia (*Inno omerico ad Apollo* 190ss.).

Insieme ad Apollo le Muse scelgono e ispirano gli uomini che prediligono. Questi sono suonatori di lira e cantori, e anch'essi sono in grado di far scomparire il dolore e l'angoscia dai cuori degli uomini con le dolci melodie che fluiscono dalle loro labbra. Perciò quando i poeti si rivolgono ad Apollo o alle Muse, all'inizio dei loro canti, si pongono sotto la protezione di queste divinità e allo stesso tempo fanno loro un'offerta. L'invocazione delle Muse è il prezzo che il poeta paga perché il suo canto sia definito veritiero e per poter diffondere intorno a sé la memoria e la conoscenza che soltanto le Muse possiedono. Coloro che disprezzano questa ispirazione e si vantano di essere in grado di creare e di modellare i propri canti senza le Muse vengono puniti: a loro vengono fatte cantare soltanto falsità e ben presto diventano muti, come è avvenuto al poeta Tamiri (*Iliade* 2,594ss.).

Ciascuna delle nove Muse presiede a un'arte particolare. Secondo lo schema: Clio è patrona della storia, Euterpe della danza, Talia della commedia, Melpomene della tragedia, Tersicore della danza, Erato dell'elegia, Poliimnia della poesia lirica, Urania dell'astronomia e Calliope dell'eloquenza. Solamente Calliope, prima tra le Muse, assume un ruolo presso le corti dei re (*Teogonia* 80ss.): è lei, infatti, che conferisce loro saggezza e voci persuasive. Se l'iniziazione politica richiama l'iniziazione poetica, la musica che Calliope insegna ai sovrani non si può in nessun caso confondere con quella del poeta. La Musa, infatti, ispira i sovrani con la conoscenza del regno di Zeus, in modo tale che si possa ricreare nuovamente tra gli uomini il cosmo divino.

Lo spirito che promana dalle Muse è la freschezza primaverile che consente ai mortali di ricavare una qualche fortuna dalla natura divina e di dimenticarsi della morte. Se può avvenire un tale fatto è perché le Muse mettono in guardia i poeti: loro sanno come cantare sia la falsità sia la verità.

BIBLIOGRAFIA

P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.

A.C. Pearson, *Muses*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917.

J. Svenbro, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976 (trad. it. *La parola e il marmo*, Torino 1984).

JEANNE CARLIER e SÍLVIA MILANEZI

MUSICA E RELIGIONE NEL MONDO ANTICO. [Questa voce è costituita da due parti, che trattano rispettivamente della musica religiosa nella Mesopotamia e in Egitto e della musica religiosa in Grecia e a Roma].

Musica e religione nella Mesopotamia e in Egitto

Nell'antica Mesopotamia e in Egitto fiorirono culture che svilupparono notevolmente la musica e la finalizzarono interamente al culto religioso. Ogni cultura era distinta da un suo rituale ben organizzato, da una ricca innodia, da numerosi strumenti musicali e da una ben precisa teoria musicale. In Mesopotamia i testi cuneiformi, i manufatti, i rilievi, le lastre e i sigilli forniscono molte informazioni riguardanti la cultura musicale. In Egitto compaiono frequentemente delle scene musicali sulle pareti delle tombe perché gli Egizi credevano che le riproduzioni pittoriche della vita domestica assicurassero un'esistenza piacevole nell'altra vita. In Mesopotamia sono stati scoperti pochi strumenti musicali, mentre molti di più sono stati trovati in Egitto, dove l'aridità del deserto ha permesso la loro conservazione.

Nonostante esistessero moltissime culture nella regione, tuttavia in genere l'approccio alla musica sacra, alla sua natura, alla sua funzione e significato rimase caratterizzato da uno spirito di unità. La musica è stata definita normativa e raffinata e ha dato importanza a stili di esecuzione assai diversi, tra cui il canto accompagnato da un assolo strumentale, l'esibizione realizzata da un gruppo strumentale, oppure accompagnata dalla danza e da altri gesti rituali. Le manifestazioni erano però limitate a una categoria separata di musici e di danzatori, uomini e donne, ben istruiti.

È allora ragionevole concludere che a questa musica mancassero la freschezza, la spontaneità e l'espressione devozionale caratteristiche del culto popolare; eppure, nonostante la sua ricercatezza e la sua professionalità, essa rimane legata in qualche modo agli antecedenti magici e alle origini divine da cui trasse la sua vitalità. Essendo essenzialmente associata al culto, la musica sacra era utile per onorare le divinità durante la celebrazione della liturgia quotidiana nei templi e per accompagnare i riti funebri tradizionali e le feste annuali. Il legame tra passato e presente e tra l'uomo e il cosmo risulta evidente sotto molti aspetti in questa musica. Così la festa babilonese del Nuovo Anno simboleggiava la riduzione dell'epoca primordiale alla scala temporale della durata dell'anno. Questa celebrazione annuale della vita delle piante e della fertilità è stata associata alle nozze degli dei e al racconto epico della creazione del mondo, che veniva recitato il quarto giorno della festa.

Sia in Mesopotamia che in Egitto, la musica sacra è stata collegata alla figura di divinità e di protettori celesti. Il capo di Hathor, la dea egizia del cielo, dell'amore e della musica sacra, era di solito sormontato da un sistro. Questo strumento musicale a percussione, formato da un manico e da un telaio munito di asticelle tintinnanti, era usato per accompagnare le cerimonie rituali, in particolare quelle in onore della dea. Il toro, che era considerato un simbolo della fertilità e del potere divino e che frequentemente, nei giganteschi rilievi assiri, era raffigurato sormontato da una testa umana con la funzione di guardiano contro la sfortuna, nel periodo di Ur (2600-2350 a.C.) era stato messo in relazione con la lira, la cui cassa di risonanza era stata modellata sul corpo di un toro. La lira aveva una struttura a forma di giogo, formato da due braccia e da un numero variabile di corde tese sulla traversina frontale. In una successiva forma stilizzata, rimase soltanto il capo del toro come abbellimento. Tre preziosi esemplari di questo strumento sono stati ritrovati nel cimitero reale di Ur.

Qualunque tentativo di descrivere quale genere di suoni questa musica avrebbe potuto riprodurre risulterebbe infruttuoso. È vero che la forma più antica di scrittura musicale fu il sistema musicale usato a partire dalla metà del IV millennio a.C. dai Sumeri, dai Babilonesi e dagli Assiri. I pochi esempi scritti che sono stati decifrati negli anni recenti, tuttavia, non hanno però modificato il fatto fondamentale che la musica sacra delle civiltà antiche fosse orale per natura e per concezione e che fosse considerata un segreto di proprietà della casta sacerdotale, da non divulgare. Perciò, come altre tradizioni musicali trasmesse oralmente, non si prestò a essere fissata in una versione definitiva. Per quanto riguarda, invece, le pratiche dell'esecuzione, e in particolare i vari strumenti e le loro funzioni, possediamo dati più sicuri.

La musica vocale, che aveva un ruolo dominante, attribuiva particolare attenzione ai testi sacri, ricorrendo a differenti modalità espressive: dalla recita solenne effettuata a voce spiegata, fino a canti ben strutturati con un accompagnamento musicale.

Gli inni erano cantati da un unico esecutore oppure da un coro, che interpretava il brano in modo responsoriale e alternato. Similmente alle intestazioni dei salmi biblici, anche i testi mesopotamici ed egizi frequentemente inserivano alcune istruzioni relative alla musica, ma il significato di gran parte di queste indicazione rimane ancora oggi sconosciuto. Le informazioni più significative riguardano invece gli strumenti

musicali e il loro uso durante il culto. Questi spaziano da oggetti del tutto rudimentali fino a quelli estremamente sofisticati. Tra gli strumenti più semplici, usati principalmente per scopi rituali oppure apotropaici sia in Mesopotamia che in Egitto, vanno annoverate diverse piccole campanelle di argilla o di metallo, abbellite con simboli vari degli dei; sonagli in argilla a forma di animali; battagli con teste di animali oppure a forma di mano umana, trovati in Egitto; cembali in bronzo di varie grandezze, che potevano essere colpiti con un movimento verticale oppure orizzontale e che venivano utilizzati durante i sacrifici e i funerali; e infine il sistro.

Durante il culto si usavano anche tamburi di varie forme e misure, in particolare in Babilonia, dove avevano una grande importanza. Una tavoletta di istruzioni sacerdotali, proveniente da Erech e risalente al periodo seleucide, fornisce alcuni dettagli precisi per la costruzione un tamburo piuttosto grande, il *lilissu*, così come una descrizione del rituale specifico. Fatto di metallo e con la forma di un toro perfettamente riprodotto, questo tamburo era preparato in occasione di una lunga processione cerimoniale, accompagnata da sacrifici, libazioni e preghiere.

Questo strumento era usato per elevare lamenti di dolore durante il periodo di oscuramento della luna e fungeva esso stesso da oggetto di culto. La tromba di bronzo fece la sua prima comparsa in un contesto rituale durante il regno di Ramsete II (1304-1237 a.C.). Due trombette, riccamente decorate con campane, furono trovate nella tomba di Tutankhamen. I flauti erano piuttosto comuni in Egitto, ma rari in Mesopotamia, dove si preferivano gli strumenti a corde. Questa medesima osservazione ha valore anche per i flauti traversi, che comparvero durante l'Antico Regno (intorno al 3000-2200 a.C.).

La categoria più ricca e più sviluppata di strumenti musicali era quella formata dalle diverse arpe e lire. Le arpe fin dalla loro prima comparsa erano distinte secondo due diversi modelli: il primo presentava il corpo dello strumento a forma di arco, mentre nel secondo il collo e il corpo dello strumento formavano un angolo. In entrambi i modelli, comunque, le corde erano disposte in posizione verticale oppure orizzontale rispetto alla cassa di risonanza e potevano essere pizzicate con o senza plettro.

L'arpa arcuata, il tipo più antico, comparve per la prima volta nel periodo sumerico. L'arpa arcuata verticale, invece, era più comune in Egitto, dove veniva spesso deposta nelle tombe dell'Antico Regno insieme ai flauti e ai pifferi. La lira arrivò relativamente tardi in Egitto, non prima del Nuovo Regno (intorno al 1569-1085 a.C.).

BIBLIOGRAFIA

C. Sach, *The History of Musical Instruments*, New York 1940, è l'opera più autorevole sulla storia e sulla morfologia degli strumenti; comprende alcuni capitoli dedicati alla Mesopotamia, all'Egitto e all'antico Israele. Diverse forme di strumenti sono esaminate nei seguenti cataloghi di musei: R.D. Anderson, *Musical Instruments*, in *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum*, III, London 1976; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum*, London 1969; e Christiane Ziegler, *Catalogue des instruments de musique égyptiens du Musée du Louvre*, Paris 1979.

Un importante contributo allo studio dei diversi aspetti della musica mesopotamica si trova in W. Stander, *Die Musik der Sumerer, Babylonier und Assyrer*, in *Orientalische Musik*, Leiden 1970; cfr. anche W. Stander, *Mesopotamia*, in S. Sadie (cur.), *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 1980. Tra i vari studi riguardanti la teoria e le notazioni musicali, si raccomandano Anne Draffkorn Kilmer, *The Discovery of an Ancient Mesopotamian Theory of Musica*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 115 (1971), pp. 131-49; e M. Duchesne-Guillemin, *Sur la restitution de la musique hourrite*, in «Revue de la musicologie», 66 (1980), pp. 5-26.

Per l'esame della musica egizia, infine, cfr. H. Hickmann, *Quarante-cinq siècles de musique dans l'Égypte ancienne*, Paris 1956.

AMNON SHILOAH

Musica e religione in Grecia e a Roma

Questa sezione, che copre un arco di tempo che va dall'età di Omero fino all'epoca tardo-antica (dal 1000 circa a.C al 500 d.C.), tratta degli aspetti religiosi della musica in Grecia e a Roma, fino agli inizi della musica liturgica bizantina.

La musica in Grecia. La parola *musica* (*mousike*) è di origine greca, ma il suo significato va oltre quello di semplice arte del suono, espressa attraverso il canto o gli strumenti, investendo anche il concetto stesso di educazione, scienza, comportamento conveniente. Per l'uomo moderno, la musica di epoca greca – della quale ben pochi elementi ci sono giunti – risulta semplice, priva di effetti melodici, talora addirittura noiosa, eppure è proprio in una più ampia comprensione di essa che si rintracciano le basi di quelle dimensioni etiche e magico-rituali che caratterizzano la musica greca nel suo riferimento alla sfera religiosa. Nello sviluppo della musica greca dall'epica omerica (VIII secolo a.C.) fino all'età dell'imperatore romano Augusto (I secolo d.C.) si potranno trattare questioni di teoria, di forma e di stile collegate alla funzione religiosa.

La religione greca. Le credenze religiose dei Greci erano di tipo politeistico ed erano fondate su complessi supporti mitologici. I seguaci della religione omerica veneravano e temevano gli dei olimpici, ai quali erano spesso attribuiti comportamenti, vizi e virtù simili a quelli umani, e il cui culto era basato sul sacrificio che accompagnava sempre l'azione liturgica. Il sacrificio era praticato all'interno di rituali di espiazione, di imprecazione, di rendimento di grazie, oppure nelle cerimonie funebri e nei rituali di devozione verso le divinità ctonie del regno degli Inferi, sempre con lo scopo di compiacere gli dei e di ottenere una protezione apotropaica capace di difendere dai numi avversi oppure dalle forze dei demoni. I secoli VII-VI a.C. hanno visto il sorgere dell'Orfismo, un movimento mistico che riconosceva il proprio fondatore nel leggendario musico Orfeo. Strettamente legata all'Orfismo è la nascita, nella stessa terra di Tracia, del culto di Dioniso-Bacco, che veniva celebrato con vino e canti nel corso di selvaggi baccanali. [Vedi *DIONISO* e *ORFEO*]. A partire dal V secolo, ha preso inizio lo sviluppo di una religione meno estatica e più filosofica, dovuta agli influssi successivi del Pitagorismo, del Platonismo, dell'Aristotelismo e dello Stoicismo e fortemente caratterizzata da principi etici di cui è un riflesso la problematica espressa nella tragedia *Antigone* di Sofocle, con la difesa, in un ambiente ancora politeista, delle «infallibili, eterne leggi non scritte del cielo, che nessun mortale può calpestare». Socrate, fedele come l'eroina di Sofocle allo stesso principio, pagò con la vita la propria coerenza, ma i suoi insegnamenti, ripresi da Platone, che diede loro forma sistematica, hanno contribuito a riformare profondamente la religione greca.

Le teorie musicali. Fin dai tempi più remoti, i Greci si sono interessati alla teoria musicale, soprattutto grazie alle speculazioni filosofico-matematiche di marca pitagorica, che indagavano i rapporti tra le suddette scienze esatte e la musica: in questo modo hanno preso l'avvio le più importanti scoperte acustiche che sono ancora alla base della musica occidentale.

Tra l'infinità di toni, suoni e ritmi con cui la natura circonda la vita dell'uomo, i Greci hanno infatti selezionato una serie limitata di toni disponendoli in ordine, identificandoli e classificandoli secondo le *harmoniai*, assimilabili alle scale (soltanto che nella pratica dei tetracordi le scale erano discendenti anziché ascendenti, come avvenne poi di solito nella musica medievale e moderna): nella teoria musicale greca, infatti, il termine *armonia* fa riferimento alle varie suddivisioni dell'ottava in scale, secondo il disporsi in esse degli intervalli. I Greci conoscevano varie modalità della scala: dorica, frigia, lidia, mixolidia, ecc., ciascuna ricavata dalla congiunzione o disgiunzione di due tetracordi, i quali davano vita al genere armonico e, in seguito a ulteriori specializzazioni, al genere cromatico e a quello enarmonico. I sistemi così determinati avevano una struttura matematica assai precisa. Va però ricordato che lo scopo delle *harmoniai* consisteva in qualche cosa di più importante della semplice formazione di scale musicali. Il modo dorico, ad esempio, era la pietra di paragone su cui si giudicavano tutte le altre melodie; la sua assoluta semplicità era considerata il riflesso di quella chiarezza ideale e morale che era alla base dell'austera ideologia degli Spartani. All'interno dei vari modi, i Greci conoscevano anche certi *tropoi* che caratterizzavano ogni particolare melodia. Il significato di *modo* ha generato innumerevoli discussioni all'interno degli studi di teoria musicale: esso verrà in questa sede usato, comunque, anche in riferimento a tipi e strutture complesse di melodie come le *raga* dell'India o i *maqamat* arabi.

Le teorie intorno alle relazioni tra parola e suono sono indispensabili per capire la musica dei Greci, poiché gli ambiti della musica e della poesia erano strettamente connessi: erano infatti le parole del testo a definire la struttura ritmica, attraverso i modelli metrici a disposizione. Tuttavia, il ruolo giocato dall'accentazione in relazione al metro e alla musica resta ancora oggi un problema aperto, come già lo era nella tarda antichità.

Il potere magico della musica. I Greci attribuivano alla musica effetti magici o terapeutici: nel canto XIX dell'*Odissea* (437ss.), per esempio, si attribuisce al canto la facoltà di sanare le ferite, mentre il mito tramanda l'episodio delle pietre incantate dall'arte musicale di Anfione, figlio di Zeus, che si disponevano in ordine da sole per erigere le mura di Tebe. In modo analogo, la figura storica di Taleta di Gortina (VII secolo a.C.) cercò di allontanare la peste da Sparta con il suo canto.

L'uso rituale della musica. Già la religione omerica comprendeva rituali sacrificali. Di tali *thysiai* il canto I dell'*Iliade* offre ad esempio una descrizione dettagliata. presentando il sacrificio del sacerdote di Apollo, Crise. al suo dio (457-73): dopo che Crise ha bruciato pezzi di cane e di grasso e ha banchettato, egli compie una libazione, accompagnandosi con il canto di un peana. Soltanto le divinità ctonie erano venerate nel più assoluto silenzio. Alcune antiche iscrizioni, come quella di Dodona, parlano di preghiere rituali, più precisamente di «voti» pronunciati in occasioni nelle quali era obbligatoria la musica, almeno sotto la specie dell'inno. La dedicazione di un nuovo tempio era sempre l'occasione per una festa, durante la quale si offrivano voti e sacrifici e si ascoltavano inni e altra musica. In occasione dei matrimoni, una *thysia*, insieme a preghiere ed inni, ac-

compagnavano la lieta circostanza, almeno nella cerchia aristocratica, come attesta Apollonio Rodio (222-181 a.C.).

La già citata relazione tra parola e suono ha una notevole importanza per l'uso rituale della musica: le lamentazioni per la morte di Ettore nell'ultimo canto dell'*Iliade* (720ss.) mostrano chiaramente alcuni tratti ritualistici e le odi corali di Pindaro (518-438 d.C.) erano comunemente impiegate nel culto ufficiale; un particolare rispetto era tributato agli inni delfici, molti dei quali, secondo la testimonianza di Plutarco (circa 46-120 d.C.), erano talmente celebrati da venir ripetuti ogni anno.

Ethos musicale. Per i Greci, *mousike* significava assai più della semplice musica, in quanto questa veniva giudicata non soltanto per la bellezza degli effetti acustici che produceva, ma anche per gli effetti morali esercitati sull'ascoltatore. Tale principio, condiviso dai Greci con molti altri popoli delle grandi civiltà antiche, costituiva la dottrina dell'*ethos*, che proprio nella musica greca ha conseguito il suo più alto livello d'espressione.

Esisteva dunque un riflesso filosofico che si estendeva all'*ethos* musicale, che riguardava il carattere, la natura e l'effetto morale di un brano musicale. Ogni melodia, in ciascuno dei suoi aspetti, era soggetta ai postulati del proprio *ethos*, che era determinato da tutti gli altri componenti della sua rispettiva melodia; ogni scala, ritmo o tropo, se eseguiti in luogo e tempo opportuni, avevano un concreto e scontato effetto sulle emozioni dell'ascoltatore, sul suo comportamento e sul suo carattere.

La più radicale formulazione della dottrina dell'*ethos* musicale è fornita da Platone nella *Repubblica*, in cui si trova enunciata la tesi secondo cui determinate scale ispirano agli uomini codardia e rendono le donne incapaci di generare una discendenza sana, mentre altre possono ispirare di volta in volta coraggio, timore, pietà, nobiltà e così via (II,377ss. e 398bss.). Nelle *Leggi* platoniche (700ss.) si incontra, invece, in base ai principi dell'*ethos*, una critica rivolta alla musica professionale dell'epoca contemporanea al filosofo. Il *nomos*, inteso nel senso letterale di legge, era divenuto la forma più usata dai cantori-compositori nelle competizioni musicali: costituito com'era da movimenti diversi senza ripetizione strofica e caratterizzato da una *harmonia* e da un ritmo specifici che erano il corrispettivo musicale della metrica in poesia, esso consentiva, come avviene ad esempio nel famoso *nomos* Pitico, di celebrare le imprese del dio Apollo nella sua battaglia contro il serpente Pitone. Platone restava però fedele a una rigorosa distinzione dei generi di musica da lui stesso individuati (lamentazione, peana, ditirambo, canto lirico, ciascuno con una forma specifica a cui mantenersi fedele) e biasimava la licenza musicale che violava le leggi (*nomoi*), affermando che la mescolanza dei generi avrebbe portato soltanto disordine in una società in cui si ascoltasse un tal genere irregolare di musica.

La filosofia dell'*ethos* musicale certo non restò senza avversari: i più agguerriti fra questi furono Filodemo di Gadara (I secolo a.C.) e un anonimo retore che ci ha fatto giungere le proprie argomentazioni sofistiche nel Papiro Hibbeh. Anche lo Pseudo-Plutarco, storico della musica greca, e Aristosseno (IV secolo a.C.), che ne è il principale teorico, parlano in termini assai cauti della dottrina dell'*ethos*, che comunque, nonostante le controversie, fu coltivata dai neoplatonici e dai Padri della Chiesa fino ad arrivare a influenzare le teorie di Boezio.

La tragedia come dramma musicale. La tragedia attica affonda le proprie radici nel rituale, in particolare in quello dionisiaco. Il suo nome deriverebbe da *tragoidia*, il «canto del capro», a ricordo della celebrazione di presunti sacrifici totemici durante il culto di Dioniso. I legami con il rituale sono ancora ravvisabili nelle tragedie di Eschilo e anche in quelle di Sofocle, mentre risultano assai meno forti nella prospettiva «illuminista» delle opere di Euripide.

Il rituale che è all'origine della tragedia è ben noto, mentre lo sono assai di meno i trattati filosofici dedicati al suo significato, alle sue parti e ai suoi effetti, nonché alla musica che meglio rappresentava l'*ethos* del dramma e dei suoi protagonisti. Secondo quanto afferma Aristotele nella *Poetica*, il dramma consiste di sei parti, tra le quali riveste importanza non trascurabile la *melopoia*, o composizione musicale. All'apogeo della propria fioritura, la tragedia conteneva un certo numero di forme musicali: l'ingresso del coro (*parodos*), il canto sul posto (*stasimon*), il canto d'uscita del coro (*exodos*), il canto con pantomima (*iporchema*), il lamento (*kommos*) e i recitativi cantati dai protagonisti. Si sa che per il dramma erano preferite certe *harmoniai*, come per esempio la mixolidia per il suo *ethos* desolato, oppure la dorica per la sua solennità.

Gli strumenti musicali. Gli strumenti musicali che nella Grecia antica avevano qualche significativo impiego nella pratica religiosa si possono brevemente raggruppare come segue. Nella famiglia degli strumenti a corde, pizzicati con o senza plettro, vanno raggruppati la lira, in tutte le sue varianti quali la *kithara*, il *barbitos*, la *phorminx*, il *trigonon* e il *psalterion*. L'arpa era invece di probabile importazione egizia. Tutti questi strumenti, con la loro musica precisa, addirittura severa, appartenevano soprattutto al rito e allo stile di Apollo, che rifuggiva da ogni espressione orgiastica o estatica; erano usati soprattutto da sacerdoti e aristocratici. Accompa-

gnati dal suono della lira erano gli inni di Pindaro, consacrati ad Apollo.

Il secondo gruppo comprende invece gli strumenti a fiato, impiegati per lo più nel culto dionisiaco, cui si addiceva il suono dell'*aulos*, una sorta di primitivo clarino dal suono acuto, usato di solito con due boccagli per ottenere maggiore risonanza. Esso produceva sfrenate manifestazioni di allegria, accelerazioni del battito cardiaco e senso d'angoscia profonda. In questo modo le suddivisioni tra le famiglie degli strumenti musicali vengono a ricalcare il classico contrasto tra spirito apollineo e spirito dionisiaco.

Esempi di musica greca. Si conoscono una quindicina di brani musicali appartenenti alla musica greca, tre dei quali scolpiti sulla pietra (due di essi trovati a Delfi e il terzo a Tralles, in Asia Minore) ma per lo più allo stato di frammenti. La loro trascrizione secondo il sistema notazionale moderno, inoltre, pone numerosi problemi e discussioni, su questioni anche non di dettaglio. Uno dei frammenti musicali scolpiti sulla pietra è noto come *skolion* (canto conviviale) di Sicilo, e risale al I secolo a.C.

La musica a Roma. A causa dell'assenza di documentazione scritta risalente ai primi tempi della storia romana, ci si può affidare soltanto alle indagini archeologiche, che hanno messo in evidenza come l'antica Roma sia sorta sulla base di tre civiltà: quella etrusca, quella greca e, infine, quella del Vicino Oriente. In genere, la musica greca giungeva a Roma come materia di studio e d'esercizio, ma la soverchiante influenza assunta, a un certo punto, dalla musica di provenienza egizia, siriaca ed ebraica finì col far retrocedere quella di origine ellenistica.

La religione romana. Gli usi cultuali e le consuetudini popolari dei Romani erano invariabilmente accompagnati dalla musica, sia cantata che suonata. Secondo quanto afferma lo storico romano del I secolo a.C. Livio, la confraternita sacredotale dei Salii impiegava nei propri riti dei canti: fu il re Numa Pompilio a decretare il costume saliare della danza a salti e con le armi e gli inni da eseguire nelle prescritte festività intitolate al dio della guerra, Marte: la danza dei Salii era infatti consacrata a quel dio. Da Virgilio (*Eneide* 8,285) si ricava la notizia che gli inni saliari erano di tipo responsoriale. Si sa anche che il maestro (*vates*) che istruiva il coro sacerdotale era considerato divinamente ispirato.

Sotto l'influenza di Livio Andronico, poeta del III secolo a.C., a Roma cominciarono a essere celebrati riti di espiazione e cerimonie dedicate alla dea Giunone accompagnati da cori di vergini. Sembra che molti di quei cori (cui fa riferimento anche il grande poeta del I secolo a.C., Orazio) avessero funzioni apotropaiche, per allontanare la morte, le malattie e i pericoli, e il conseguente effetto di stabilire la pace tra gli dei e gli uomini mortali. Le tradizionali, chiassose *neniae*, cioè le lamentazioni, funzionavano invece secondo il principio «più forte è il chiasso, più grande è il dolore» e non erano amate da Orazio e dagli altri poeti romani più tardi, che preferivano le raffinatezze acquisite dalla frequentazione della poesia greca.

Musica e poesia. Stazio, poeta del I secolo dell'era volgare, non diversamente da Catullo nel I secolo a.C., dava per scontato che le sue composizioni potessero essere cantate. Dal canto suo, Orazio fu forse il poeta meglio istruito nella musica dei suoi tempi, se si considera che l'imperatore Augusto affidò a lui l'incarico di comporre musica e parole del *Carmen saeculare*, dal quale risulta chiaro che il poeta aveva anche istruito il coro. A quell'epoca (I secolo a.C.) la musica greca dominava ancora incontrastata, com'è attestato dall'esistenza a Roma di una *Societas Cantorum Graecorum* e dal fatto che Orazio stesso menava vanto di aver introdotto nella cultura romana «i ritmi eolici».

Gli strumenti musicali. La cultura romana, militarista e volta all'espansionismo, impiegava gli strumenti musicali più per i suoi eserciti che per i suoi santuari, anche se è certo che le antiche festività, come le Palilie e i Saturnali, non mancavano del supporto di canti e musiche popolari. In molte occasioni di culto erano impiegati strumenti quali la *tibia*, una specie di oboe paragonabile all'*aulos* greco, la *tuba*, una specie di tromba, oltre alla *lira* e alla *kithara* greche; più tardi furono introdotti strumenti di origine orientale come la frigia *curva tibia*. I suonatori di strumenti a fiato erano riuniti nella confraternita dei *tibicines*, quelli di strumenti a corde nella confraternita dei *fidicines*. I fragorosi cembali e altri strumenti a percussione erano invece impiegati da Coribanti e sacerdoti durante le feste dei Baccanali e talvolta si udivano anche in occasione delle cerimonie funebri.

La musica di importazione. I culti misterici importati dall'Asia erano caratterizzati da riti sanguinari, sempre accompagnati dal selvaggio fragore di vari strumenti musicali, come la *curva tibia*. Dalla Persia fu introdotto a Roma, attraverso i legionari, il culto di Mithra, con la sua cerimonia di battesimo con il sangue. L'agitazione dei sistri e il suono dell'arpa caratterizzavano invece il più pacifico rituale di Iside, importato dall'Egitto. Tutti questi suoni esotici furono però condannati, non diversamente dalle già ricordate *neniae* funebri, da Orazio e da altri autori più tardi.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio esauriente sulla musica greca, cfr. R.P. Winningham-Ingram et al., *Greece, Ancient*, in St. Sadie (cur.), *New*

Grove Dictionary of Music and Musicians, London 1980; e Isobel Henderson, *Ancient Greek Music*, in *New Oxford History of Music*, Oxford 1957 (che però trascura gli elementi asiatici). Di ampia divulgazione è C. Sach, *Rise of Music in the Ancient World, East and West*, New York 1943. Utile anche E.A. Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece*, New York 1964. Per quanto riguarda la dottrina dell'*ethos* musicale, H.J. Abert, *Die Lehre vom Ethos in der Musik des griechischen Altertums*, Tutzing 1968, 2ª ed., è esauriente ma richiede cognizioni filosofiche di qualche impegno.

Per una traduzione delle fonti greche sulla musica (benché secondo una selezione talvolta opinabile), cfr. O. Strunk (cur.), *Source Readings in Music History*, I: *Antiquity and Middle Ages*, New York 1950. Molte delle fonti antiche relative ai modi musicali sono discusse in E. Werner, *The Origin of the Eight Modes in Music (Octoechos)*, in «Hebrew Union College Annual», 21 (1948), pp. 211-55.

Per una prima informazione sulla musica a Roma, cfr. G. Heischlauer, *Rome, Ancient*, in St. Sadie (cur.), *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, cit. Solide e fondate considerazioni in J.E. Scott, *Roman Music*, in *New Oxford History of Music*, Oxford 1957.

ERIC WERNER

NABATEI, RELIGIONE DEI. La difficoltà maggiore nello studio della religione dei Nabatei risiede nella nostra limitata conoscenza della storia di quel popolo. Gli stessi Nabatei ci hanno lasciato un numero davvero esiguo di documenti relativi alla loro vita sociale, economica e religiosa e per questo motivo si sta ancora cercando di comprendere quale fosse la natura delle loro strutture politiche e sociali. Non si conosce con esattezza neppure quali siano state la lingua e la scrittura originarie dei Nabatei. (L'aramaico, in cui furono scritti i loro documenti, fu acquisito dai Nabatei piuttosto tardi nella loro storia). Le fonti classiche ci offrono un aiuto piuttosto ridotto. Le allusioni alla religione nabatea sono rare e talora fuorvianti. La scarsità delle fonti letterarie, comunque, è stata almeno in parte compensata dalle ricerche archeologiche, che in varie zone all'interno del regno dei Nabatei sono state condotte in modo estensivo.

È generalmente accettato che i Nabatei ebbero origine nell'Arabia settentrionale, dove erano venerati i corpi celesti, il sole e la luna, Venere e altri pianeti. Questa ipotesi è suffragata dall'analisi linguistica dei nomi di persona nabatei, tra i quali sono molto comuni gli elementi teoforici di origine araba. Il lungo soggiorno dei Nabatei nei paesi confinanti con il Mediterraneo, comunque, fece sì che nel culto nabateo venissero largamente introdotti elementi locali di origine semitica e in seguito anche greca e romana.

Le divinità. Nelle iscrizioni nabatee del I e del II secolo d.C. viene indicata come capo del pantheon nabateo la figura di Dushara (Dusares secondo le fonti greche). *Du* significa «quello [di]», mentre *Shara* è il nome di una regione, di una montagna o di una strada. Numerose località in Arabia portano questo nome, ma per quanto riguarda i Nabatei probabilmente bisogna pensare alle montagne di Edom, dove essi fissarono la loro capitale. Poiché risultano relativamente scarsi i nomi personali collegati a questo dio e poiché invece è alta la frequenza con cui ritornano i nomi basati sull'elemento *illah* (*ay*), sembra che Dushara sia stato preceduto dalla divinità araba Illah (in semitico: El, Elohim). La forma *el*, che è quella originaria dell'elemento *illah*, ritorna per esempio nel nome reale nabateo *Rabel.* Dushara era venerato come una divinità locale a Gaya, una località nelle vicinanze di Petra, e a Oboda nel Negev. Con il nome di «Dio del nostro Signore Rabel», Dushara assumeva anche le funzioni proprie di una divinità protettrice della dinastia. Era identificato con Zeus/Juppiter e probabilmente anche con Dioniso e con Ares. Era il protettore dell'acqua e la sua statua, in forma di stele, era posta all'interno di nicchie sulle pareti delle cisterne. Tra le altre divinità maschili comprese nel pantheon nabateo vanno ricordati al-Kutba, Shaialqarum e Obodas, che corrisponde a Obodas II, un re nabateo che venne divinizzato, secondo quanto si trova indicato in una iscrizione trovata recentemente nelle vicinanze di Oboda e che si riferisce a una statua dedicata a questo dio.

La dea più importante dei Nabatei era Allat. Nel periodo romano era identificata con Atena, Afrodite e Venere. Per il tramite di Venere, poi, veniva collegata anche alla più antica Ishtar-Astarte. In lei si ravvisava anche una rappresentazione della dea Atargatis; era venerata sotto il nome di una *Tyche* locale. Nelle rovine del tempio di Khirbet et-Tannur, a Edom, sono stati rinvenuti alcuni suoi busti in cui appare raffigurata con attri-

buti particolari, quali spighe di grano, i delfini e lo zodiaco.

Ancora più antica di Allat è Manawatu, una dea di origine araba. La troviamo citata insieme a Dushara in un'iscrizione nabatea come dea del destino. Al-'Uzzā («la forte») era invece una dea araba, identificata con Afrodite secondo un'iscrizione in lingua greca e nabatea trovata nell'isola di Kos. Era una delle divinità collegate al pianeta Venere, ma era messa in relazione anche con al-Kutba (Mercurio). Era venerata anche sul Sinai.

Il culto. L'unico chiaro riferimento al culto dei Nabatei si trova in Strabone (*Geografia* 16,4,26), che scriveva: «Venerano il sole, costruendo un altare sulla cima della loro casa, versando libazioni su di esso ogni giorno e bruciando incenso». Grazie alla ricerca archeologica, comunque, sono state raccolte ampie testimonianze che consentono ora di ricostruire il culto nabateo.

Santuari all'aperto. All'aperto oppure sulla cima delle montagne che circondano l'ampia necropoli di Petra sono situati numerosi santuari. Lungo i sentieri scavati nella roccia che partono dalle valli sottostanti, sulle pareti rocciose erano intagliate alcune nicchie in cui si celebrava un culto. In queste nicchie erano incastonati vari oggetti che avevano una qualche attinenza con il culto, come altari con le corna, stele che rappresentavano divinità e (raramente) immagini umane. In alcuni casi tali oggetti erano accompagnati da brevi invocazioni e dai nomi dei dedicanti. Lungo la strada che porta verso il principale santuario all'aperto di Petra si ergono due alti obelischi di pietra, che rappresentano anch'essi qualche divinità. Nel santuario era presente un triclinio, intagliato nella roccia, in cui si celebravano i pasti solenni, una componente importante del culto nabateo. Più in alto si trovava l'altare dei sacrifici, nei pressi del quale si trovano alcuni impianti per l'acqua, che dovevano in qualche modo servire per il culto. L'immagine della divinità, probabilmente rappresentata nella forma di una stele, era collocata sopra uno zoccolo elevato al centro del triclinio.

Templi. Nessuno dei templi nabatei risale a prima dell'ultimo quarto del I secolo a.C., e nessuno fu costruito dopo la metà del I secolo d.C. Alcuni di questi templi, però, vennero restaurati durante il periodo di Rabel II (70-106 d.C.) e anche in epoche successive. L'architettura del tempio nabateo risente probabilmente di due distinte origini: le tradizioni locali, propriamente cananee, dell'Età del Ferro, da una parte, e i celebri templi del fuoco iranici, dall'altra. I templi del primo tipo, tipici di Edom, di Moab e delle regioni limitrofe, sono edifici tripartiti, formati da un portico (che la Bibbia chiama *ulam*), da una sala (*heikhal*) e da un penetrale, il *sancta sanctorum* (*debir*). Nella maggior parte dei casi anche il penetrale presentava a sua volta una divisione tripartita: al centro si trovava una camera sopraelevata, in cui molto probabilmente si conservava l'immagine della divinità. I templi più noti di questo tipo sono quelli di Qasr Bint Fara'un, a Petra, e di Dibon, nella regione di Moab, costruiti entrambi all'epoca di Obodas II (30-9 a.C.) oppure di Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.).

I templi del secondo tipo, invece, sono costituiti da strutture quadrate in cui il santuario interno, probabilmente coperto da un tetto, era circondato da un santuario più esterno, racchiuso da un muro. Talvolta però non vi era alcun santuario esterno. A Khirbet et-Tannur, nella regione moabita nordorientale, il santuario interno era costituito da una solida struttura, con gradini che portavano alla sommità; esso risulta circondato da un santuario più esterno, riccamente decorato, che occupava un ampio cortile lastricato e tutto circondato da colonnati. L'intera struttura era coperta di stucco e dipinta con colori vivaci. La facciata dell'edificio più esterno era affiancata da due torri con scale, molto verosimilmente per consentire la celebrazione di una processione solenne che si doveva concludere sulla sommità del tetto, che era piatto. Nell'Hauran (da cui deriva il termine «settentrionale» con cui si designa questo tipo di tempio) sono stati trovati quattro templi di questo tipo, due dei quali erano collocati nell'importante centro religioso di Seeia. Il tempio più importante di questo sito archeologico era dedicato a Baal Shamin, il «signore dei cieli», una divinità venerata a Palmira. Il tempio era posto alle spalle di un ampio cortile lastricato e circondato da tre colonnati. Sotto i portici c'erano panchine in pietra, lungo i tre muri da cui era racchiuso il cortile. Un'iscrizione bilingue in nabateo e in greco rinvenuta tra le rovine del tempio allude a questo cortile di portici chiamandolo con il termine nabateo di *theatra* e con quello greco di *theatron*. Con ogni probabilità si tratta del luogo in cui si svolgevano i banchetti festivi. Oltre ai cortili circondati da porticati, alcuni templi (Iram, Khirbet et-Tannur, Sahir) avevano anche alcune sale coperte circondate da triclini in pietra lungo le pareti. A Sur (Tiro) i triclini coperti erano stati sostituiti da un piccolo teatro, in cui probabilmente si celebravano i banchetti festivi durante l'inverno.

Giunti a questo punto, possiamo finalmente mettere insieme i vari elementi del culto nabateo. Prima di avvicinarsi al recinto sacro, i fedeli si purificavano con l'acqua. (Vicino alle porte di Qasr Bint Fara'un, a Petra e a Seeia, infatti, sono state trovate grandi vasche adibite a questo scopo). Dopo aver pagato una specie di tassa agli amministratori del tempio (i cui uffici sono stati rinvenuti nei pressi della porta dei tempi in tutti i centri religiosi dell'Hauran), i fedeli procedevano lungo la *via*

sacra. Mentre si celebravano i sacrifici degli animali sull'altare principale, una solenne processione saliva sul tetto del tempio, usando le due torri munite di scale. Discendendo verso il cortile, i membri delle congregazioni prendevano quindi posto sotto i portici coperti d'estate, oppure nei triclini coperti e nei teatri d'inverno. (Sia nelle regioni settentrionali, sia in quelle meridionali, infatti, d'inverno la temperatura è relativamente rigida).

Durante il regno di Rabel II si sviluppò un nuovo tipo di culto a Oboda. In occasione della dedicazione di nuovi impianti agricoli, nei campi si costruirono grandi altari per le libazioni, dedicati a Dushara, che era la divinità locale competente su queste attività. Le festività, che le iscrizioni nabatee di Oboda chiamano con il nome di *marzeha*, erano condotte, nel periodo che va dall'88 al 98 d.C., da una associazione religiosa (che quelle stesse iscrizioni chiamano *havrobi*). Circa un secolo dopo, l'antico tempio nabateo di Oboda venne nuovamente dedicato a Zeus-Oboda e ad Afrodite. Tutte le iscrizioni dedicatorie sono scritte in greco, ma i nomi personali di coloro che hanno costruito e dedicato il tempio sono tutti di origine nabatea.

L'amministrazione del tempio. Sul Jebel Moneijah, un monte non molto alto situato vicino all'oasi di Ferian, nel Sinai meridionale, si trova un piccolo santuario beduino che i pastori locali collegano al nome di Mosè, patrono dei pastori. È costruito con pietre piatte, molte delle quali recano incise invocazioni in lingua nabatea e risalenti a un'epoca molto antica. Altre iscrizioni incise sulle rocce lungo il sentiero che porta al santuario e intorno ad esso fanno invece riferimento ai funzionari del tempio. In particolare, è possibile distinguere quattro diversi incarichi sacerdotali: *katabah* (scriba), *kahanah* (sacerdote), *ifkala* («sacerdote» in accadico: il rapporto tra questi due diversi ordini sacerdotali è sconosciuto) e infine *mubaqerah*, probabilmente un sacerdote incaricato dei sacrifici oppure un amministratore del tempio. (Quest'ultima funzione sacerdotale è ricordata anche in uno dei Rotoli del mar Morto). Una delle iscrizioni risale al 219 d.C.

La sepoltura. Strabone (*Geografia* 16,26,26) scriveva riguardo ai Nabatei: «Dimostrano per il defunto la stessa considerazione che hanno per il letame, come dice Eraclito: "I cadaveri sono più adatti a essere sparsi in giro di quanto non lo sia il letame"; e perciò seppellivano anche i loro re accanto a mucchi di letame». Gli studiosi hanno tentato di spiegare questa affermazione così enigmatica mettendo la forma greca *kopron* («letame») in relazione con quella nabatea *kafra* («sepolcro»), ma, alla luce di quanto è stato successivamente scoperto riguardo agli usi funerari dei Nabatei, sembra semplicemente che tanto le affermazioni di Strabone, quanto questo tentativo moderno di spiegarle siano del tutto errate.

Nel periodo compreso tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C. i Nabatei, popolo di carovanieri, organizzarono una rete di cimiteri comuni dislocati in varie parti del loro regno. I più noti sono quello di Petra, la capitale del regno; quello di Egra, una capitale provinciale nell'Arabia settentrionale; e, infine, quello situato nel centro religioso di Seeia, nell'Hauran. Nella necropoli di Egra sono state scoperte trenta iscrizioni funerarie estremamente dettagliate. Osserviamo che i monumenti decorati meno riccamente erano quelli costruiti da donne o a loro destinati, mentre quelli più adornati appartenevano a mercanti, al personale che lavorava per l'amministrazione e al personale militare, a un dottore e a un lettore di presagi. Il diritto alla deposizione in una tomba era assicurato ai membri della famiglia che potevano produrre un documento scritto di possesso. Erano invece vietati la vendita, l'affitto oppure la cessione di una tomba e, in ogni caso, era proibita la violazione del sepolcro. Anzi, i violatori delle tombe erano spesso multati pesantemente dalle autorità religiose o civili ed erano maledetti dalle divinità. Talvolta i cadaveri venivano deposti in alcuni loculi intagliati nelle pareti delle camere, ma la maggior parte delle sepolture avveniva entro contenitori più piccoli, anch'essi scavati nelle pareti. Questi ultimi contenevano le ossa delle persone defunte sui percorsi carovanieri, lontano da casa, oppure di coloro che vivevano in località più piccole nella stessa regione. Oltre a monumenti del tipo di quelli di Egra, la necropoli di Petra conteneva anche circa due dozzine di tombe ornate ancora più riccamente, probabilmente appartenute alla casa reale e a una classe di dignitari non presente a Egra.

Le montagne di cocci di argilla rinvenute intorno agli immensi terreni cimiteriali di Petra si possono spiegare soltanto pensando a banchetti funebri. Con ogni probabilità, infatti, i Nabatei seguivano la pratica funeraria degli Ebrei, secondo la quale il vasellame usato nei riti funebri era considerato ritualmente impuro e perciò doveva essere spezzato sul luogo. Probabilmente, dunque, il riferimento di Strabone alla sepoltura «anche dei re accanto a mucchi di letame» deve la sua origine ai cadaveri putrefatti e a questi mucchi di ceramica spezzata e abbandonata.

La necropoli di Mampsis. Si conoscevano due modalità fondamentali per disporre i defunti: l'inumazione diretta e la raccolta delle ossa. Nella sepoltura diretta si scavava una fossa, in fondo alla quale veniva deposto il cadavere, all'interno di una bara di legno oppure direttamente sul terreno oppure ancora racchiuso in una struttura in muratura ma senza pavimento (di nuovo simile alla pratica ebraica, secondo la quale il corpo deve

trovarsi a diretto contatto con il terreno). Quindi si ponevano sulla cassa pesanti coperchi di pietra e la fossa veniva riempita di sassi e di terra. Sulla superficie, infine, si erigeva un monumento a forma di piramide a gradini. Nella tomba non si lasciavano offerte, anche se in genere si ritrovano i gioielli personali delle donne e occasionalmente una moneta d'argento nella bocca del defunto, per pagare il custode degli Inferi. Nella tomba di una donna è stata trovata una scatoletta di legno che custodiva i sigilli di argilla dei documenti che erano stati bruciati durante il funerale.

La sepoltura che prevedeva la raccolta delle ossa poteva avvenire, invece, secondo tre diverse modalità. Le ossa erano deposte in contenitori di pietra costruiti sul terreno, oppure in un ossario in cui erano raccolte le ossa di molte persone, oppure ancora secondo il modello ebraico di ossario in pietra in cui le ossa erano deposte in uno spazio regolare, che poi era riempito con pietre. Sulla sommità di quest'ultimo tipo di ossario si costruiva la solita piramide a gradini, recante una stele iscritta in cima al monumento. Le ossa ridotte in polvere erano deposte in un drappo di lino, mentre agli angoli dell'ossario si collocavano due bottigliette di vetro, il tutto in armonia con la pratica funeraria ebraica. Lungo il perimetro della necropoli ci sono numerose tavole di pietra per servire i banchetti funerari. Nei pressi, nelle aree destinate ai fuochi da campo, si trovano molti vasi intenzionalmente frantumati, in cui evidentemente era servito il cibo. Il banchetto funerario consisteva in carne, pollame, olive, datteri e alcune bevande. Era sempre presente almeno una lampada d'argilla, probabilmente per ricordare l'anima del defunto. Questo tipo di cimitero fu in uso costante dalla fine del I secolo a.C. all'inizio del IV d.C.; solamente con l'avvento del Cristianesimo questo cimitero fu abbandonato.

Un cimitero simile è stato scoperto a Elusa, capitale del Negev nabateo. In questa località le aree destinate alle singole famiglie erano delimitate da bassi muretti. Il cibo, cucinato in una cucina speciale, costruita sul terreno, era servito su triclini di pietra. L'unica tomba scavata in questo cimitero conteneva le ossa raccolte in una comune bara di pietra, sopra la quale era eretto un monumento. Le somiglianze che si riscontrano tra gli usi funerari dei Nabatei e quelli degli Ebrei della Giudea di questo stesso periodo possono forse riflettere una fede nell'eternità dell'anima dopo la morte, comune a entrambe queste popolazioni.

Tracce di culto si possono scorgere nelle pratiche religiose dei Nabatei fino al IV secolo d.C., anche se gli antichi templi nabatei erano stati rinnovati nel II e nel III secolo d.C. A Oboda tale ricostruzione venne effettuata da Nabatei che, scrivendo in greco, dedicarono il nuovo tempio a Zeus-Oboda e ad Afrodite. La vittoria del Cristianesimo nel IV secolo, comunque, segnò la fine della religione nabatea in tutte le sue forme.

BIBLIOGRAFIA

T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégira*, Paris 1968.

A. Negev, *The Nabatean Necropolis of Mampsis (Kurnub)*, in «Israel Exploration Journal», 21 (1971), pp. 110-29.

A. Negev, *The Nabatean Necropolis at Egira*, in «Revue biblique», 83 (1976), pp. 203-36.

A. Negev, *A Nabatean Sanctuary at Jebel Moneijah, Southern Sinai*, in «Israel Exploration Journal», 27 (1977), pp. 219-31.

A. Negev, *The Nabateans and the Provincia Arabia*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 8, Berlin-New York 1977, pp. 520-86.

A. Negev, *The Greek Inscriptions from the Negev*, Jerusalem 1981.

D. Nielsen, *The Mountain Sanctuaries in Petra and Its Environs*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», 11 (1931), pp. 222-37, e 13 (1933), pp. 185-208.

J. Starky, *Pétra et la Nabatène. Religion*, in H. Cazelles e A. Feuillet (curr.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VII, Paris 1966.

J. Starky, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, in M. Brilliant e R. Aigrain (curr.), *Histoire des religions*, Paris 1971, pp. 201-37.

J. Strugnell, *The Nabatean Goddess al-Kutba' and Her Sanctuaries*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 156 (1959), pp. 29-36.

G.R.H. Wright, *Strabo on Funerary Customs at Petra*, in «Palestine Exploration Quarterly», 101 (1969), pp. 113-16.

AVRAHAM NEGEV

NABU. Divinità, probabilmente di origine semitica occidentale, che durante il I millennio a.C. divenne la figura divina più importante in Babilonia e in Assiria. Il nome di questo dio è attestato per la prima volta nei documenti ufficiali babilonesi dell'epoca di Hammurabi (intorno al 1760 a.C.), ma si ritiene che possa essere stato introdotto a Babilonia da popolazioni semitiche provenienti da Occidente, che si spostarono in massa verso Babilonia nel periodo intorno al 2000-1800 a.C. La figura di Nabu presentava un legame molto stretto con quella di Marduk, tanto da venire considerato suo ministro, suo scriba e, alla fine, addirittura suo figlio. Il culto di Nabu cominciò a diffondersi durante il periodo paleobabilonese. In seguito crebbe per importanza, fino a diventare, a partire dal principio del I millennio a.C., il dio del tempio dell'Ezida e della città di Borsippa. Nabu e Marduk sono frequentemente ricordati insieme perché considerati la coppia più importante di

Babilonia. Molti nomi propri di persona incorporano il nome del dio *Nabu*, basti pensare a *Nabu-Kudurriusur* (il biblico Nabuchadrezzar), che significa «Nabu protegge i nostri confini». Anche in Assiria, Nabu era venerato come una delle divinità più importanti, tanto da diventare sempre più popolare fino alla fine dell'Impero assiro.

Nabu era presente nei rituali di molte feste importanti del I millennio a.C. Tra queste la più significativa era quella di Akitu, la festa del Nuovo Anno che si celebrava in primavera, il cui rituale si apriva con una solenne processione durante la quale Nabu era condotto da Borsippa a Babilonia. La festa, in realtà, riguardava propriamente la celebrazione del regno di Marduk, ma anche la partecipazione di Nabu era considerata abbastanza importante, se si pensa che quando, durante un periodo di confusione politica, si decise di non tenere i festeggiamenti rituali, le cronache del tempo paragonarono questa assenza a «quando Nabu non venne a Borsippa». La figura di Nabu era ricordata anche in occasione della celebrazione del suo matrimonio, a Babilonia con Nana e in Assiria con Tashmetum.

Ma Nabu è soprattutto conosciuto come dio della scrittura. Era infatti considerato il protettore degli scribi, un ruolo questo che era stato ricoperto da Nisaba fino al periodo paleobabilonese (1800-1590 a.C.). Nella sua veste di scriba di Marduk, Nabu aveva il compito di scrivere le tavolette del destino. Poiché aveva un rapporto stretto con Marduk e con Ea, veniva anche ritenuto il dio della sapienza. Dopo il declino della potenza assira, Nabu cominciò ad assumere alcune caratteristiche proprie della figura di eroe di Ninurta. [Vedi anche *AKITU*, *MARDUK* e *NINURTA*].

BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori informazioni su Nabu, cfr. Fr. Pomponio, *Nabû. Il culto e la figura di un dio del pantheon babilonese ed assiro*, Roma 1978.

TIKVA FRYMER-KENSKY

NANNA. Nanna è il nome sumerico del dio mesopotamico della luna; il suo nome in accadico è invece Sin. A seconda delle diverse sistemazioni teologiche, veniva considerato di volta in volta il figlio di An (Anu), che doveva essere, almeno nominalmente, il capo del pantheon mesopotamico, oppure il figlio di Enlil, che invece aveva realmente la direzione del pantheon. Nei testi in caratteri cuneiformi, il nome di Nanna era comunemente rappresentato dal suo numero sacro, il trenta, che corrisponde al numero dei giorni di un mese lunare. Il mito sumerico di *Enlil e Ninlil* spiega in quale modo il dio della luna sia riuscito a ottenere la sua dimora nel cielo. Originariamente, infatti, sarebbe nato negli Inferi, ma Enlil elaborò un piano ingegnoso per collocare altre tre divinità al posto di Nanna. Perciò egli fu libero di abitare in cielo.

La consorte di Nanna era Ningal («la grande regina»), che in aramaico e in fenicio era però chiamata Nikkal. I loro figli erano altre due grandi divinità astrali, Inanna (Ishtar) e il dio del sole, Utu (Shamash). Il luogo cultuale più importante in cui si venerava la figura di Nanna nella regione babilonese meridionale era la città di Ur, mentre nella Mesopotamia nordoccidentale il centro a lui dedicato era Haran. È curioso notare come entrambe queste città siano strettamente legate a tradizioni riguardanti il patriarca Abramo, prima che egli entrasse nella terra di Canaan (Gn 11,27-32).

Sebbene il culto della luna fosse diventato molto popolare in seguito alle fortune politiche di Ur, in particolare durante la III dinastia fondata da Naram Sin («amato da Sin») intorno al 2000 a.C., tuttavia Nanna conservò la sua popolarità durante tutta quanta la storia della civiltà mesopotamica. Che il culto del dio della luna avesse avuto una notevole diffusione in Mesopotamia risulta attestato dal fatto che il nome di Nanna ritorna spesso per formare nomi personali teofori in tutti i periodi della storia della Mesopotamia e inoltre dal fatto che sono molti gli inni e le preghiere in cui ci si rivolge a Nanna come dio amichevole e amato. Nonostante la popolarità di cui Nanna godette, tuttavia, il tentativo operato da Nabonedo, l'ultimo re del periodo neobabilonese, di porre Nanna a capo del pantheon al posto di Marduk non fu accettato e, al contrario, incontrò una forte opposizione.

La funzione cosmica di Nanna riguardava profondamente il genere umano. Il dio della luna, infatti, illuminava la notte e misurava il tempo. Perciò era considerato il controllore della notte, del mese e dell'intero calendario lunare. L'osservazione della luna e, in particolare, i resoconti sull'alternarsi delle fasi lunari costituirono la base per costruire molti presagi che riguardavano direttamente il territorio, il re e il popolo. Il fenomeno misterioso di questo continuo sorgere e tramontare della luna trova una sua eco anche nell'epiteto che gli Accadi diedero al dio della luna: «un frutto che nasce da se stesso e produce se stesso».

Grande motivo di ansia era costituito dalle eclissi lunari, che erano considerate cattivi pronostici, portatori soltanto di guai. Nel cosiddetto mito dell'eclisse, questo fenomeno è presentato come la conseguenza di un attacco che sette demoni del male hanno sferrato contro la luna. Quando la luna viene catturata da questi de-

moni, allora la sua luce rimane nascosta. Risultano perciò necessari preghiere e sacrifici per rendere più forte la luna e permetterle di mantenersi libera da ogni attacco futuro (cioè dalle prossime eclissi).

Negli inni e nelle preghiere si avverte la tendenza ad assegnare a Nanna quasi tutte le qualità che sono attribuite anche alle altre divinità celesti. Nanna è profondamente saggio, l'organizzatore della vita, il guardiano e la guida del genere umano, il giudice del cielo e della terra, il signore dei destini, l'aiuto del bisognoso e dell'abbandonato, e così via. Viene anche posto in relazione con la regalità. Nanna, infatti, ha la capacità di conferire la regalità ai sovrani mediante un alone divino, lo stesso alone che si osservava quando la luna si nascondeva. I sovrani, inoltre, spesso esprimevano il desiderio che le grandi divinità conferissero loro una vita capace di rinnovarsi ogni mese, proprio come accadeva alla luna.

In onore del dio della luna, gli si dedicava un mese speciale dell'anno, Siwan (il mese del solstizio d'estate). Durante la III dinastia di Ur, il 1°, il 7° e il 15° giorno del mese di Siwan, proprio in corrispondenza alle diverse fasi lunari, si celebravano le feste chiamate *eshash* (feste «di tutti i templi» oppure «generali»).

Il simbolo di Nanna sui sigilli cilindrici e sulle pietre di confine era quello della luna crescente. Poiché la luna crescente compariva in Mesopotamia con la parte convessa rivolta verso il basso, si diffuse la credenza che essa fosse in realtà una barca, che portava il dio della luna attraverso i cieli. Questa idea fu favorita dal fatto che la forma che assumeva la luna nella sua fase crescente era simile a quella delle lunghe e aggraziate barche che erano (così come sono ancora oggi) i principali mezzi di trasporto nelle paludi della Mesopotamia (il moderno Iraq) (Jacobsen, 1976). Non deve perciò sorprendere che un altro degli epiteti attribuiti a Nanna sia quello di «barca splendente del cielo».

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una trattazione completa e aggiornata sulla figura di Nanna. Å. Sjöberg, *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*, Stockholm 1960, si occupa fondamentalmente dei testi delle preghiere sumeriche rivolte al dio della luna sino alla fine del periodo paleobabilonese. Le opere generali migliori sono ancora quelle di Éd. Dhorme, *Le religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 54-60, 83-6; di D.O. Edzard, *Mondgott*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie*, I: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965, pp. 101ss.; e di Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 121-27.

DAVID MARCUS

NERGAL. Venerato in Mesopotamia come dio degli Inferi, *Nergal* (propriamente: *Nerigal*) costituisce una resa fonetica del termine sumerico *Enirigal(a)* («signore della grande città [cioè degli Inferi]»). Nergal era chiamato anche Meslamtaea («colui che viene dal Meslam [tempio]»). Sua moglie era Ereshkigal («regina del grande luogo [ossia degli Inferi]»). Spesso si trovava ad assumere la personalità di Erra, il dio della pestilenza, perché si pensava che egli fosse capace di decimare gli uomini facendo ricorso a malattie contagiose. In quale modo Nergal sia riuscito a diventare re degli Inferi viene spiegato nel mito accadico di *Nergal e Ereshkigal*. Il centro più importante del suo culto si trovava a Cuthah, posta nella zona centrale della regione babilonese, e in questa località gli veniva attribuita in moglie Laz (in accadico: *la asu*, «nessuna uscita [cioè gli Inferi]», conosciuta anche con il nome di Mamma, Mammi e Mammitum. In seguito alla completa identificazione di Nergal con Cuthah, il nome di questa città divenne ben presto un sinonimo di Inferi.

Dal momento che era celebrato quale sovrano del luogo verso cui tutto il genere umano doveva compiere il suo viaggio finale e poiché lo si considerava all'origine della febbre e della pestilenza, Nergal era molto temuto e la sua protezione era molto ricercata. Non sorprende perciò il fatto che, anche al di fuori di Cuthah, egli fosse venerato accanto alle divinità locali. Sennacherib gli dedicò un tempio a Tarbis, a nord-est di Ninive, e templi in suo onore sono stati trovati a Elam, a Mari e a Palmira, lungo l'alto Eufrate. Nergal era il destinatario di un considerevole numero di inni e di preghiere, nei quali viene frequentemente raffigurato con le sembianze di un combattente invincibile. Il suo simbolo, ritrovato sulle pietre di confine risalenti al periodo mediobabilonese, è costituito da una mazza da cui si protendono due teste di leone, oppure da una spada a forma di falce. Nei testi, Nergal è rappresentato simbolicamente anche da numerosi animali, tra i quali il leone, il drago, il toro e il corvo. Tali animali, infatti, sottolineano il suo potere, la sua abilità e la sua voracità.

[Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

L'unica opera monografica specifica su Nergal è E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, (Alter Orient und Altes Testament, 11), Kevelaer 1971 che esamina le testimonianze testuali e iconografiche seguendo un criterio cronologico. Andrebbe letto insieme alla recensione critica di W.G. Lambert, *Studies in Nergal*, in «Bibliotheca Orientalis», 30 (1973), pp. 355-63, in cui sono posti in evidenza alcuni aspetti insufficienti del libro. Per uno studio panoramico, l'opera migliore è ancora Éd. Dhor-

me, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 38-44, 51-5.

DAVID MARCUS

NILSSON, MARTIN P. Vedi vol. 5.

NINHURSAGA. Ninhursaga («signora delle colline pedemontane») era la dea di più alto rango della Mesopotamia e faceva parte, insieme ad An e ad Enlil, della triade divina dominante. Il suo nome in lingua accadica, *Belitili*, significa «signora degli dei». All'inizio del II millennio a.C., quando si diffusero atteggiamenti patriarcali, venne sostituita all'interno della triade da Enki (Ea). La forma più antica del nome di Ninhursaga era costituita semplicemente da *Hursag*, con cui si voleva indicare che questa dea rappresentava il potere numinoso immanente alle colline pedemontane e alle vicine catene dei monti Zagros, verso oriente. Spesso viene indicata con altri nomi, tra cui *Ninmah* («augusta signora»), *Dingirmah* («non appena Mah; augusta divinità») e infine *Nintur* («signora della capanna del parto»), con il quale la si voleva presentare come il potere numinoso che agiva nella capanna, nella grotta o nel recinto in cui si raccoglievano gli animali gravidi perché partorissero. I centri più importanti del suo culto erano Kesh (non ancora identificata) e Adab (Bismāya). Secondo una certa tradizione, suo marito era Enlil, che generò con lei le stagioni dell'estate e dell'inverno, oppure Ningirsu, il dio dei temporali e delle inondazioni. Una tradizione diversa, invece, ne fa la moglie di Shulpae, il dio della vita selvaggia nel deserto. La figlia di Ninhursaga, Lisin, era la dea degli asini selvatici: Ninhursaga stessa, peraltro, era in relazione assai stretta con la fauna caratteristica delle colline pedemontane, specialmente con il cervo maschio.

Sembra che Ninhursaga rappresenti la fusione di almeno due figure originariamente indipendenti: la dea delle colline pedemontane e della vita selvatica che si trova su di esse, Hursag, e la dea della nascita, Nintur. Poiché gli allevatori facevano pascolare le loro greggi e le loro mandrie sui pendii lussureggianti della montagna durante la stagione della figliazione delle pecore e delle vacche, può darsi che sia sembrato naturale operare un tale sincretismo. Nintur, del resto, non rappresentava soltanto la capacità di partorire, ma anche quella dello sviluppo e della formazione dell'embrione durante la gravidanza. In questa sua veste aveva assunto anche gli epiteti di *Ninzizna* («signora dell'embrione»), di *Nindim* («signora che forma») e di *Nagarshaga* («carpentiere del grembo»). Si tratta di una divinità particolarmente antica, le cui radici affondano nella cultura neolitica europea e anatolica. Una placca metallica risalente al periodo paleobabilonese la raffigura nell'atto di prendersi cura di un neonato, mentre dietro le sue spalle si intravedono alcune teste di fanciulli. Ai suoi fianchi è appeso, su dei pioli, il suo simbolo a forma di omega, che rappresenta l'utero di una vacca; ai suoi piedi stanno accovacciate due figure emaciate che sostengono con le mani il proprio mento. Queste ultime raffigurano degli embrioni, probabilmente feti nati prematuramente, che venivano indicati nella lingua sumerica con il termine *susagaduga* («[con] le mani poste in testa»). Anche in Romania e in Moldavia sono state trovate alcune figure consimili, risalenti al V millennio a.C., accompagnate da immagini di una divinità del parto.

BIBLIOGRAFIA

Per un'ulteriore discussione su Ninhursaga, cfr. Th. Jacobsen, *Notes on Nintur*, in «Orientalia», 42 (1973), pp. 274-98.

THORKILD JACOBSEN

NINURTA. Dio del temporale, della guerra e della caccia venerato in Mesopotamia. Il suo nome in sumerico significa «signore della terra». Ninurta era il figlio del grande dio cosmico della terra, Enlil, e perciò, similmente a Enlil, il suo centro di culto era Nippur. Durante il periodo sumerico, Ninurta finisce con l'essere identificato con Ningirsu, divinità tutelare di Girsu, un quartiere della città di Lagash. Tutte le divinità più importanti del pantheon mesopotamico potevano essere rappresentate da un numero simbolico, compreso tra il 10 e il 60 (il 60 era il numero più alto, secondo il sistema sessagesimale mesopotamico). Ninurta/Ningirsu, come suo padre Enlil, aveva il secondo numero più alto, ossia il 50, e per questo motivo il suo tempio a Lagash era chiamato Eninnu («casa del 50»). Dal momento che era anche il dio dei temporali, Ninurta veniva invocato negli inni e nelle preghiere affinché favorisse la fertilità e la vegetazione; nella sua veste di dio guerriero, invece, veniva pregato perché vincesse suo padre, Enlil, e perché difendesse il popolo contro i nemici esterni. Nel mito di Angimdimma, Ninurta viene raffigurato con le sembianze di un guerriero dalla forma di uccello del tuono, che ritorna dalla battaglia sul suo cocchio; nel mito di Lugale, invece, egli appare vittorioso dopo un combattimento contro una miriade di pietre che hanno invaso Nippur, la sua città. Nel mito accadico di Anzu, infine, si racconta che Ninurta è stato prescelto

quale campione degli dei per recuperare le tavolette del destino rubate da Anzu, l'uccello della tempesta, a Enlil, padre di Ninurta.

In quanto dio della guerra, Ninurta godette di una attenzione particolare, specialmente durante il periodo medioassiro e quello neoassiro, caratterizzati da frequenti scontri armati. È significativo, per esempio, che Ashurnasirpal II, re di Assiria (IX secolo a.C.), abbia posto all'inizio di una sua iscrizione un lungo peana in onore di Ninurta, nel quale si rivolgeva al dio con espressioni di questo tenore: «lo splendido [e] perfetto guerriero il cui attacco in battaglia è ineguagliato», «colui che distrugge il territorio nemico [e] abbatte i malvagi» e altre formule simili.

Ninurta era anche il dio della caccia. Tiglath-pileser I (che regnò dal 1115 circa al 1077 a.C.) ricordava che sotto il comando di Ninurta, durante una certa battuta di caccia, egli uccise molti «tori straordinariamente selvaggi», dieci forti elefanti maschi, centinaia di leoni e altri animali selvatici di ogni genere e molti uccelli dell'aria.

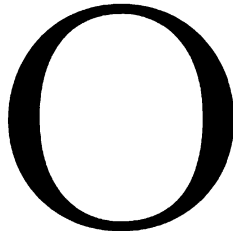
[Vedi anche *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

Attualmente non esiste alcuna trattazione particolareggiata su Ninurta. Le migliori analisi sono Éd. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 102-9, 128-31; D.O. Edzard, *«Ninurta» e «Ningirsu»*, in H.W. Haussig (cur.), *Wörterbuch der Mythologie, Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965, I, pp. 111s., 114s.; Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 127-34.

DAVID MARCUS

NOCK, ARTHUR DARBY. Vedi vol. 5.

NYBERG, H.S. Vedi vol. 5.

OHRMAZD. Vedi *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU.*

OMERO. Poeta epico greco, vissuto intorno all'VIII o al VII secolo a.C. Nell'antichità a lui sono state attribuite la composizione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, e inoltre quella di altri poemi epici, andati però perduti. Viene anche ritenuto l'autore di una raccolta di trentatré inni, i quali però sono sicuramente opera di diversi poeti. La maggior parte degli studiosi è altrettanto certa che anche l'*Iliade* e l'*Odissea* siano state composte da differenti autori. Ad ogni buon conto, in entrambi questi poemi gli dei svolgono un ruolo di primo piano perché determinano l'avvio e il successivo sviluppo delle azioni degli eroi. Tale atteggiamento, probabilmente, più che una forma di credenza religiosa va considerato il riflesso di una convenzione poetica (il cui effetto consisterebbe nella volontà di abbellire la narrazione e di elevarne il tono). Ma sicuramente lo storico delle religioni troverà molto interessanti le descrizioni, in Omero, dei sacrifici e degli altri rituali.

Quando si descrivono le divinità più importanti, in genere si spiega che esse abitano in una zona luminosa, collocata fuori dalla dimensione temporale, sulla sommità dell'Olimpo (la montagna più alta della Grecia, la cui cima di solito rimane nascosta dalle nubi) e si dice che trascorrono il loro tempo tra feste e conversazioni nel palazzo di Zeus, il loro capo. La scelta di una tale rappresentazione è sicuramente in qualche modo legata all'antica società feudale greca e anche, ma indirettamente, alla poesia del Vicino Oriente antico, in cui si descrivono numerose assemblee divine di questo genere. Queste divinità, comunque, avevano una loro sede personale anche sulla terra, un luogo in cui si celebravano in maniera particolare i culti in loro onore e in cui talvolta questi dei si degnavano di discendere, così che talora poteva capitare di incontrarli faccia a faccia. Oltre alle divinità che risiedevano sull'Olimpo, altre erano legate più da vicino alla terra: divinità fluviali, ninfe delle montagne e delle fonti, ninfe marine, il Vecchio del Mare, e Ade e Persefone negli Inferi.

Nelle descrizioni delle divinità, vengono loro attribuiti emozioni e sentimenti che sono decisamente propri degli uomini. Durante la guerra di Troia, per esempio, alcuni dei favoriscono i Greci, altri i Troiani. Spesso dimostrano di avere un particolare interesse per alcuni individui: Apollo sostiene particolarmente Crise perché è il suo sacerdote; Afrodite invece aiuta Enea, perché è suo figlio, e Paride, perché l'ha scelta preferendola alle altre dee; Atena aiuta generalmente tutti gli eroi greci. Di solito l'aiuto può venire concesso in seguito a una preghiera e normalmente parte dal presupposto che la divinità sia presente sulla scena. Quando le divinità scendono dall'Olimpo, tale evento assume l'aspetto di un fenomeno assolutamente naturale, che viene paragonato al volo di un uccello oppure alla caduta di una meteora, ma quando le divinità si trovano sulla terra e decidono di lasciarsi vedere dagli uomini, allora assumono un aspetto umano.

Dal momento che tutte le divinità hanno interessi personali da tutelare, spesso si trovano in conflitto tra loro: questo aspetto costituisce un riflesso dei conflitti inevitabili nelle questioni umane. Soltanto Zeus possiede una visione globale della realtà, in sintonia con le modalità secondo le quali la storia deve volgere verso

un termine. Ma anche tale ampia visione può risultare temporaneamente disattesa a causa delle miopi manovre degli altri dei, come accade, per esempio, nel divertente episodio (*Iliade* 14,153-60) in cui Zeus è sedotto da sua moglie e, dopo aver fatto l'amore, cade profondamente addormentato.

Questo, peraltro, non è l'unico passo in cui si parla delle offese e delle vergogne che le divinità di Omero hanno dovuto sopportare. Tale considerazione spiega allora perché, già a partire dal VI secolo a.C., alcuni Greci consideravano inopportuno questo modo di rappresentare la divinità, in quanto privava gli dei di quella dignità e di quella saggezza che sarebbero loro proprie. Una risposta comune per evitare tale difficoltà fu quella di interpretare le storie degli dei come delle allegorie, con cui si indicavano simbolicamente, per esempio, il conflitto degli elementi fisici nel cosmo. Questo tipo di approccio venne seguito particolarmente dagli Stoici nel III secolo a.C. e si protrasse fino al Medioevo grazie al contributo del Neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, Paris 1966, descrive in maniera concisa, ma dettagliata, le divinità di Omero e le modalità con cui queste sono rappresentate nei poemi. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935, dimostra invece un approccio più analitico. G.M. Calhoun, *Homer's Gods. Prolegomena*, in «Transactions of the American Philological Association», 68 (1937), pp. 11-25; Id., *Homer's Gods. Myth and Märchen*, in «American Journal of Philology», 60 (1939), pp. 1-28; Id., *The Divine Entourage in Homer*, in «American Journal of Philology», 61 (1940), pp. 257-77: si tratta di studi che valutano con estrema chiarezza in quali termini andrebbero presentati gli dei omerici. Tra gli studi più recenti che propongono intuizioni nuove e acute, un'attenzione speciale va riservata a H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford 1975 (trad. it. *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, Bologna 1997), particolarmente il cap. 2; e a J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford 1980, capp. 5 e 6.

M.L. WEST

OMOFAGIA. Si tratta di un antico termine greco (*omophagia*, «il mangiare [carne] cruda») applicato a un rituale che fa parte del culto estatico di Dioniso.

Il crudo e il cotto. Tutti gli uomini, compresi i cosiddetti primitivi, sviluppano la consapevolezza della propria identità culturale per contrasto con le altre forme di vita «incivili». È ormai un dato condiviso da tutti, sull'onda di *Le cru et le cuit* (1964), il fondamentale primo volume delle *Mythologiques* di Claude Lévi-Strauss, che l'opposizione tra la dimensione civile e quella naturale, tra ciò che è umano e ciò che è animale, possa manifestarsi potentemente anche nelle norme dietetiche, proprio perché l'uso del cibo cotto è ciò che differenzia l'uomo rispetto agli animali, «che invece lo mangiano crudo». Questa affermazione, naturalmente, presuppone la scoperta del fuoco, che è stata decisiva per l'evoluzione del genere umano e che riveste un ruolo di primaria importanza nella mitologia; e la conoscenza del fuoco, a sua volta, deve essere messa in stretto rapporto con la speciale importanza della caccia nelle società preistoriche e in quelle primitive. Un punto di riferimento costante nell'esperienza umana, fin dai tempi più remoti, è rappresentato dai grandi carnivori, specialmente dal leopardo e dal lupo, che sono stati altrettanto aborriti quanto imitati. Cacciatori modello, al tempo stesso terribilmente pericolosi e mirabilmente potenti, i carnivori sono i «mangiatori di carne cruda» per eccellenza. Ma sono anche mangiatori di uomini: tutte le volte che i problemi collegati alla civilizzazione e alle norme dietetiche vengono articolati in un rituale oppure in un mito, quasi sempre fa la sua comparsa anche il motivo del cannibalismo.

In modo assai generico si può affermare che la categoria del «mangiatore di carne cruda» trova due distinte applicazioni. Nella mitologia, essa designa vari esseri demoniaci che naturalmente assumono i tratti dei predatori, i quali possono essere nemici degli dei oppure, in alcuni casi, persino divinità misteriose e pericolose. Nella realtà concreta, invece, l'etnocentrismo e la xenofobia cospirano nel designare certe tribù straniere come «mangiatrici di cibo crudo», sia quando queste popolazioni sono vicine, sia quando si tratta di popoli lontani, di cui si conosce qualcosa soltanto per sentito dire. Nella tradizione occidentale, un tale *cliché* è rimasto collegato agli Unni e ai Tartari. È importante osservare che l'elaborazione del concetto di «mangiatori di carne cruda» deve essere fatta risalire al sostrato indoeuropeo, all'inizio del III millennio a.C., come dimostra la corrispondenza tra il termine sanscrito *āmād* e quello greco *omestes*; a questo medesimo contesto va riferita anche un tribù degli Sciti, conosciuta con il nome di Amadokoi. Ma il mondo tribale ammette anche alcune trasformazioni mitiche: per i Greci, per esempio, i Centauri, che erano un incrocio tra un uomo e un cavallo, vivevano normalmente nelle foreste e facevano talora visita agli uomini causando loro gravi devastazioni; essi non soltanto erano cacciatori, ma anche «mangiatori di carne cruda».

In una forma più complessa, l'opposizione tra i «mangiatori di carne cruda» e i popoli civilizzati si può manifestare anche all'interno di una medesima unità etnica: un gruppo particolare viene tenuto separato a motivo della sua caratterizzazione. L'imitazione dei carni-

vori, per esempio, è molto evidente nelle società segrete degli uomini leopardo, diffuse in Africa, oppure nelle tradizioni folcloriche sui lupi mannari, diffuse in Europa ma anche nella Grecia antica. Si riteneva che costoro uccidessero e poi mangiassero in modo del tutto simile alle bestie selvagge e in particolare che praticassero il cannibalismo. Le testimonianze più antiche sugli uomini leopardo provengono dai dipinti parietali di Çatal Hüyük, nell'Anatolia neolitica intorno al 6000 a.C.: non conosciamo nei dettagli quali fossero le loro funzioni e le loro pratiche, ma probabilmente essi imitavano il comportamento dei predatori indossando delle maschere e riproducendo scene di caccia.

In epoche più recenti si ha notizia della contrapposizione tra un gruppo di «mangiatori di carne cruda» e un gruppo di mangiatori di carne cotta tra i Mansi, una tribù ugrica della Siberia (e Andreas Alföldi, 1974, ha utilizzato questo parallelo etnologico per illustrare l'analoga contrapposizione tra i due gruppi dei Luperci che celebravano l'antica festa dei Lupercalia nella Roma antica): in entrambi i casi, tuttavia, è il gruppo dei «mangiatori di carne cruda» che gode della reputazione migliore, perché più veloce, più vigile, più potente. [Vedi *LUPERCALIA*]. Nelle civiltà antiche l'opposizione tra il crudo e il cotto è stata talvolta sostituita da quella tra carne arrostita e carne bollita, laddove la carne arrostita viene considerata più primitiva, più tipica dei cacciatori e, di conseguenza, più eroica. Per questo, per esempio, nel rituale di origine non jahvista menzionato in 1 Sam 2,11-17 i sacerdoti richiedevano carne cruda da arrostire, mentre la comunità che partecipava al sacrificio festeggiava con carne bollita.

Questo genere di opposizione può realizzarsi non attraverso l'istituzione di gruppi permanenti, ma attraverso una fase temporale circoscritta: «mangiare carne cruda», in questo caso, rappresenta una fase di transizione, che deve infine risolversi nel ritorno all'uso normale del cibo, in altre parole deve condurre alla conferma dell'esistenza civilizzata proprio attraverso la realizzazione di quanto maggiormente si contrappone alle regole alimentari. In questo modo si spiega perché in molti riti iniziatici, che richiedono che per un certo periodo di tempo gli iniziandi vivano in una condizione marginale e da reietti, non si fa uso del fuoco e il cibo viene consumato crudo. Nel mito greco questa situazione è riflessa nella figura di Achille, che da bambino viene affidato dai suoi genitori ai Centauri «mangiatori di carne cruda»: in questo periodo egli acquisisce la sua straordinaria qualità eroica cibandosi delle viscere degli animali selvatici (Apollodoro, *Biblioteca* 3,13,6).

Esistono anche alcune feste collettive che determinano una inversione temporanea, un ritorno agli antichi modi di vivere, che prevede talvolta anche il divieto dell'uso del fuoco e perciò costringe a una dieta di cibo non cotto. Nella Grecia antica tale fenomeno è documentato per una festa che si celebrava nell'isola di Lemno e anche per alcune forme delle Tesmoforie, le feste in onore di Demetra. I miti di fondazione narrano di una insurrezione delle donne contro gli uomini, ma questo episodio si conclude con il ritorno alla normalità. Come è ben noto, le iniziazioni, le società segrete e le feste pubbliche sono variamente connesse tra loro da una reciproca relazione funzionale: isolatamente oppure unite insieme tali istituzioni rituali mantengono viva la coscienza dell'alternativa a ciò che è considerato normale e perciò di fatto contribuiscono ad assicurare la continuità.

L'omofagia dionisiaca. I seguaci di Dioniso, l'antico dio greco del vino e dell'estasi, erano protagonisti di un'esperienza profonda e diretta del dio attraverso uno stato indicato semplicemente con il nome di «pazzia» (*mania*). Per questo motivo le sue seguaci erano chiamate Menadi (*Mainades*); più o meno equivalente era il termine Baccanti (*bakchoi*, *bakchai* rispettivamente al maschile e al femminile). Il momento culminante dell'attività bacchica coincideva con il dilaniamento di una vittima, che poi veniva mangiata cruda. Da un punto di vista pragmatico, le due attività del dilaniare (*sparagmos*) e del mangiare la carne cruda (*omophagia*) non sono necessariamente legate l'una all'altra, ma nella tradizione dionisiaca entrambe si combinano per formare un'immagine di ciò che è allo stesso tempo subumano e superumano, bestiale e divino.

Il testo letterario più significativo che descrive le manifestazioni dionisiache è la tragedia di Euripide intitolata *Baccanti* (405 a.C.). Quando le Menadi, che stanno celebrando le loro danze in regioni selvagge, vengono disturbate dagli allevatori, esse attaccano le mandrie e rubano vitelli e tori che vengono fatti a pezzi «con una velocità maggiore rispetto a quella che tu puoi impiegare per chiudere gli occhi» (vv. 735-47); successivamente uccideranno anche Penteo nello stesso modo. In questo contesto, per la verità, non viene assegnata una particolare importanza al mangiare, se non nel senso che esso è visto come una orribile prospettiva (v. 1184); ma nel canto di introduzione all'intera tragedia il dio stesso, alla guida delle danze, viene presentato come colui che va «a caccia di sangue uccidendo un capro, per il desiderio smodato di mangiare carne cruda» (vv. 137ss.): e le Baccanti sono pronte a identificarsi con la loro guida.

Nell'ambito dionisiaco è ampiamente presente l'immagine del carnivoro. La preferenza viene data al leopardo, in parte perché questo animale si sovrappone al simbolismo della dea madre anatolica, anticamente incarnata nella dea di Çatal Hüyük. Le *Bassarai* (le volpi), che è anche il titolo di un'opera perduta di Eschilo, era-

no le Menadi che fecero a pezzi Licurgo, un altro mitico nemico del dio. Numerose pitture vascolari di epoca classica (V-IV secolo a.C.) mostrano alcune Menadi che danzano reggendo tra le mani i brandelli di un animale dilaniato, un daino o una capra; raramente, tuttavia, viene raffigurato l'atto del mangiare.

Questa sorta di censura, però, è del tutto assente dalla descrizione che del culto di Dioniso fecero gli scrittori cristiani. «Trascurate la sanità, vi coronate di vipere e, per dimostrare che siete pieni dello spirito del dio, con bocche insanguinate strappate le interiora delle capre che urlano per protestare» – così diceva Arnobio nella sua opera *Contra paganos* (5,19), seguendo in parte il *Protrepticon* di Clemente Alessandrino (cap. 12). Secondo questa visuale, dunque, l'omofagia costituirebbe la punta estrema della follia dei pagani.

Molto problematico, naturalmente, risulta discernere quanto delle descrizioni della poesia greca, da una parte, e quanto delle polemiche cristiane, dall'altra, si debba considerare realmente appartenente al culto di Dioniso nel contesto della civiltà greca di epoca storica. Numerose testimonianze paiono confermarsi reciprocamente, ma non sono sufficienti a convincere uno scettico. Un epiteto particolarmente antico del dio è quello di Dioniso Omestes («che mangia carne cruda»), presente già in Alceo, un poeta vissuto intorno al 600 a.C. Equivalente a questo titolo è in genere considerato quello di Dioniso Omadios, ricordato qualche volta in connessione con un sacrificio umano; linguisticamente, però, questo epiteto sembra derivare piuttosto da *omadon* («dalle spalle»), con una allusione ancora al «dilaniare» durante un'azione di *sparagmos*. Firmico Materno, un autore cristiano che scrive testi aspramente polemici, ma ricavando il suo materiale da qualche fonte ellenistica, afferma che durante una certa festa dionisiaca «i Cretesi dilaniavano con i denti un bue vivo» (*De errore profanarum religionum*, cap. 6; composto intorno al 350 d.C.): questa notizia, tuttavia, pare troppo compromessa da elementi fantastici. In un poema intitolato *Bassarika*, un certo Dionisio afferra una vittima umana, che indossa una pelle di daino, la fa a pezzi e la divora, insieme agli Indiani, per ordine del dio Dioniso; i resti vengono poi riuniti in certe ceste prima del sorgere del sole. Le ceste mistiche sono ben note per il loro uso rituale, ma la storia, con la sua localizzazione estremamente barbara, sembra soltanto un'orribile esagerazione. Più affidabile è una testimonianza di Plutarco, che accosta l'epiteto *omestes* a un altro epiteto di Dioniso, *agrionios*, dimostrando in questo modo di alludere a una festa di cui abbiamo qualche conoscenza, le Agrionia. Questa festa, a sua volta, risulta collegata a un gruppo di miti che presentano le donne di una certa città che impazziscono, abbandonano le loro case, rapiscono i loro figli per ucciderli e perfino per mangiarli; il mito di Penteo narrato nelle *Baccanti* di Euripide riproduce di fatto questo medesimo schema. Ma se vogliamo riportare l'immaginazione ai fatti concreti del rituale, non abbiamo null'altro che la semplice e isolata affermazione di Plutarco secondo cui tra i culti greci ci sono davvero «alcuni giorni sventurati e cupi in cui hanno luogo l'omofagia e il dilaniamento» (*De defectu oraculorum* 417c).

Gli studiosi moderni hanno spesso messo l'omofagia dionisiaca in relazione con il mito orfico che narra come lo stesso Dioniso, quand'era ancora fanciullo, sia stato ucciso, fatto a pezzi e mangiato dai Titani; in conseguenza di questo delitto, i Titani furono inceneriti dal fulmine di Zeus: dal loro fumo nacque il genere umano. Questa narrazione sembra collocare il rituale dell'omofagia all'interno di una setta orfica marginale, ma da tempo si è osservato che il mito contrasta esplicitamente con una corretta interpretazione del significato del termine *omophagia*: i Titani, infatti, utilizzano un coltello e cucinano (anzi addirittura arrostiscono) i brandelli della loro vittima. Questa descrizione sembra piuttosto riflettere più complesse divisioni tra gruppi marginali (come quelli dionisiaci e quelli orfici), caratterizzati da norme alimentari e da ideologie differenti, come ha dimostrato specialmente Marcel Detienne (1977).

Un testo molto interessante proviene invece da una tragedia perduta di Euripide, *I Cretesi* (framm. 472, in A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889, conservato da Porfirio, *De abstinentia* 4,19). Il coro dei Cretesi si presenta sulla scena come gli «iniziati al culto di Zeus Ideo»: costoro hanno raggiunto questa condizione «attraverso la rappresentazione del tuono di Zagreo, che si manifesta improvvisamente nella notte, attraverso i pasti di carne cruda e le processioni con le torce in onore della Madre delle montagne». Si tratta naturalmente di una elaborazione letteraria, per cui si può supporre che il poeta fosse solo vagamente informato sui dettagli dei misteri Idei e abbia aggiunto liberamente colori traendoli da una comune tavolozza dionisiaca. Tuttavia egli riesce ad attribuire al rito dell'alimentazione di carne cruda una collocazione ricca di significato: essa sarebbe una fase temporanea all'interno di un rito iniziatico, che deve essere seguita da un periodo di rigido vegetarianismo, quando gli iniziati escono, indossando bianche vesti, da un tempio imbrattato con il sangue di un toro. Si tratterebbe, insomma, di un antidoto orribile e rivoltante mediante il quale si può raggiungere la condizione di purezza. *Zagreo* è un comune epiteto di Dioniso, diffuso specialmente nel contesto dello *sparagmos*.

Ancora per la pratica del culto ci rimane una testimonianza non letteraria, ma oggettiva: si tratta di una legge sacra di Mileto, datata 276/275 a.C., che regola i privile-

gi di una sacerdotessa nei confronti della città e, per altro verso, nei confronti dei misteri dionisiaci privati. Questo testo afferma: «Non sarà consentito a nessuno di gettarsi in un *omophagion* prima che vi si sia gettata la sacerdotessa per conto della città, né di riunire il gruppo dei festanti (*thiasoi*) prima della riunione pubblica». Lo scopo è evidentemente quello di assicurare qualche prerogativa alla città di fronte alle organizzazioni cultuali private. Purtroppo il termine *omophagion* nel senso di «qualche cosa che abbia a che fare con il mangiare la carne cruda» ricorre soltanto in questo testo epigrafico: tra gli interpreti non è stato raggiunto alcun accordo sul suo esatto significato in questo contesto. È forse una vittima (per esempio una capra) che deve essere fatta a pezzi dalla folla delle Baccanti in estasi? (secondo l'ipotesi più vivida, proposta, tra gli altri, da E.R. Dodds, 1951). Oppure una vittima viene lanciata in fondo a un burrone, come è attestato nella festa delle Tesmoforie in onore di Demetra? Oppure ancora si tratta di una specie di sostituto simbolico (forse soltanto un semplice contributo in denaro) che deve essere «gettato» in una specie di scatola? In assenza di ulteriori testimonianze non è possibile prendere una decisione definitiva su tale questione. Si può forse soltanto ricordare come in un questo caso l'ideologia sia più importante della realtà. Sul limitare dell'epoca classica, infatti, in una delle città greche più importanti, si incontra l'indicazione del «mangiare carne cruda» all'interno di un rituale che deve assicurare alla città il favore di Dioniso; questo gesto, inoltre, ha un posto di particolare riguardo all'interno della processione. Nel culto, dunque, erano stati accuratamente collocati alcuni elementi di riferimento anche con la più esuberante mitologia dionisiaca.

Paralleli comparativi. Una vivida descrizione dei costumi dei beduini preislamici è contenuta in un romanzo cristiano del V secolo d.C., *La storia di Nilo*, ora finalmente disponibile in un'edizione critica: Nilo di Ancira, *Narratio* (F. Conca, cur.), Leipzig 1983. Questi barbari, afferma il testo, si deliziavano di sacrificare i ragazzi alla stella del mattino; talvolta «essi prendono un cammello bianco e senza alcun difetto, lo fanno piegare sulle ginocchia e girano tre volte intorno ad esso». Il loro capo,

> dopo il terzo giro, prima che la folla abbia finito il canto, mentre le ultime parole del ritornello sono ancora sulle loro labbra, estrae la spada e con forza colpisce il collo del cammello ed è il primo ad assaporare con bramosia il suo sangue. Successivamente accorrono gli altri e con il loro coltello alcuni tagliano un pezzetto di pelle con i peli, altri tagliano a caso un pezzetto di carne e lo strappano via, altri arrivano alle viscere e all'interno, e non lasciano intatto nessun pezzo della vittima che potrebbe essere visto dal sole che sorge.
>
> (3,3, pp. 12s.).

L'importanza del testo in quanto descrizione di una forma veramente primitiva di sacrificio fu segnalata da W. Robertson Smith (1889) e un'esplicita comparazione con i costumi dionisiaci fu proposta da Jane E. Harrison (1903).

Non c'è, tuttavia, alcuna menzione della possessione divina, anche se il narratore sembra considerare i beduini pazzi sotto ogni rispetto. Non va dimenticato, comunque, che abbiamo a che fare con un romanzo e che le storie di orrore sono tipiche di questo genere letterario: l'autenticità del resoconto risulta, dunque, fortemente sminuita.

Un parallelo più evidente si fonda su alcune testimonianze oculari che si riferiscono al Marocco moderno, raccolte in special modo da Raoul Brunel (1926). Gli Aissāoūa formano una specie di società segreta, costituita da numerosi clan, ognuno dei quali prende il suo nome da un animale: i membri del gruppo, nel corso dei loro riti iniziatici, devono imitare il loro emblema. I clan degli sciacalli, dei gatti, dei cani, dei leopardi e dei leoni sono specializzati nel fare a pezzi gli animali e nel divorarli crudi sul momento; secondo le parole di un informatore citato da E.R. Dodds (1951), «dopo il solito rullo dei tamburi, lo stridio dei flauti e il monotono danzare, al centro della piazza viene gettata una pecora e tutti i devoti sbranano l'animale pezzo a pezzo e lo mangiano crudo».

Si credeva che le greggi di chi aveva spontaneamente offerto l'animale non avrebbero sofferto danni dai veri predatori. In questo modo si garantisce una sorta di condizione carismatica a chi invece sarebbe destinato a un'esistenza marginale. Sembra che soltanto in questo risieda l'analogia con l'omofagia dionisiaca, dal momento che il contesto sociale è evidentemente assai differente.

Le interpretazioni. L'interpretazione più comune del rituale «del mangiare carne cruda» si fonda su ciò che James G. Frazer chiamava «gli effetti omeopatici della dieta carnea»: assumere nel modo più diretto la vita e la forza da un essere animato. In ebraico, per esempio, la carne cruda viene detta carne «vivente». In seguito è stata formulata l'ipotesi che in origine la vittima animale fosse identificata con il dio, per cui i fedeli si sarebbero appropriati di quello in una sorta di comunione sacramentale.

Ma il fondamento principale di questa ipotesi sembra crollare se l'omofagia non è collegata direttamente con il mito dell'uccisione di Dioniso. E tale ipotesi nemmeno giustifica le caratteristiche di eccezionale anormalità solitamente collegate all'omofagia, che rappresenta una condizione di pazzia oppure si colloca nel regno di stranieri oppure di mostri. Sembra perciò preferibile considerare questi rituali nel contesto più

generale di una civiltà ancora precaria, che, sempre all'interno dei sistemi culturali di riferimento, lotta contro le antinomie della realtà piuttosto che accettarle e tentare di interpretarle, come un'apertura verso l'alterità, che peraltro rimane costantemente collegata al suo opposto.

[Vedi anche *DIONISO*; *CANNIBALISMO*, vol. 2; e *DELIRIO RELIGIOSO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg 1974. Un importantre tentativo di individuare le antiche tradizioni pastorali che si nascondono dietro alle istituzioni romane. Per la tematica de «il crudo e il cotto», cfr. spec. pp. 141-50.

R. Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoûa au Maroc*, Paris 1926. Descrizioni importanti per l'interpretazione dell'omofagia dionisiaca.

W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981). Dedicato agli schemi mitici e rituali, compresi quelli dionisiaci, analizzati a partire dalla loro formazione nelle culture di cacciatori preistorici.

M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1987). Uno studio strutturalistico sulle norme dietetiche dei gruppi di protesta.

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973). Un classico leggibile e ben documentato. Per un esame delle Menadi, cfr. pp. 270-82.

J.G. Frazer, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed.), 1922 (edizione ridotta dall'Autore; trad. it. *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Torino 1965). Raccolta ancora indispensabile di materiali, anche se ormai criticabile per la mancanza di teoria e di metodo.

Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, Atlantic Highlands/N.J. 1981. Uno studio fondamentale sulle origini della religione greca. Sull'omofagia cfr. pp. 478-500.

A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 82 (1978), pp. 121-60.

Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, in *Mythologiques*, I, Paris 1964 (trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano 1966). Testo fondamentale dello strutturalismo francese, che analizza i miti delle Americhe come un sistema fondato sull'antitesi natura-cultura.

M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, 1957, New York 1975. Una rassegna autorevole delle testimonianze.

W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, New York 1969. Uno studio fondamentale sul sacrificio animale condotto da un punto di vista funzionalistico.

WALTER BURKERT

ORACOLI SIBILLINI. Secondo la tradizione greca (accettata anche dai Romani non più tardi del IV secolo a.C. e dagli Ebrei non più tardi del II) la Sibilla era una donna anziana che, quando cadeva in estasi, pronunciava profezie di sventura. L'etimologia di questo vocabolo risulta sconosciuta; in Grecia la più antica menzione del termine si trova nei frammenti del filosofo Eraclito, intorno al 500 a.C. Ma la tradizione degli oracoli sibillini risulta ben consolidata già negli anni immediatamente successivi (Aristofane, che giunse ad Atene intorno alla fine del V secolo, ce ne ha lasciato una caricatura).

Si credeva che le Sibille andassero raminghe per il mondo e raggiungessero un'età straordinaria, qualcosa come un migliaio di anni. Ma Delfi, Samo, Eritrea Ionica, Marpesso nella Troade e Cuma e Tivoli in Italia avevano tutte una propria Sibilla stabilmente residente. Si conoscevano anche altre Sibille, come quelle Persiana, Caldea, Frigia ed Egizia; in altre località si trovavano altre Sibille meno famose. La prima menzione nelle fonti classiche di una Sibilla Ebrea è attestata in Pausania (10,12,9), nel II secolo d.C., ma si trattava di una figura che era stata posta in rapporto con gli oracoli già da molto tempo. Analogamente alle altre Sibille, aveva un nome proprio, secondo Pausania *Sabba* (una variante è *Sambethe*). Negli oracoli giunti fino a noi viene definita la nipote pagana di Noè.

I luoghi in cui si riteneva che le Sibille rilasciassero le loro profezie, come la grotta di Cuma, erano venerati e visitati dai pellegrini. Tuttavia in pochi potevano vantarsi di aver visto una Sibilla di persona. Lo fa per esempio Trimalcione nel *Satyricon* di Petronio (cap. 48), ma non si tratta di un personaggio degno di fede. In realtà la gente conosceva soltanto le raccolte di oracoli antichi (o meglio presunti tali) che venivano attribuiti a singole Sibille e che sembravano pertinenti, o adattabili, a determinate situazioni.

Gli oracoli erano scritti in lingua greca e in esametri e il loro contenuto spesso era protetto da acrostici. Gli oracoli sibillini latini fecero invece la loro comparsa solamente in epoca tarda (per esempio in Procopio, a proposito dei Goti del VI secolo d.C.). Si credeva che gli oracoli della Sibilla Cumana in origine fossero scritti su foglie di palma.

Storia dei testi oracolari. I Romani sostenevano di aver ricevuto una raccolta parziale delle profezie della Sibilla Cumana sotto il regno di uno dei due Tarquini, nel VI secolo a.C. Ma quello che è certo è che durante l'età repubblicana una raccolta di tali testi esisteva effettivamente a Roma ed era custodita nel tempio di Giove Capitolino. Tali testi erano affidati a uno speciale collegio sacerdotale, composto inizialmente da due, poi da dieci, infine da quindici membri, che potevano

consultarli soltanto quando il Senato lo ordinava, in tempi di conclamata emergenza. Quando, nell'83 a.C., il tempio di Giove Capitolino bruciò, i libri sibillini furono distrutti e infine sostituiti con una nuova raccolta. Augusto poi trasferì questi oracoli nel tempio di Apollo recentemente edificato sul Palatino e ordinò una severa emendazione dei testi. Sembra dunque che Roma sia stata unica nel rendere gli oracoli sibillini una sorta di monopolio di Stato. Pare infatti che in altre località i libri sibillini circolassero invece liberamente. Questi testi sibillini, dunque, godevano ovunque di grande autorità, ma naturalmente la loro interpretazione talvolta risultava controversa e spesso circolavano sospetti relativi a una loro contraffazione.

Ci sono rimasti solamente alcuni esempi sparsi di oracoli sibillini pagani. I più famosi sono forse quelli conservati da Phlegon di Tralles (inizi del II secolo d.C.). Uno sembra appartenere al 125 a.C., un altro forse all'età di Silla e un terzo fa sicuramente riferimento alla celebrazione dei Ludi Saeculares al tempo di Augusto, anche se probabilmente comprende altri testi più antichi. La tradizione romana, forse correttamente, attribuisce agli oracoli sibillini diverse iniziative, tra cui vanno annoverate non soltanto quella di costruire a Roma il primo tempio dedicato a Cerere, Libero e Libera, ma anche quella di introdurre il culto di Asclepio da Epidauro, di celebrare alcuni sacrifici umani, eseguiti nel 226 a.C., di consultare l'oracolo di Apollo a Delfi nel 216 e di introdurre il culto della Magna Mater nel 205. Sembra che a Roma ci fosse una regolare collaborazione tra Apollo e la Sibilla Cumana; in altre località, invece, la divinazione di Apollo e le profezie della Sibilla non sempre andavano d'accordo.

In un contesto peraltro oscuro, Giustino Martire, vissuto nella seconda metà del II secolo, nella sua prima *Apologia* (44,12), richiama l'esistenza di una legge romana che proibiva la lettura dei libri sibillini. Tali testi, peraltro, mantennero il loro prestigio a Roma ancora fino al IV secolo, quando venivano consultati da Giuliano. Secondo la testimonianza contemporanea di Rutilio Namaziano, tali testi furono distrutti da Stilicone non oltre il 408 d.C. Ma l'autorità di Virgilio, che aveva assegnato tanta importanza alla Sibilla Cumana nell'*Egloga* IV e nell'*Eneide*, mantenne integro il prestigio di cui godevano le Sibille fra i Cristiani, come emerge chiaramente dagli scritti di Lattanzio, di Eusebio e dello stesso imperatore Costantino. I cristiani, infatti, rintracciarono nei testi di Virgilio e in quelli delle Sibille alcune profezie relative all'annuncio di Cristo. Indipendentemente dai cristiani, e di fatto ancora prima della nascita di Cristo, già gli Ebrei avevano composto alcuni oracoli sibillini, che miravano a diffondere delle aspettative nei confronti della divinità e delle reazioni significative in prospettiva ebraica e che invitavano alla ricerca del vero Dio. I cristiani accolsero questi testi ebraici, occasionalmente li interpolarono e ve ne aggiunsero altri di carattere inequivocabilmente cristiano. La raccolta dei libri sibillini a noi giunta è perciò di origine mista, ebraica e cristiana, ma i manoscritti superstiti sono tutti di origine cristiana. Nel complesso, dunque, sono noti con il nome di *Oracoli sibillini.*

I manoscritti si possono approssimativamente dividere in due gruppi. Alcuni, pubblicati nel XVI secolo, contengono i primi otto libri. Altri (divulgati soprattutto dal cardinale Angelo Mai agli inizi del XIX secolo) comprendono i libri numerati dal IX al XIV, ma i libri IX e X contengono materiale già incluso nei primi otto libri, mentre i libri dall'XI al XIV aggiungono materiale nuovo. Nelle edizioni moderne, a partire da quella di Charles Alexandre (1841-1856), le due serie sono unite e pertanto mancano i libri IX e X. I libri III, IV e V erano già noti per alcuni aspetti a Clemente di Alessandria; mentre Lattanzio, intorno al 300 d.C. fa mostra di conoscere i libri VI, VII e VIII. Alcuni frammenti cristiani degli oracoli sibillini sono reperibili anche al di fuori di questa raccolta, grazie alle citazioni fatte dagli autori antichi.

Contenuto degli oracoli sibillini. Secondo quanto appare chiaramente dal riferimento di Virgilio all'«ultima età», nella sua *Egloga* IV, la divisione della storia del mondo in periodi era una caratteristica delle profezie sibilline pagane. Ciò trova conferma anche in un testo letterario pagano, l'*Alessandra* di Licofrone (III o II secolo a.C.), influenzata da testi sibillini pagani. Gli autori dei libri sibillini ebraici e cristiani svilupparono l'aspetto universale che li contraddistingueva. Risulta infatti innegabile che vi sia stata una certa influenza del *Libro di Daniele*. Come il *Libro di Daniele*, anche gli autori di testi sibillini accoglievano la teoria delle quattro monarchie, che veniva poi messa in relazione con la divisione della storia in dieci «generazioni». Risulta abbastanza evidente, in questi testi, la presenza di una certa ostilità verso Roma (e verso i governanti ellenistici, finché furono al potere), ma non si tratta di un dato costante. Per questi aspetti, dunque, i libri sibillini vengono attribuiti alla letteratura di resistenza alla dominazione straniera, tipica del Vicino Oriente antico. Come già avviene nel libro dell'*Apocalisse*, il tema del ritorno di Nerone alla guida dell'armata partica risulta presente in maniera cospicua nei libri IV, V e VIII. Il destino dell'uomo dopo la sua morte si trova riflesso nei testi cristiani dei libri II, VII e VIII, ma non nei testi ebraici. Data la scarsa conoscenza che abbiamo del mondo giudaico di lingua greca che viveva nella diaspora dopo il I secolo d.C., questi oracoli sibillini sono forse nel loro complesso più importanti per la storia della diaspora ebraica che non per il Cristianesimo antico.

I primi due libri (che non risultano chiaramente separati nei manoscritti) sono di origine ebraica, ma sono stati sviluppati e rielaborati da autori cristiani. Il testo a noi giunto presuppone che sia già avvenuta la caduta di Gerusalemme del 70 d.C.; il curioso interesse per la Frigia, inoltre, potrebbe indicare in quella regione il luogo di origine del testo. Il libro III, forse il più importante dal punto di vista storico, contiene alcuni testi di orientamento ideologico che risalgono a varie epoche: i versi 1-96 sembrano essere posteriori agli avvenimenti relativi a Cleopatra e alla battaglia di Azio (31 a.C.) e forse posteriori anche a Nerone; i versi 350-380 sembrano invece far riferimento ad alcuni movimenti antiromani del I secolo d.C.; i versi 466-469 sembrano alludere all'età di Silla. Il corpo centrale, infine, è costituito da una profezia messianica relativa a Ebrei e Greci, con particolare attenzione all'Egitto. Tre allusioni a un settimo re d'Egitto (vv. 193, 318, 608) con tutta probabilità devono essere letti come un'allusione a Tolemeo Filometore (180-145 a.C.). Nel verso 396, invece, è contenuto un riferimento al *Libro di Daniele*, ma non è sicuro il senso dell'allusione. Nei versi 194s. si fa riferimento a una rinascita degli Ebrei dopo una catastrofe, forse il regno di Antioco IV. Nei versi 388ss. si fa menzione di uno strano oracolo relativo a un re dell'Asia che pone qualche problema di interpretazione. Nei versi 653ss., infine, si trova una profezia su un salvatore che viene dall'oriente oppure dal sole. Ma non è affatto scontato che questo sovrano si debba identificare con il settimo re d'Egitto. Il libro, nel suo insieme, anche se in certi punti assume un tono fortemente ostile al mondo romano e a quello macedone, tuttavia non esprime un'ostilità radicale e sembra sperare e auspicare la presenza di buone relazioni fra gli Ebrei e i Greci che vivevano in Egitto.

Sembra invece che il libro IV sia fondato su oracoli sibillini pagani della fine del IV secolo a.C. Il testo (vv. 49-101), conosce la teoria dei quattro Imperi e delle dieci generazioni e identifica la decima generazione e il quarto Impero con la Macedonia. La rielaborazione di questo testo in ambiente ebraico presuppone l'ascesa di Roma e la fine del tempio di Gerusalemme, la leggenda del volo di Nerone fra i Parti e l'eruzione del Vesuvio del 79 d.C. Essa insiste, ancora, sul battesimo come prerequisito per la salvezza e sul rifiuto del culto del Tempio. Tutti questi elementi rimandano ad alcuni gruppi settari dell'Ebraismo, ma non necessariamente a una setta ebraico-cristiana.

Il libro V, che contiene un'allusione cristiana ai versi 256-259, conosce la distruzione di Gerusalemme e la leggenda di Nerone e presenta la figura di Adriano ancora in buoni rapporti con gli Ebrei: sembra probabile che lo si debba datare anteriormente al 132 d.C., ma il verso 51, che contiene un riferimento a Marco Aurelio, deve essere considerato un'interpolazione successiva. Il testo si presenta fortemente ostile a Roma e all'Egitto e contiene una misteriosa allusione a un tempio egizio distrutto dagli Etiopi (vv. 501ss.).

Il libro VI è un brevissimo testo cristiano, noto anche a Lattanzio. Il libro VII, invece, nella redazione in cui ci è giunto, presenta numerosi aspetti propri del Cristianesimo, forse con qualche tratto, ma confuso, ebraico e gnostico. Il libro VIII sembra essere una combinazione di testi ebraici e cristiani, in cui, nella sezione ebraica (vv. 1-216), è contenuto un oscuro riferimento a una regina escatologica (v. 194), la quale assume una posizione molto ostile a Roma: fu probabilmente scritto prima del 195 d.C. La parte cristiana è, ad ogni modo, anteriore al 300 d.C.

I libri XI-XIV, nel loro insieme, presentano un quadro apocalittico della storia del mondo a partire dal diluvio. Il libro XI è di origine ebraica e non può essere di molto posteriore alla morte di Virgilio, avvenuta nel 19 d.C., a cui si allude nel verso 171; i versi 160s., tuttavia, sembrano indicare una datazione più tarda, ma sono forse interpolati. Anche il libro XII appartiene al mondo giudaico, ma alcuni passi sono stati interpolati da cristiani: fu scritto non molto dopo il 235 d.C. e riflette un'epoca e un ambiente (l'Egitto) in cui gli Ebrei erano propensi ad accettare l'Impero romano. Il libro XIII presenta tratti ebraici e interpolazioni cristiane, risale intorno al 265 d.C. e contiene una chiara propaganda a favore di Odenato di Palmira. Il libro XIV, un confuso testo di origine ebraica ancora in attesa di una interpretazione soddisfacente, sembra terminare con la conquista araba di Alessandria, avvenuta con la collaborazione degli Ebrei verso la metà del VII secolo. Se questo dato fosse esatto, sarebbe la dimostrazione del fatto che gli Ebrei composero questi testi sibillini in lingua greca in un'epoca assai tarda.

I cristiani mantennero l'interesse per gli oracoli sibillini e continuarono a comporne per tutto il Medioevo. La regina di Sheba fu talvolta identificata con la Sibilla Sabba. La Sibilla Tiburtina godette di una straordinaria popolarità sia in Occidente che in Oriente: alcuni dei suoi testi, sopravvissuti nelle redazioni medievali, probabilmente risalgono al IV secolo d.C. Ancora nel XIII secolo, ella viene ricordata da Tommaso da Celano nel *Dies irae*.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una raccolta soddisfacente dei testi sibillini pagani, che si trovano dispersi in maniera disordinata, sebbene possa risultare ancora utile la consultazione di H. Diels, *Sibyllinische*

Blätter, Berlin 1890. I classici testi di riferimento per i libri relativi al mondo ebraico e a quello cristiano sono Ch. Alexandre, *Oracula sibyllina*, I-II, Paris 1841-1856, 1869 (2ª ed.), che merita di essere consultato anche nella sua 1ª ed.; A. Rzach, *Oracula sibyllina*, Leipzig 1891; e J. Geffcken, *Oracula sibyllina*, Leipzig 1902. Il testo dei libri I-XI, con traduzione tedesca e alcuni testi paralleli si trova in A. Kurfess (cur. e trad.), *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951. Una traduzione inglese (con introduzione) è quella di J.J. Collins, in J.H. Charlesworth (cur.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City/N.Y. 1983, pp. 117-472.

Le opere seguenti, elencate in ordine cronologico, riguardano sia i testi pagani che quelli ebraici e cristiani. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, 1898, rist. Torino 1963; J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszen der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902; A. Rzach, *Sibyllinen*, e *Sibyllinische Orakel*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1923, II/A, coll. 2073-183; W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der sibyllinischen Bücher in Rom*, Leipzig 1933; H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938; H. Jeanmaire, *La sibylle et le retour de l'âge d'or*, Paris 1939; A. Peretti, *La sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943; S.K. Eddy, *The King Is Dead*, Lincoln/Nebr. 1961; R. Bloch, *L'origine des livres sibyllins à Rome*, in «Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt», 11 (1965), pp. 281-92; P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington 1967; V. Nikiprowetzky, *Réflexions sur quelques problemès du quatrième et du cinquième livre*, in «HUCA», 43 (1972), 29-76; J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula/Mont. 1974; J.J. Collins, *The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina*, in «Journal of Jewish Studies», 25 (1974), pp. 365-80; A. Momigliano, *La portata storica dei vaticini sul Settimo Re nel Terzo Libro degli Oracoli Sibillini*, 1975, rist. in *Sesto Contributo*, II, Roma 1980, pp. 551-59; P.J. Alexander, *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism*, in Ann Williams (cur.), *Prophecy and Millenarianism*, Essex 1980, pp. 53-106; J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1982, pp. 61-72, 148-55; Luisa Breglia Pulci Doria, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda*, Napoli 1983; J.J. Collins, *The Sibyllin Oracles*, in M.E. Stone (cur.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, pp. 357-81; J.R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*, Cambridge 1985, pp. 35-55; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/1, Edinburgh 1986, pp. 618-53 (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, II, Brescia 1987).

ARNALDO MOMIGLIANO

ORFEO. Nel VI secolo a.C. intorno alla figura di Orfeo, mago proveniente dalla Tracia, apparve in Grecia un movimento religioso che gli storici moderni chiamano Orfismo. A lungo si pensò che l'Orfismo fosse soltanto il prodotto artificioso di una serie di interpretazioni avanzate da Erodoto, dai filosofi neoplatonici e dagli studiosi moderni innamorati dei misteri pagani. Oggi, invece, l'Orfismo è meglio noto, grazie a due scoperte che hanno definitivamente stabilito la sua presenza e la sua importanza fin dai tempi più antichi. Nel 1962, in una tomba a Derveni, vicino a Tessalonica, furono scoperti i resti di un «libro orfico», risalente approssimativamente al 330 a.C. Il testo è un commento filosofico a una teogonia e a una cosmogonia orfiche, scritto intorno al 400 e perciò indipendente da qualsiasi influenza platonica. Nel 1978 gli archeologi sovietici annunciarono di aver scoperto a Olbia, una cittadina greca sul mar Nero, tre piccole tavolette. Le tavolette attestano l'esistenza nel V secolo a.C. di un gruppo di «orfici» e il loro specifico interesse per il dio Dioniso.

L'Orfismo è un fenomeno estremamente complesso. Esso abbraccia una lunga storia, dal VI secolo a.C. fino alle esegesi neoplatoniche in voga ad Alessandria al tempo di Olimpiodoro (VI secolo d.C.). L'Orfismo, inoltre, presenta tre tipi relativamente autonomi di fenomeni religiosi. In primo luogo, esso conosce alcune tradizioni riguardanti la nascita, la vita e la discesa di Orfeo negli Inferi, il suo canto tra i Traci e la sua tragica morte (si diceva che fosse stato fatto a pezzi da un gruppo di donne). In secondo luogo, l'Orfismo è una letteratura: numerosi scritti attribuiti a Orfeo e vari racconti teogonici. Infine, l'Orfismo prevedeva alcune pratiche e regole di condotta: divieti e requisiti che dovevano essere affrontati da coloro che sceglievano di vivere secondo il modo orfico.

Orfeo, cantore e mago, compare per la prima volta intorno al 570 a.C. su un piccolo vaso a figure nere. Viene raffigurato mentre cammina con andatura risoluta, circondato da due Sirene, grandi uccelli adirati con la testa di donna. Fragile sagoma armata di lira, si apre un varco tra questi poteri e la loro voce di morte, tra questi ibridi la cui identità sessuale oscilla tra il virginale, l'androgino e il mascolino. Ma il potere della voce e del canto trionfa sulle Sirene e sui loro incantesimi fatali. Prima di diventare l'eroe fondatore di una nuova religione o del un nuovo stile di vita che prenderà nome da lui, Orfeo è dunque una voce, una voce che non assomiglia a nessun'altra. Essa comincia prima dei canti che recitano e raccontano. Essa precede le voci dei bardi, i cantori che celebrano le grandi azioni degli uomini o i privilegi dei poteri divini. Si tratta di un canto che si erge fuori dal cerchio chiuso dei suoi ascoltatori, di una voce che precede il discorso articolato. Attorno ad essa, nell'abbondanza e nella gioia, si raccolgono alberi, pietre, uccelli e pesci. In questa voce – prima ancora che il canto diventi una teogonia e allo stesso tempo un'antropogonia – c'è la grande libertà di abbracciare tutte le cose senza perdersi nella confusione, la libertà di accet-

tare ogni vita e ogni cosa e di rinunciare a un mondo abitato dalla frammentazione e dalla divisione.

Quando i rappresentanti della razza umana compaiono per la prima volta alla presenza di Orfeo, essi hanno espressioni che sono di guerra e di ferocia, eppure sembrano essere pacificati, volti che sembrano ormai distolti dalla loro furia esteriore. Questi esseri umani sono i guerrieri traci, vestiti con pelli di animali e mantelli variamente colorati, e, come gli uccelli lasciano il cielo e i pesci abbandonano il mare al suono del canto di Orfeo, così anche i guerrieri vengono fuori dalle loro foreste. Al centro di questo pubblico selvaggio, con il capo coronato di alloro, l'incantatore è vestito alla foggia greca: sembra così apollineo che soltanto l'abbigliamento del suo seguito tracio lo distingue da suo padre, Apollo il citaredo. Ma è in abito totalmente tracio (o almeno orientale) che i vasi dell'Italia meridionale raffigurano Orfeo quando scende negli Inferi, alla ricerca di Euridice, quando compie un ardito viaggio nel cuore del regno di Ade.

I seguaci di Orfeo condividono il suo trionfo sulla morte. Una grande anfora apula, pubblicata nel 1976, raffigura Orfeo negli Inferi, in piedi e che suona la lira alla presenza di un cadavere eroicizzato. Tale cadavere è seduto all'interno di un padiglione e nella sinistra stringe un rotolo di papiro, senza dubbio un libro orfico simile a quello dissotterrato dalla tomba di Derveni.

L'anfora di Altamura presenta un'altra importantissima immagine. L'arpista Orfeo è in piedi davanti al Signore degli Inferi, mentre le figlie di Danao, condannate per sempre, versano incessantemente acqua in una giara senza fondo. Soltanto gli iniziati ottengono la vittoria sulla morte che tutti gli altri devono sopportare, ed essi soli godono del banchetto e della felicità dei beati. Di conseguenza, essi diventano eroi o addirittura assomigliano agli stessi dei.

A Olbia, a Derveni e nell'Italia meridionale, la scrittura è usata per prolungare la voce di Orfeo: il canto diventa un libro. La voce tracia, incisa con segni sulle tavolette di Tracia, produce una grande quantità di libri. Alcuni degli scritti orfici narrano la nascita del mondo e l'origine degli dei, attraverso successive teogonie. Altri libri prescrivono un regime dietetico e estendono ai loro lettori l'invito a partecipare a sacrifici puri e a oblazioni profumate. Un libro di quest'ultima specie è il perduto *Thyepolikon* (Come fare offerte senza sangue), cui Platone allude direttamente nella *Repubblica*.

Anche lo stile di vita orfico fu registrato. Platone riassume le sue rigide regole nelle *Leggi*: non toccare carne di bue, astenersi da qualsiasi carne e offrire agli dei solo dolci o frutta intinta nel miele, poiché è empio e impuro mangiare carne e macchiare di sangue gli altari degli dei. Un contenitore per i rotoli costituisce una parte del paesaggio orfico. Su uno specchio etrusco, oggi a Boston, l'oggetto si trova ai piedi di Orfeo, mentre bestie silenziose attorniano il canto. Tra gli antichi scritti orfici, inoltre, era presente una *telete* («iniziazione»), cioè probabilmente il racconto della morte dell'infante Dioniso, cui fu tesa un'imboscata dai Titani e che fu divorato nel corso del più orribile dei sacrifici.

Ma chi erano queste persone che erano sepolte con un rotolo di papiro in mano, che aborrivano il sangue, che scrissero cosmogonie e sognavano strani racconti sulla nascita degli dei? Che cosa volevano da Orfeo e dai suoi silenziosi incantesimi? In realtà, essi avevano uno scopo e uno solo: la salvezza. Desideravano salvarsi e farlo nell'unico modo possibile: fuggendo il mondo.

Gli orfici sono dei rinunciatari. Essi lottano per la santità. Si dedicano a pratiche di purificazione per separarsi dagli altri, per tagliarsi fuori dal mondo e da tutto ciò che è soggetto alla morte e alla corruzione. Tornando all'Età dell'oro, all'epoca degli inizi, lo stile di vita orfico cerca di rinunciare, e di rinunciare completamente, al sangue sugli altari. Esso cerca di rifiutare di mangiare qualsiasi carne e nel far ciò di rifiutare i valori dello Stato greco e del sistema religioso di quello Stato: i suoi poteri divini separati, i suoi dei differenziati e la netta distinzione che esso inevitabilmente disegna tra il divino e l'umano. Lo stile di vita orfico implica una intransigente rinuncia che viene espressa in modo chiaro dalla condanna sia del cibo insanguinato sia del legame sociale che si stabilisce all'interno della comunità quando una vittima animale viene sacrificata sull'altare e la sua carne viene divisa in una festa comune.

A differenza di una forma di misticismo assai simile, lo stile di vita e i modelli di pensiero associati ai seguaci di Pitagora, gli orfici non avvertirono mai la spinta a tentare una riforma politica o a delineare uno Stato alternativo attraverso un culto alternativo. Per i devoti di Orfeo, che scelsero la scrittura e il libro come simbolo concreto della loro alterità, la rinuncia alla mondanità dello Stato non significava soltanto trovare nel vegetarianismo un'anticipazione della vita tra gli dei, cioè della vita tra gli dei che precede questo mondo e i suoi altari sanguinosi; ma significava anche ricomporre, con grande sforzo, la genesi del mondo e riscrivere l'intera storia degli dei. Come il sacrificio, infatti, anche gli dei costituivano una struttura unitaria in cui politica, società e religione si trovavano in perfetto equilibrio. Quando gli orfici rifiutavano gli dei degli altri Greci, chiamavano in causa l'intera costruzione della vita sociale, compreso il politeismo, nella misura in cui il politeismo pervadeva l'intera società e svolgeva un ruolo fondamentale nella coesistenza politica.

Ma se l'Orfismo poteva diffidare del politeismo circostante, non poteva tuttavia rifiutarlo totalmente. Avreb-

be altrimenti corso il rischio di tagliarsi fuori da ogni discorso e di essere incapace di comunicare con coloro che erano sul punto di essere guariti. La pluralità degli dei era inevitabile. Perciò gli orfici dovettero riscrivere il divino, per trasformare l'ordine delle cose divine e per elaborare una genealogia alternativa dei poteri.

Conviene porre questo problema, in breve, prima di tutto al livello della cosmogonia e della teogonia orfiche. L'evoluzione degli dei viene narrata in una serie di composizioni poetiche il cui stile raffinato diventa evidente non appena sono decifrate da nuovi palinsesti. Gli dei orfici sono bizzarri. Per cominciare, il Primogenito, il Generatore e la Generatrice primordiale, è chiamato Phanes (o Metis) – Protogonos nel papiro di Derveni – o anche Erikepaios. Le descrizioni di questa divinità iniziale propongono ripetuti insulti alla forma perfetta del corpo umano: essa ha due paia di occhi, ali dorate, la voce di un leone e di un toro e gli organi di entrambi i sessi, uno dei quali adorna la parte superiore delle natiche. C'è anche lo Zeus che governa sulla quinta generazione degli dei e che trasferirà il suo potere al proprio figlio. Invece di garantirsi di governare sugli dei per sempre, questo Zeus orfico, su consiglio della Notte, invia il Primogenito direttamente all'abisso del proprio ventre. Perciò egli diventa un grembo, il guscio di un uovo le cui dimensioni sono quelle del Tutto. In altri racconti Zeus fa una figura ancora più misera. Sposa sua madre e mette incinta la sua figlia e moglie (che è anche sua madre): un doppio incesto. I Padri della Chiesa, che osservavano con attenzione tutti questi accoppiamenti, passavano dal rossore alla rabbia.

La cosmogonia/teogonia orfica contiene un'orgia virtuale di divinità barocche e di mostri polimorfici, ma la profusione di questi dei multiformi non è né gratuita né insignificante. Essa attribuisce un senso al loro sviluppo. All'inizio era la totalità, l'unicità del Tutto, cioè la completezza di Phanes all'interno della sfera perfetta della Notte primordiale. Nel corso di cinque regni successivi, l'ideale unità subì i processi della separazione e della divisione nella sua strada verso la differenziazione. La successione dei governanti passa da Phanes – attraverso la Notte, così vicina a Phanes – a Urano e Gaia, Kronos e Rhea e infine a Zeus. Zeus, nato da Rhea (Demetra), sposa una seconda Demetra e in seguito diventa il marito addirittura di una terza, la Demetra (Kore) che partorirà l'infante Dioniso. Questo Dioniso, che era in realtà già presente nel Primogenito, istituirà la sesta e ultima generazione degli dei.

Quale è la forza motivante dietro questa discendenza genealogica? La differenziazione si attua dapprima attraverso l'attività sessuale, poi attraverso il matrimonio, che opera verso la separazione dei poteri divini. Per essere più specifici, la prima unione coniugale nel mondo degli dei compare nella terza generazione: non c'è nessun *gamos* («matrimonio») prima di quello tra Urano e Gaia. Nonostante ciò, Phanes coglie dalla Notte – la seconda Notte, che è detta essere sua figlia – il fiore della sua verginità. Quest'atto rappresenta la prima comparsa della sessualità, ma non c'è ancora nessun matrimonio. Come scrive Proclo, un buon interprete di Orfeo: «Per coloro che sono molto uniti non c'è unione nel matrimonio».

La sessualità inaugura la differenza; il matrimonio la stabilisce e la radica portando a completamento la separazione che è presente fino al regno di Zeus nella quinta generazione. Lo Zeus della quinta generazione (in contrasto con lo Zeus della quarta) mostra due facce: una è la faccia della degenerazione (il suo matrimonio doppiamente incestuoso, il figlio con sua madre e il padre con sua figlia), l'altra la faccia della rigenerazione. Obbedendo alla Notte, egli inghiotte il Primogenito nei suoi visceri e inaugura la seconda creazione del mondo. Questo Zeus è il dio incinto che realizza in se stesso sia l'unità di tutte le cose sia la particolarità di ognuna. Il papiro di Derveni conferma questo processo di differenziazione, in questo caso nell'origine delle parole e delle cose, poiché tratta dell'assegnazione di molti nomi a un singolo dio. Il vocabolario è filosofico, il vocabolario di Anassagora, il vocabolario della separazione (*diakrisis*). In particolare, la colonna 17 afferma che tutte le cose esistevano già in precedenza, ma ricevettero il loro nome soltanto quando furono separate. Perciò il nominare replica – al livello delle parole – la separazione e le distinzioni realizzate mediante l'attività sessuale, in questo caso l'attività di Afrodite e di suo padre, Zeus. Il commento del papiro di Derveni cerca di dimostrare la verità delle parole di Orfeo: la discussione linguistica appare come un mezzo aggiuntivo di comprensione dell'unità che sussiste all'interno dell'interazione delle figure della separazione, un mezzo che è disponibile come conseguenza dell'adeguatezza dei nomi assegnati da Orfeo.

Nel rimaneggiare gli dei degli altri, l'Orfismo attribuisce un significato speciale alla complicità di due poteri rivali: Dioniso e Apollo, i due dei che riassumono l'interezza del politeismo greco. Nei vari racconti teogonici – i grandi drammi in cui Dioniso è certamente il protagonista – Apollo svolge il ruolo di un potere tutelare. Egli incarna l'autentica conoscenza oracolare nel panorama delfico che condivide con la Notte, figlia di Phanes. Egli racoglie e mette insieme le membra sparse di Dioniso e poi colloca i resti del dio giustiziato a riposare nel suo santuario ai piedi del monte Parnaso. Infine viene trasformato in un altro grande dio, il Sole, che ispira Orfeo a cantare il suo canto teogonico.

Ma Dioniso e Apollo s'incontrano e si confrontano

tra loro anche nella tragica biografia di Orfeo, in particolare nel modo indiretto in cui Orfeo viene trucidato. Nella sua prima tetralogia basata sulle leggende di Dioniso, Eschilo presentò un Orfeo colpito dal devoto amore di un dio più grande di tutto il resto. Ogni giorno, all'alba, Orfeo scala i picchi del monte Pangeo, la montagna più alta della Tracia. Vuole essere il primo a salutare il Sole, che è per lui «il più grande degli dei» e a cui assegna il nome di Apollo. Dioniso, si diceva, è pieno di risentimento per questo rituale giornaliero. Invia contro Orfeo alcune donne dal nome barbarico, le Bassaridi. Esse lo circondano, lo afferrano e lo smembrano, facendolo immediatamente a pezzi. In effetti, Dioniso si interessa all'attività di Orfeo poiché il Pangeo è il dominio proprio di Dioniso, una regione ambigua dove Licurgo, re degli Edoni, fu squartato dai cavalli selvaggi. Il Pangeo è anche il luogo in cui Dioniso appare come una divinità oracolare, la cui profetessa richiama la Pizia nel tempio di Apollo. Perciò il Dioniso del Pangeo ha due facce, una delle quali è chiaramente apollinea. E gli strumenti della morte di Orfeo sono le donne, le più fiere e selvagge rappresentanti del genere femminile (esse compaiono armate di spiedi, asce, pietre e uncini sui vasi attici fin dal 480-430). Queste sono donne che la voce di Orfeo è impotente a sedurre, ad addomesticare o a fermare. Esse avrebbero anche gioito nell'uccidere Orfeo: uno dei numerosi dettagli che mostrano come esse fossero al di fuori del controllo di Dioniso, come esse non fossero Baccanti ma bestie feroci che fanno in modo che Orfeo sia distrutto da ciò che egli disprezza più profondamente: il femminile, che portò il genere umano alla malattia della nascita e della morte. In opposizione a questa femminilità, Orfeo incarna la pura mascolinità, il *katharos* che è presente anche in Apollo come principio di unità, ma egli lo fa attraverso la molteplicità delle forme e attraverso il sentiero tortuoso del polimorfismo dionisiaco.

BIBLIOGRAFIA

W. Burkert, *Craft versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in B.F. Meyer e E.P. Sanders (curr.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1982, pp. 1-22.

M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1981).

W.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952 (2ª ed. riv.).

O. Kern (ed.), *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1963 (2ª ed.).

I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941, New York 1973.

M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (trad. it. *I poemi orfici*, Napoli 1993).

MARCEL DETIENNE

OSIRIDE. Antico dio dei morti, il cui mito era uno dei più noti e il cui culto era uno dei più ampiamente diffusi nell'Egitto dei faraoni. La mitologia di Osiride non ci è pervenuta in tutti i suoi dettagli da documenti di epoca particolarmente antica, ma le varie allusioni contenute nei testi religiosi più antichi indicano che gli elementi essenziali della storia sono fedelmente riferiti da Plutarco nel *De Iside et Osiride*.

In quanto figlio maggiore di Geb (la «terra»), Osiride divenne signore del Paese, ma fu ingannato e trucidato dal geloso fratello Seth. Secondo la versione greca della storia, Tifone (Seth) possedeva una bellissima bara, costruita sulle esatte misure di Osiride e, raccolti 22 congiurati a banchetto, la promise a chi vi fosse entrato perfettamente. Ogni ospite provò per la misura e ovviamente Osiride fu l'unico che ci stesse perfettamente. Immediatamente Seth e i congiurati chiusero il coperchio con i chiodi, sigillarono con il piombo la bara e la gettarono nel Nilo. La bara alla fine fu trasportata attraverso il mare a Byblos, dove Iside, che nel frattempo si era messa alla ricerca del marito, alla fine la individuò. Dopo alcune avventure, Iside riportò il corpo in Egitto, dove Seth lo scoprì, lo tagliò in molti pezzi e li disperse in tutto il Paese. Iside, comunque, ritrovò tutti i pezzi (tranne il pene, che riprodusse in effigie), ricostruì il cadavere e, prima di imbalsamarlo per dare a Osiride la vita eterna, lo fece rivivere, si accoppiò con lui e concepì Horus. Secondo la versione principale della storia, citata da Plutarco, Osiride aveva già generato suo figlio, ma secondo l'egizio *Inno a Osiride* Iside lo concepì dal corpo vivificato di suo marito. Seth mise in dubbio la legittimità del figlio di Iside, ma gli dei decisero a favore di Horus. *La contesa tra Horus e Seth*, un testo conservato in un papiro del Nuovo Regno, indica che Ra, il dio principale, favorì Seth, ma tutti gli altri dei sostennero la causa di Horus. Nel contrasto che ne seguì, Horus si dimostrò più abile, vendicò suo padre e gli successe, ma senza distruggere completamente Seth, verso il quale Iside mostrò un atteggiamento di pietà.

La popolarità del culto di Osiride si spiega in parte in relazione al ciclo ricorrente della sovranità, per cui ogni sovrano defunto diventa Osiride ed è seguito sul trono da suo figlio, Horus. Il culto era importante anche perché poneva un'enfasi particolare sulla resurrezione del dio e sulla sua vita beata. I *Testi dei Sarcofagi* e il libro *Che il mio nome fiorisca* fornivano le conoscenze necessarie a qualsiasi individuo per condividere la vita oltremondana di Osiride. Questa conclusione si fonda sulle proteste di innocenza da parte del defunto e sulla cerimonia del peso del suo cuore a fronte della piuma della verità (*maat*). La resurrezione del dio è associata anche alla fertilità: numerose immagini e raffigurazioni del dio che fa crescere il grano sono state tro-

vate tra gli arredi funerari. Un altro aspetto della sua fertilità è costituito dalla sua identificazione con il Nilo. L'*effluvium* del fiume, che è di frequente menzionato nella letteratura religiosa più antica, fu identificato da Plutarco con lo straripare del Nilo ed equiparato a Osiride da numerosi inni dell'età del Nuovo Regno.

Numerosi erano i centri del culto di Osiride: questa situazione viene spiegata miticamente con i molti luoghi di sepoltura delle 14 (o 16) parti del suo corpo, oppure con il tentativo di Iside di nascondere a Seth l'autentica collocazione della tomba. Secondo la tradizione, Busiris era il suo luogo natale e Abydos il principale luogo della sua sepoltura. Ad Abydos sorgeva un grande numero di santuari e di stele in onore di Osiride, per cercare da lui benedizioni. Una scena comune nei riti funerari raffigurati sulle tombe dei nobili del Nuovo Regno commemorava il pellegrinaggio della mummia, condotta sopra una barca verso Abydos.

Osiride era solitamente raffigurato come una figura mummificata, ma spesso era rappresentato da una colonna dotata di occhi e talora di braccia (una forma probabilmente mutuata dal dio Ptah). Numerosi erano anche gli epiteti di Osiride, tra cui ricordiamo «sovrano dell'eternità», «signore dell'Occidente» e «lo stanco». Il toro Api, che forse era considerato un'immagine di Osiride, era venerato a Menfi. Quando morì, fu sepolto a Saqqara, nel Serapeum, e fu intrapresa la ricerca per trovare un vitello dotato dei segni prescritti che fosse in grado di sostituirlo. Questo culto di Api, noto fin dalla XVIII dinastia, si sviluppò particolarmente nel Periodo Tardo e alla fine il nuovo culto di Serapide, che mescolava alcuni aspetti di Osiride e di Api, divenne estremamente popolare nel periodo tolemaico e in quello romano.

BIBLIOGRAFIA

J. Gwynn Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult*, Leiden 1980.

Eb. Otto, *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten*, München 1966.

LEONARD H. LESKO

OTTO, WALTER FR. Vedi vol. 5.

PAN. Dio greco il cui nome, di derivazione indoeuropea, significa «pastore» (cfr. il latino *pastor*). Fornito di zoccoli, coda, pelame e testa di capra, Pan ha la postura eretta e la parte superiore del corpo e le braccia di un uomo. Egli è frequentemente raffigurato mentre regge tra le mani un *lagobolon*, una specie di bastone da pastore usato per cacciare i conigli e per controllare le piccole greggi, oppure una siringa, uno strumento musicale simile al flauto o alla zampogna.

Pan è originario dell'Arcadia, una regione remota e montagnosa del Peloponneso centrale, dove ancora si parlava un dialetto arcaico. Signore dell'Arcadia e guardiano dei suoi santuari (secondo Pindaro), il dio-capra si trovava perfettamente a suo agio in questa regione primitiva, con la sua economia essenzialmente pastorale, in cui il sistema politico della Grecia classica fu assai lento a istituzionalizzarsi. Il recinto dedicato a Pan sul monte Liceo (Eliano, *De natura animalium* 11,6) funge da santuario in cui gli animali inseguiti dal lupo cercano protezione. Pan appare perciò come il Signore degli animali, che protegge le creature selvatiche e quelle domestiche, mentre sorveglia le attività umane della caccia e dell'allevamento del bestiame. Le sue azioni, che portano indifferentemente sterilità o fertilità, interessavano prima di tutto i pastori e i cacciatori, che si preoccupavano della riproduzione nel mondo animale.

Teocrito, nei suoi *Idilli* (7,103-14), allude a un rito celebrato dagli Arcadi per Pan durante i periodi in cui gli animali erano sterili: giovani uomini frustavano la sua statua per richiamare alla vita il dio inattivo. Gli Arcadi raffiguravano Pan come regnante sulle proprie greggi nelle terre montuose che costituivano il suo dominio e i suoi santuari. Perciò l'intero monte Lampeia, dove l'Erimanto ha la sua sorgente, costituisce un santuario di Pan. Allo stesso modo è un santuario il Menalo, dove la gente credeva che si potesse udire, nei misteriosi e minacciosi rumori della landa desolata (negli echi in particolare), la musica di questo selvaggio pastore.

Nell'Arcadia Pan era considerato il dio principale. Aveva un culto sul monte Liceo, accanto a quello di Zeus. Non conosciamo, comunque, nessuna rappresentazione del dio precedente alla diffusione del suo culto fuori dell'Arcadia, e non possediamo nessuna testimonianza letteraria, con l'eccezione di alcune dediche che contengono semplicemente il nome del dio. Soltanto a partire dall'inizio del V secolo a.C., dopo l'introduzione del suo culto ad Atene, infatti, l'immagine di Pan prende forma. Il dio perde una parte della sua importanza teologica, poiché assume una posizione marginale rispetto all'Olimpo e si unisce alla schiera degli dei minori, ma acquista nel contempo ricchezza simbolica e i suoi riti non rimangono più relegati al mondo pastorale. Il suo culto, la sua mitologia e la sua iconografia si diffusero rapidamente attraverso il mondo greco e furono adattati alle caratteristiche locali dell'Attica, della Beozia e specialmente delle regioni di Delfi e della Macedonia.

Secondo la narrazione di Erodoto (6,105ss.), Pan divenne una divinità ufficiale ad Atene a seguito della sua apparizione, in Arcadia, al messaggero Filippide, che gli Ateniesi avevano inviato a Sparta poco prima della battaglia di Maratona (490 a.C.). Pan chiese a Filippide perché gli Ateniesi non gli avessero mai dedicato un culto, dal momento che era già stato così benevolo verso di loro e lo sarebbe stato ancora. Ricordando questa

epifania, gli Ateniesi, dopo la vittoria, dedicarono a Pan una piccola grotta sulle pendici nordoccidentali dell'Acropoli.

La rapida diffusione del culto di Pan, da questo momento in poi, portò con sé numerosi adattamenti. Una completa rielaborazione del simbolismo diede a questo dio, che era ignoto a Omero e a Esiodo, una forma complessa ma coerente. Nella poesia del V secolo numerose sono le allusioni a Pan. Allusioni soprattutto al suo *habitat* naturale, l'Arcadia, che diventa una metafora per la vita pastorale in contrasto con quella urbana, per il selvatico in contrasto con il coltivato. La coesistenza del divino e dell'animale, in Pan, spiega l'ambiguità di un essere il cui potere oscilla incessantemente tra la paura e la seduzione, tra il disordine e l'armonia. Rappresentato come pastore e cacciatore di ninfe, Pan appariva anche come la causa del terrore «panico» (quel disordine collettivo, simile a quello degli animali, che afferra gli accampamenti militari in riposo, specialmente di notte) e di una forma di possessione personale (panolepsia). Alcuni racconti, infine, descrivono la nascita di Pan, il cui aspetto mostruoso provoca la gioia degli dei immortali mentre la sua balia umana, invece, piange (*Inno omerico a Pan* 19). Altre storie descrivono le sue infruttuose avventure d'amore con Eco, con Siringa o con Pithys (soprattutto nella poesia alessandrina e postalessandrina).

Notevole è infine l'utilizzazione filosofica del dio, specialmente tra gli Stoici. In virtù di un gioco di parole platonico – l'identificazione di Pan con *pan*, il «tutto», nel *Cratilo* di Platone (408cd) – il dio-capra finì per rappresentare la coesistenza, in una singola figura, dell'animale (la natura materiale e inferiore) e dell'umano (la natura spirituale e superiore). Al di fuori del mondo ellenico il suo destino è molteplice: in Egitto viene assimilato al dio Min dei Copti, signore delle rotte del deserto orientale. A Roma diventa la versione greca di Fauno, o di Inuo, sulla base dell'influsso delle leggende che attribuivano un'origine arcadica alla città.

Da Plutarco conosciamo il racconto della morte di Pan, annunciata da una voce misteriosa al pilota di una nave in rotta dalla Grecia all'Italia, sotto il regno di Tiberio. La morte di Pan turbò a tal punto l'imperatore che chiamò un gruppo di filologi per scoprire chi fosse questo dio. Eusebio di Cesarea, vescovo del III secolo, credeva che la morte del Grande Pan significasse la definitiva scomparsa di tutti i demoni del paganesimo, che si realizzò dopo la passione di Cristo, appunto sotto Tiberio. Questo racconto fu oggetto d'interesse anche per i moderni studiosi di folclore, che analizzarono le leggende popolari riguardanti «messaggi di morte»: tali leggende si diffusero nell'Europa settentrionale soprattutto a partire dal XVI secolo, nello stesso periodo in cui l'antica figura di Pan ricomparve nella letteratura (per esempio in Rabelais, nel capitolo 27 del suo *Quart livre*).

BIBLIOGRAFIA

Culti, miti e destino letterario

Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma 1979.

Ph. Borgeaud, *La mort du grand Pan. Problèmes d'interpretation*, in «Revue de l'histoire des religions», 200 (1983), pp. 5-39.

L. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979.

Patricia Merivale, *Pan the Goat-God. His Myth in Modern Times*, Cambridge/Mass. 1969.

Iconografia e archeologia

Fr. Brommer, *Pan im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, in «Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft», 15 (1949-1950), pp. 5-42.

R. Herbig, *Pan der griechische Bocksgott. Versuch einer Monographie*, Frankfurt 1949.

H. Walter, *Pans Wiederkehr. Der Gott der griechischen Wildniss*. München 1980.

PHILIPPE BORGEAUD

PANATENEE. Una delle grandi feste panelleniche della città di Atene e della sua divinità tutelare, Atena, le Panatenee possono essere considerate una celebrazione commemorativa della fondazione della città. La grande festa si svolgeva ogni quattro anni, a partire dal 570 a.C., sebbene ogni anno ci fossero le «piccole» Panatenee. La data era il ventottesimo giorno del mese di Hekatombaion (tra la metà di luglio e la metà di agosto). Gli elementi cerimoniali sono gli stessi per entrambe le forme della festa ciclica e consistevano nelle seguenti azioni sacre: in primo luogo veniva portato un fuoco nuovo al tempio di Atena Polias, protettrice dei contadini e degli artigiani; in seguito si svolgeva una processione (*pompe*) che trasportava un nuovo indumento (*peplos*), sopra un carro allegorico a forma di nave, destinato a rivestire la statua di Atena in legno d'olivo (lo *xoanon*); seguiva poi un grande sacrificio di pecore e di bestiame (oltre cento vittime nelle piccole Panatenee), destinato alla distribuzione tra tutti i presenti; concludeva, infine, un'antica forma di corsa di cavalli (*agon*).

Durante il primo giorno, il fuoco veniva acceso dopo il tramonto nell'Akademos (la zona esterna rispetto al Dipylon, la doppia porta), e il rito era accompagnato da sacrifici ad Atena e a Eros e da canti e danze di giovani. Il fuoco veniva poi portato con una corsa di torce attraverso l'Agora fino all'altare di Atena, dove

veniva infine acceso lo stoppino di cotone. La legittimazione mitica di questa azione rituale, che veniva interpretata come il significato mistico dei riti, si ricollega alla nascita del re fondatore della città, Erittonio. Quando Atena fu inseguita da Efesto acceso d'amore, ella conservò la sua verginità ricevendo però lo sperma di lui sparso sulla propria coscia: la pulì allora con un gomitolo di cotone, che gettò infine a terra e da questo sperma germogliò Erittonio, una creatura metà umana e metà serpentiforme.

Nel secondo giorno partiva dal Dipylon, dove la strada da Eleusi entrava ad Atene, un'ampia processione, formata da anziani con rami di olivo, da fanciulle con i vasi sacrificali e le ceste sacre e dagli animali destinati al sacrificio. Il centro della processione era l'ampio *peplos*, tessuto durante i nove mesi precedenti dalle donne di Atene sotto la guida delle vergini guardiane del tempio di Atena (le Arrephoroi). La tessitura aveva inizio in occasione della festa Chalkeia, dedicata ad Atena Ergane («patrona delle arti e della scaltrezza»). Il *peplos* veniva drappeggiato intorno alla statua lignea, che era stata ritualmente lavata durante una celebrazione precedente (la festa Plinteria, nel mese di Targelion, tra la metà di aprile e la metà di maggio).

Se anche le Panatenee possono essere pienamente valutate solamente in rapporto a tutte le altre feste dell'anno agricolo, la loro importanza è quella di segnare l'antica fondazione della città e l'inizio di un anno fertile: si tratta della festa del Nuovo Anno. La grande corsa dei carri, durante la quale i guerrieri in armi dovevano gettarsi dai loro carri e correre a piedi, ricorda il loro fondatore, Erittonio. Molti altri sono i riferimenti ad Atena, in quanto fondatrice, protettrice e divinità vergine con forti aspetti ctoni: centrali per il significato sono i molteplici simboli del serpente. Sia Erittonio, infatti, sia il precedente re autoctono, Cecrope, sono frequentemente raffigurati sui vasi come serpenti avvolti intorno ad alberi d'olivo. Cecrope aveva tre figlie, cui Atena consegnò un cesto chiuso in cui aveva nascosto il bambino-serpente Erittonio. I nomi delle tre ragazze si riferiscono tutti alla fertilità, contenendo la parola per «rugiada», che indica anche lo «sperma».

Una delle fanciulle, Pandrosos, riceveva anch'essa sacrifici durante le Panatenee. Il significato fondamentale della festa sembra essere l'associazione simbolica tra fertilità e autoctonia, che ben si accorda con la logica strutturale dei miti che riguardano Atena: la dea che nacque senza madre dà vita a una discendenza senza che la sua condizione di vergine venga in alcun modo violata.

[Vedi anche *ATENA*].

BIBLIOGRAFIA

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983): enfatizza il rito centrale della vestizione della statua della dea e inserisce la festa nel ritmo delle celebrazioni della città di Atene, sottolineando in particolare l'associazione tra la dea e il re primigenio.

K. Kerényi, *Athena, die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion*, Zürich 1952: un tentativo ampio, ma talora disorganico, di mostrare la coerenza dei miti intorno alle molte forme di Atena, che anticipa la successiva analisi strutturalista; alcune audaci ricostruzioni filologiche catturano forse la logica nascosta nelle narrazioni mitiche.

KLAUS-PETER KOEPPING

PARENTALIA. Il termine *Parentalia* indica il periodo di nove giorni durante il quale le famiglie, nell'antica Roma, visitavano le tombe dei loro defunti per onorarli. Questa novena, di carattere privato, iniziava il 13 febbraio e terminava con la festa pubblica dei Feralia, il 21 febbraio. Su questo ciclo di giorni possediamo l'ampio commento del poeta romano Ovidio. Egli li chiama indifferentemente *parentales dies* (*Fasti* 2,548) o *ferales dies* (*Fasti* 2,34). La parola *Feralia* fornì agli antichi l'occasione per coniare giochi di parole etimologici. La parola, infatti, poteva derivare «dall'atto di portare cibo» (*a ferendis epulis*), oppure «dall'atto di sacrificare animali» (*a ferendis pecudibus*, Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 75 L.). Varrone (*De lingua latina* 6,13) preferiva invece paragonare il termine *Feralia* al nome degli *inferi*, oppure a *ferre*, aggiungendo «poiché coloro che hanno il diritto di *parentare* portano poi del cibo alla tomba» (*quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius ibi parentare*).

Parentare, «celebrare i Parentalia», consisteva nell'onorare i *di parentes*, cioè i defunti, mediante offerte. Ovidio (*Fasti* 2,537-39) era lieto di elencare tali offerte: ghirlande, chicchi di grano, sale, pane ammorbidito con vino, alcune viole. Queste modeste offerte erano adatte ai *manes*, le ombre degli spiriti dei morti.

Si possono notare le variazioni nel vocabolario usato dai vari autori per riferirsi ai defunti: *inferi* (Varrone, *De lingua latina* 6,13); *dis manibus* (Festo, *Op. cit.*, p. 75 L.); *manes* (Ovidio, *Fasti* 2,534). *Manes* o *di manes* è molto probabilmente spiegabile come un eufemismo: «gli *inferi* sono chiamati *di manes*, cioè 'i buoni', con i quali ci si dovrebbe riconciliare per paura della morte» (Festo, *Op. cit.*, p. 132 L.). L'uso del termine corrisponde a un uso posteriore (I secolo a.C.), che sostituiva l'antica espressione *di parentes* o *di parentum*, che era già comparsa (precisamente nella forma *divis parentum*: Fe-

sto, *Op. cit.*, p. 260 L.) in una legge del periodo dei re. Si riteneva che il defunto si fosse unito alla collettività dei *di parentes* (nelle iscrizioni funerarie l'espressione è posta in dativo o in genitivo accanto al termine collettivo). La formulazione contenuta della lettera di Cornelia a suo figlio Gaio Sempronio Gracco fornisce una testimonianza del legame tra il verbo *parentare* e il nome corrispondente: *Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem* («Quando sarò morta, mi onorerai con i Parentalia e invocherai l'ombra parentale»). Grazie a questa *pietas* – l'espressione è di Ovidio (*Fasti* 2,535) – verso i morti, i Parentalia si differenziavano dai Lemnia del 9, 11 e 13 maggio, che consistevano in riti in cui venivano allontanati gli spiriti maligni (*Ibid.*, 5,429-44). Il 22 febbraio, il giorno successivo ai Feralia, che commemoravano i morti di una famiglia, seguivano i Caristia, o Cara Cognatio, che riunivano i membri vivi della famiglia in un banchetto comune (*Ibid.*, 2,677).

BIBLIOGRAFIA

Fr. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Bonn 1943.
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).
R. Schilling, *Rites, cults, dieux de Rome*, Paris 1979 (spec. pp. 11-15).
H. Wagenvort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden 1956 (spec. pp. 290-97).
G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 2ª ed. (spec. pp. 232-35).

ROBERT SCHILLING

PARSI. I Parsi sono una comunità che, nell'India occidentale, conserva la religione zoroastriana. Come indica il loro nome, che significa «Persiani», fanno risalire la loro origine all'Iran, dove lo Zoroastrismo era stata la religione istituzionale dell'Impero sasanide pre-islamico (226-651 d.C.).

Identità etnica. All'interno dell'India, si è un parsi per nascita, essendo l'identità derivata per linea maschile. La comunità non accetta convertiti; un maschio parsi che si sposa al di fuori della comunità oppure che ha figli fuori dal matrimonio, tuttavia, può crescere i propri figli come parsi.

La resistenza al matrimonio misto ha contribuito a preservare le caratteristiche biologiche del retroterra iranico dei Parsi. I Parsi, infatti, sono più alti e di pelle più chiara rispetto alla media degli Indiani e hanno caratteristiche facciali, come il naso pronunciato, che li avvicina piuttosto ai medio-orientali.

La storia antica. La tradizionale terra natia per i Parsi in India è il Gujarat, la regione costiera a nord di Bombay. Insediamenti zoroastriani sono documentati nella zona dai racconti dei viaggiatori e da alcune testimonianze epigrafiche fin dal X e XI secolo d.C. Ma come vi arrivarono gli antenati dei Parsi?

Gli antichi Iranici, nei loro rapporti con l'Oriente, non si limitarono evidentemente a una sola migrazione, collocata in un singolo momento nel tempo. Dario I («il Grande»), il re achemenide che regnò dal 521 al 485 a.C., estese il suo Impero fino a Sind, cioè fino alla pianura dell'Indo, l'attuale Pakistan. Alcune iscrizioni in pahlavi, la lingua dell'Iran nei secoli precedenti all'Islamismo, sono state trovate in contesti cristiani nell'India meridionale e implicano un contatto religioso dell'Iran con l'India fin dai primi secoli del Cristianesimo. Durante la stessa epoca sono attestati anche ampi contatti commerciali.

Oltre a queste testimonianze di un contatto iranico in età preislamica, possediamo notizie della presenza di fedeli zoroastriani al di fuori del Gujarat. Alcuni viaggiatori musulmani, nel X secolo, per esempio, menzionano varie parti dell'India come abitate da *gabr*, un termine dispregiativo per indicare gli zoroastriani. Poiché molte di queste localizzazioni si collocano nell'India settentrionale interna, è ragionevole pensare a migrazioni per via di terra. I Persiani, del resto, erano giunti già nella Cina meridionale fin dall'VIII secolo; alcuni *muhapa* (dal persiano *mobed*, «sacerdote») sono segnalati in Cina intorno alla metà del IX secolo. Ma tutte le migrazioni in zone diverse dal Gujarat non hanno lasciato in epoca moderna alcuna sopravvivenza zoroastriana percepibile e riguardo ad esse la tradizione letteraria conservata dai Parsi del Gujarat non riflette quasi alcuna consapevolezza.

La tradizione parsi riguardante la migrazione in India ricorda una sola migrazione, avvenuta per via di mare più che per terra. L'indicazione si trova nel *Kisseh-e-Sanjan* (Storia di Sanjan), un poema di 4.000 versi composto in lingua persiana da un sacerdote, Bahman figlio di Kaikobad, intorno al 1600. Il *Kisseh* utilizza una cronologia caratterizzata da numeri tondi e riconosce il proprio debito nei confronti della tradizione orale. La sua indicazione, perciò, che gli zoroastriani che subirono la persecuzione dopo la conquista musulmana dell'Iran (642 d.C. circa) passassero «un centinaio di anni nella regione montuosa» e poi, seguendo l'avvertimento di un astrologo, navigassero insieme dal golfo Persico in India, può essere interpretata come un «arrotondamento» di una migrazione che probabilmente fu molto più graduale e complessa.

Secondo la narrazione del *Kisseh*, i Parsi, subito dopo essere sbarcati, si recarono alla corte di un sovrano

locale, Jadi Rana, e gli chiesero asilo nella sua città e nel suo regno. Il re, sentendo che erano un gruppo straniero, impose cinque condizioni per la sua accoglienza: che spieghino la loro religione, che passino dal persiano al dialetto locale, che adottino il modo di vestire locale, che girino disarmati e che svolgano le cerimonie nuziali la sera invece che di giorno. I Parsi ricordano una storia secondo cui il re offrì ai nuovi arrivati una brocca di latte piena fino all'orlo, per indicare che il suo regno era già affollato: a questo punto il sacerdote parsi rispose facendo scivolare qualcosa di valore nel latte (una zolletta di zucchero, il suo anello oppure una moneta, a seconda della versione), per indicare che i Parsi si sarebbero adattati al suo regno e lo avrebbero, anzi, accresciuto. Molti ritengono, erroneamente, che questo racconto della brocca di latte sia contenuto nel *Kisseh*. E neppure esso menziona la promessa di non fare proseliti come uno degli impegni dovuti a Jadi Rana. Eppure il *Kisseh* riassume comunque per i Parsi il loro arrivo in India e la loro identità in quel Paese.

Una volta stabiliti in India, i Parsi vissero in villaggi agricoli e in cittadine costiere. Dal XV al XVII secolo la documentazione del contatto con l'Iran è fornita da alcuni testi noti come *revayet*. Questi testi sono costituiti dalla corrispondenza in persiano tra gli zoroastriani rimasti in Iran e i loro correligionari parsi trasferiti in India. I sacerdoti del Gujarat richiedevano regole autorevoli ai sacerdoti zoroastriani che vivevano ancora in Iran sotto la persecuzione islamica.

La storia moderna. L'emergere dei Parsi come comunità prosperosa e influente è strettamente collegata con la crescita di Bombay come centro metropolitano sotto gli Inglesi. Dal XVIII secolo in poi, e specialmente nel XIX secolo, i Parsi provenienti dal Gujarat si stabilirono a Bombay, impararono l'inglese pur conservando il gujarati e divennero imprenditori d'affari e colti professionisti. I Parsi hanno avuto un'influenza economica e culturale enorme rispetto al loro numero, un'influenza che molti ritengono abbia raggiunto il suo acme all'epoca della prima guerra mondiale.

La fine del governo coloniale inglese in India influenzò in modo sfavorevole i Parsi. Fin dagli ultimi decenni del secolo scorso, alcuni parsi come Dadabhai Naoroji, Pherozeshah Mehta e Dishaw Wacha erano stati a capo dell'emergente Indian National Congress (Congresso Nazionale Indiano), considerando la loro identità nazionale di Indiani più fondamentale della loro identità religiosa di Parsi. Lo spirito patriottico dei Parsi è stato messo alla prova nel momento in cui la guida di Mohandas Gandhi, dopo gli anni '20, fece appello ai valori specificamente induisti e l'indipendenza nazionale (1947) portò a una politica di secolarizzazione, che obbligò formalmente le imprese commerciali dei Parsi ad assumere anche dipendenti non parsi. Un altro importante motivo di crisi nella storia recente dei Parsi è stato il drammatico calo della popolazione: i Parsi, infatti, sono diminuiti, negli ultimi decenni, in media dell'1% all'anno. Su queste cifre hanno influito il matrimonio in età avanzata e la famiglia con pochi figli, così come l'emigrazione, il matrimonio interrazziale e la conversione ad altre fedi.

Le istituzioni religiose. L'elemento principale del culto zoroastriano in India è l'*agiari*, il tempio del fuoco, un edificio normalmente a un solo piano la cui stanza più interna contiene una piccola camera, racchiusa da una struttura a graticcio e con l'areazione dal tetto. In questo locale, sopra un letto di sabbia viene fatto continuamente bruciare, in un'ampia urna di metallo, un fuoco, alimentato con legna cinque volte durante il giorno da un sacerdote, che canta le preghiere tradizionali dell'Avesta, il testo sacro zoroastriano. Il fuoco è il simbolo centrale della presenza divina nello Zoroastrismo e le preghiere continue sono ritenute efficaci come i *mantra*, cioè in virtù dei suoni delle parole pronunciate nel modo prescritto. I fuochi possono avere tre diversi gradi di santità: il più sacro è il fuoco *atesh behram*, la cui consacrazione richiede la combinazione dei fuochi provenienti da 16 diverse origini, ognuna delle quali deve essere ritualmente purificata con lunghe riaccensioni cerimoniali. In India esistono soltanto otto *atesh behram*: quattro a Bombay, due a Surat e uno rispettivamente a Udvada e a Navsari. Di questi il fuoco di Udvada, sulla costa a 175 chilometri a nord di Bombay, è quello maggiormente venerato; si dice che sia stato mantenuto acceso ininterrottamente per oltre mille anni.

Sebbene i templi del fuoco godano di lasciti e abbiano le loro amministrazioni fiduciarie, la maggior parte delle istituzioni dei Parsi è in genere gestita su base cittadina dall'*anjuman*, una sorta di organizzazione comunitaria. A Bombay, a Poona e a Surat, il consiglio dell'*anjuman* è noto come *punchayet*. Le proprietà di una comunità comprendono le *dakhma*, le «torri del silenzio», strutture murarie cilindriche, esposte all'aria aperta, in cui vengono deposti i cadaveri dei defunti in modo che la loro carne sia consumata dagli avvoltoi. Esse continuano l'usanza dei primi insediamenti parsi nell'India occidentale che furono fondati prima della fine del XIX secolo; gli insediamenti zoroastriani in altre parti dell'India adottarono subito l'inumazione nel terreno e anche in Iran l'uso delle *dakhma* fu abbandonato in favore della normale sepoltura nei primi anni '70. L'*anjuman* possiede anche interi isolati di abitazioni destinate ai Parsi e fondi assistenziali per i poveri della comunità.

Il sacerdozio è maschile ed ereditario: si può eserci-

tare la scelta soltanto se si è nati in una famiglia sacerdotale. Normalmente intrapresa tra i 7 e i 15 anni, la preparazione al sacerdozio consiste soprattutto nella memorizzazione della liturgia e nella celebrazione dei rituali, piuttosto che in studi storici o teologici. Nel secolo scorso numerosi *madressa*, seminari per la preparazione dei sacerdoti, hanno sostituito la tradizionale preparazione familiare; essi tuttavia forniscono un'istruzione elementare, quasi esclusivamente mnemonica. Molti di coloro che ricevono una preparazione sacerdotale non si mantengono come sacerdoti praticanti a tempo pieno, ma integrano le loro entrate con attività secolari, per esempio servendo in periodi di particolare richiesta (come nei giorni *muktad*, «anime dipartite», alla fine dell'anno, nel tardo agosto, quando si recitano le preghiere per i defunti).

Problemi attuali. Molti problemi hanno impegnato l'attenzione e le energie dei Parsi di Bombay negli anni recenti. Uno di questi problemi è quello costituito dalla condizione del sacerdozio: il sacerdote principale di una comunità, chiamato *panthaki*, è infatti l'autentico proprietario della sua comunità e può assumere a poco prezzo altri sacerdoti che lo assistano. Non sorprende che altri sbocchi di lavoro tendano ad attirare le menti migliori della comunità.

Gli animi si agitano particolarmente quando viene messo in discussione il modo tradizionale di deporre i morti. Molti Parsi continuano a giustificare l'uso della *dakhma* come una protezione della terra, dell'acqua e dell'aria dalla contaminazione dei cadaveri. Inoltre si ritengono egualitari, poiché sia il ricco che il povero vengono posti nelle «torri del silenzio» senza ostentazione e senza ricchezze, anche se le famiglie dei ricchi possono permettersi di avere più preghiere pronunciate per il loro defunto. Accanto alla sepoltura, una concreta alternativa all'esposizione agli uccelli è costituita dalla cremazione elettrica, che non implicherebbe l'uso del fuoco.

Anche la questione dell'autentica identità del Parsi è stata lungamente dibattuta durante il XX secolo. Sia a Navsari che a Bombay i sacerdoti che si sono prestati a svolgere cerimonie di iniziazione per bambini adottati oppure per figli di matrimoni misti sono stati sottoposti a censura da parte degli organi di governo delle comunità. Il modello per l'India del XX secolo fu deciso dai tribunali civili che, con una sentenza del 1909, stabilirono l'esclusione di una moglie non parsi dai templi del fuoco e dalle istituzioni comunitarie. In questo caso, così come in un altro nel 1925, la corte sostenne la limitazione delle proprietà e delle usanze comunitarie ai soli figli dei Parsi e degli zoroastriani iranici, compresi i figli iniziati di padri parsi e madri straniere.

La migrazione oltremare. Durante il XIX secolo numerosi commercianti parsi seguirono le rotte marittime dell'Impero inglese intorno all'oceano Indiano e all'Asia sudorientale, stabilendosi in porti come Città del Capo, Durban, Mombasa, Aden, Karachi, Colombo, Rangoon, Singapore, Hong Kong, Shanghai e Kobe. Costoro erano coinvolti specialmente nel commercio import-export, nelle forniture marittime, nelle banche e nelle attività professionali. In molti casi mantennero stretti legami con l'India, considerando la loro residenza oltremare come temporanea e tornando spesso in India a trovare le loro famiglie, per svolgere le cerimonie d'iniziazione dei loro figli e per trovare per loro dei partner per il matrimonio. Andarono spesso anche in Inghilterra per viaggiare, per studiare, per stabilirsi.

A seguito della seconda guerra mondiale e dell'indipendenza dell'India, si sviluppò un nuovo modello di migrazione. I Parsi ora migrarono in numero sempre crescente verso destinazioni più lontane: ancora l'Inghilterra, ma anche il Canada, gli Stati Uniti e l'Australia. Oggi la maggiore comunità parsi d'oltreoceano è quella di Londra, con circa 3.000 persone; la seconda per ampiezza è quella di Toronto, in Canada, che conta circa 1.500 persone.

Le famiglie della seconda ondata migratoria non si sono compromesse con i nuovi ambienti. Il loro culto consiste soprattutto in preghiere familiari e cerimonie *jashan* (di ringraziamento), che prevedono l'uso di un fuoco acceso *ad hoc*. Nella nuova diaspora, i Parsi sono stati sempre più costretti ad articolare intellettualmente la loro fede e le loro pratiche religiose, in modo da poterle spiegare agli altri. La percezione della necessità di preservare la tradizione pur attraverso gli adattamenti, fino eventualmente all'ammissione di mogli non zoroastriane alla condizione di membro della comunità, e la coscienza dell'opportunità di una presentazione elaborata della fede e della pratica zoroastriane, rappresentano i principali contributi recenti dei Parsi d'oltreoceano. In essi si possono forse intravedere i futuri capitoli della storia dei Parsi che è ancora da scrivere.

[Vedi anche *ZOROASTRISMO*].

BIBLIOGRAFIA

S.F. Desai, *History of the Bombay Parsi Punchayet, 1860-1960*, Bombay s.d. (1977?).

E. Kulke, *The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change*, Delhi-München 1974.

D. Menant, *The Parsis in India*, I-II (ed. ampl. e annotata da M.M. Murzban), Bombay 1917.

J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay 1937 (2ª ed.).

R.B. Paymaster, *Early History of the Parsees in India from Their Landing in Sanjan to 1700 A.D.*, Bombay 1954.

K.N. Seervai e B.B. Patel, *Gujarat Parsis from Their Earliest Settlement to the Present Time (A.D. 1898)*, in «Gazetteer of the Bombay Presidency», 9 (1899), pp. 183-254.

WILLARD G. OXTOBY

PENATI. Nel mondo latino i *di penates* (sempre al plurale) erano spiriti che proteggevano una casa o una città. La connessione etimologica con *penus*, nel senso di «luogo di immagazzinamento del padrone di casa», solleva alcuni problemi. Il culto dei penati era associato a quello di Vesta: entrambi erano legati al focolare. Offerte di cibo erano recate loro durante i pasti familiari ed erano bruciate sul focolare. Plauto parla nel *Mercator* (1,834) dei *penates* come di «divinità dei genitori» (*di penates, meum parentum*), distinguendoli dal *lar* (singolare) della famiglia.

I *penates* originariamente erano aniconici. Al tardo periodo repubblicano risalgono le prime raffigurazioni. Con un successivo sviluppo, la nozione di *penates* giunse a includere tutti gli dei venerati nella casa, a cominciare da Vesta e dal *lar familiaris* (in seguito anche *lares* in generale). Nel I secolo d.C. anche Giove, Venere, Vulcano e Fortuna furono annoverati tra i penati. I penati della città sono noti anche fuori di Roma.

La peculiarità di Roma era che i penati della città erano venerati sia all'interno della città, in un tempio sulla Velia non lontano dal Foro (a fianco della successiva chiesa dei Ss. Cosma e Damiano) sia nella città laziale di Lavinio. Secondo la tradizione, Enea aveva trasportato i propri *penates* da Troia a Lavinio, ma poi i *penates* avevano rifiutato di spostarsi ad Alba Longa quando essa fu fondata dal figlio di Enea, Ascanio. Verso la fine del IV secolo a.C., lo storico greco Timeo afferma che i penati di Lavinio erano oggetti aniconici. Appena erano eletti, i consoli, i dittatori e i pretori romani si recavano a Lavinio per compiere i loro sacrifici. Un particolare rispetto era ancora dimostrato dagli imperatori romani vero i *penates* di Lavinio.

I *penates* aniconici venerati sulla Velia acquisirono fattezze umane nella tarda età repubblicana e furono spesso identificati con i Dioscuri (Castore e Polluce), un'identificazione nettamente rifiutata da Varrone (*De lingua latina* 5,58). Non si sa, invece, se i *penates* conservati a Lavinio fossero anch'essi identificati con i Dioscuri. Secondo Tacito (*Annali* 15,41,1), i *penates* del popolo romano erano conservati anche nel tempio di Vesta sul Palatino, ma questa informazione è priva di riscontri e rimane oscura. Egualmente problematica è la menzione di un «sacerdote dei *di penates*» (*sacerdos deum penatium*) in due iscrizioni di Roma (*Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, n° 7283).

BIBLIOGRAFIA

A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965 (spec. pp. 258-71).
K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960 (spec. pp. 89 e 416).
G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965 (spec. pp. 247-52).
G. Radke, *Die «di penates» und Vesta im Rom*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 343-73 (con ricca bibliografia).
St. Weinstock, *Penates*, in A.Fr. Pauli e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XIX, Stuttgart 1937, coll. 417-47.

ARNALDO MOMIGLIANO

PERSEFONE. Vedi *DEMETRA E PERSEFONE.*

PETTAZZONI, RAFFAELE. Vedi vol. 5.

PIRAMIDI. Vedi *EGITTO, RELIGIONE DELL'.*

PITAGORA. Mistico e filosofo greco (vissuto intorno al 570-500 a.C.). Ben poco si può dire di sicuro sulla vita e sugli insegnamenti di Pitagora. Pitagora non scrisse nulla e, come affermò Porfirio nella sua *Vita di Pitagora*: «Ciò che Pitagora disse ai suoi seguaci, non c'è nessuno che può dirlo con certezza, dal momento che egli osservava un silenzio piuttosto insolito». Le fonti tradizionali su Pitagora, per quanto ricche, sono per lo più alquanto tarde e sono presentate nella luce deviante della polemica ostile oppure della venerazione religiosa; soltanto gli scritti di Aristotele e alcuni dei frammenti di Filolao, un pitagorico del V secolo, sono in genere considerati fonti dirette e attendibili. Gli studi moderni sull'argomento sono, infine, un labirinto di opinioni discordi, asserzioni e controasserzioni: Pitagora è stato raffigurato nei modi più disparati, da un taumaturgo religioso con conoscenze scientifiche o filosofiche scarse o nulle, fino all'iniziatore dell'indagine filosofica scientifica, razionale e critica. Chiunque sia interessato a una conoscenza anche sommaria di Pitagora dovrebbe prepararsi a leggere molto, senza peraltro aspettarsi di raggiungere conclusioni definitive.

Ciò che conosciamo sulla storia e sulla cronologia della vita di Pitagora è limitato, ma abbastanza chiaro. Pitagora nacque nell'isola di Samo nel 571/70 a.C. e visse lì per oltre trent'anni. Secondo le fonti più atten-

dibili, emigrò nella città achea di Crotone, in Magna Grecia, nel 532/31, subito dopo la sconfitta della città per opera dei suoi vicini, i Locresi. Pitagora morì in data imprecisata verso la fine del VI secolo nella città di Metaponto, dove si era trasferito molto probabilmente per ragioni politiche.

In concomitanza con la rinnovata prosperità di Crotone, negli anni che seguirono la sconfitta della città da parte dei Locresi, Pitagora organizzò una libera congregazione politica e religiosa, una *hetaireia* (associazione) antidemocratica, che a poco a poco assunse il controllo delle funzioni di governo e che, come gruppo religioso, praticava la purificazione rituale ed era tenuta a un rigida regola di segretezza. Durante la prima metà del V secolo la congregazione pitagorica continuò a sopravvivere e diffuse la sua influenza e la sua organizzazione in tutta l'Italia meridionale. La sua egemonia politica fu definitivamente spazzata via intorno al 454 a.C., dopo di che il Pitagorismo divenne un movimento sempre più secondario, che scomparve entro la fine del IV secolo oppure si fuse con altri gruppi e scuole. Periodiche rifioriture del Pitagorismo si verificarono nel corso della tarda antichità; in esse, tuttavia, l'interesse era rivolto più all'elaborazione e alla celebrazione della leggenda di Pitagora e della visione pitagorica del mondo che alla costituzione di un gruppo in qualche modo ufficiale.

Insieme alle notizie storiche è necessario menzionare anche i tanti racconti pseudostorici o leggendari intorno a Pitagora, in quanto si collocano nello strato più antico della tradizione e, soprattutto, ci costringono a riconoscere che Pitagora non veniva visto dai suoi seguaci come uno scopritore di verità teoretiche, ma come un individuo semidivino (un *theos aner*), e, nella limitata misura in cui il termine può essere riferito alla cultura greca del VI secolo, come uno sciamano. Si diceva che Pitagora venisse chiamato dagli abitanti di Crotone l'«Apollo iperboreo», che nel medesimo istante era stato visto sia a Crotone che a Metaponto e che, mentre attraversava il fiume Casas, il fiume stesso gli avesse rivolto la parola, dicendogli: «Salve, Pitagora». Si diceva anche che Pitagora, a teatro o ai giochi, avesse mostrato la sua coscia d'oro. Secondo una diversa tradizione, a Pitagora era anche attribuita l'esatta predizione di numerosi eventi. Si diceva, infine, che egli fosse in grado di ricordare tutte le sue esistenze passate, che avesse potere sugli animali e che la sua dimora fosse inviolata, come un santuario dei misteri.

Queste leggende fanno molto di più che delineare la figura del fondatore del movimento pitagorico: forniscono un ritratto e un'espressione vivente delle dottrine di Pitagora e della promessa e della possibilità di una vita vissuta secondo la regola pitagorica. Ciò che Pitagora insegnava era infatti che la verità dell'uomo era un io occulto: l'anima, o *psyche*, non era semplicemente, per Pitagora, la vita o lo spirito del corpo; era piuttosto una forza separata, in molti casi opposta all'io fisico. Concomitante a questa nozione di un'anima distinta e separata era la fede nella trasmigrazione, nella reincarnazione e nell'affinità di tutte le cose. Così il vero io era in definitiva indipendente dalla sua specifica incarnazione, giacché l'io permaneva, fino alla purificazione, attraverso successive reincarnazioni. Questa visione dell'anima come il vero io portava infine a una diretta revisione dell'esistenza e dei valori umani e forniva un ponte tra i regni fino ad allora separati dell'umano e del divino: l'anima individuale era, se liberata dalla sua corporeità, capace di immortalità; il regno del divino, che in questo caso rappresentava il potere sulle forze della contingenza, era almeno potenzialmente alla portata dell'uomo.

Queste credenze religiose non erano esclusive di Pitagora: possono essere fatte risalire a fonti non pitagoriche ragionevolmente determinate, in questo caso a culture settentrionali e indoiraniche. E concezioni simili circolavano un po' dovunque nel mondo greco alla fine del VI secolo. L'originalità di Pitagora consiste nella formalizzazione di queste concezioni e, forse ancor più, nell'elaborazione di una pratica di vita ad esse ispirata. Questo stile e questa pratica di vita possono essere descritti nei termini dei precetti pitagorici, o *akousmata* («istruzioni orali»), che consistevano in divieti magico-rituali e in prescrizioni, l'osservanza dei quali avrebbe fatto avanzare l'anima nel suo cammino verso la liberazione dai cicli delle esistenze corporee. Gli *akousmata* pitagorici, che iniziarono come consuetudini e raggiunsero un livello di pieno sviluppo nel V secolo, andavano da formule specifiche, regole dietetiche e doveri pratici fino ad affermazioni generali sullo statuto divino del fondatore della congregazione. Essi esprimevano un'*askesis*, un modello di azioni quotidiane, che consisteva nell'evitare la contaminazione e le insidie della vita corporea e nel rispettare quelle forme di vita in cui poteva trovarsi incarnata un'anima.

Corrispondente al modello ascetico della vita secondo i precetti era l'ammissione del valore terapeutico di quella che si può genericamente definire una vita di ricerca. Qui si colloca la dimensione religiosa delle dottrine che costituivano la cosmologia e la cosmogonia pitagoriche: l'armonia delle sfere, il limite (*peras*) e l'illimitato (*apeiron*) come principi generatori di tutte le cose, il numero e la ragione come fondamenti dell'ordine cosmico. L'indagine filosofica fornì uno strumento per l'elaborazione di rapporti corretti con il mondo e con l'ordine che lo governa; in quanto alla pratica rituale, la ricerca era un mezzo di purificazione e quindi, in ulti-

ma analisi, di salvezza. Il Pitagorismo, che non era semplicemente un movimento sociale, ma anche una visione mistica del mondo, dell'armonia e della corrispondenza di tutte le cose, aveva il suo significato e il suo fine in uno sforzo di assimilazione dell'esistenza alla vita divina, immortale.

Verso la fine del V secolo, tuttavia, i legami tra l'«acusmatica», in origine complementare, e le pratiche filosofiche, diede luogo ad alcuni conflitti e si profilarono due scuole pitagoriche, quella degli *akousmatikoi* e quella dei *mathematikoi*. Gli *akousmatikoi* si distinguevano per le loro pratiche religiose e per il loro stile di vita, mentre i *mathematikoi* si illustravano per la loro dottrina filosofica e per le loro teorie.

Le credenze pitagoriche sull'anima rimangono i principali contributi specifici del movimento allo sviluppo del pensiero religioso. Pitagora e i suoi seguaci, originali o no che fossero, furono i primi nel mondo greco a pronunciarsi in modo esplicito e con successo per diffondere la concezione di un io collocato al di là della personalità empirica. Ancora più significativa della nozione pitagorica di anima, tuttavia, è la più generale concezione pitagorica dei modi e dei mezzi di salvezza e delle possibilità e dei legami religiosi della vita umana. Con Pitagora si cominciò a riconoscere che la libertà si doveva guadagnare in un regno diverso da quello dell'esistenza mondana, che la via della salvezza era lontana dalla vita quotidiana e implicava un processo di liberazione dai condizionamenti storici del mondo. Pitagora prese posizione contro la convinzione dominante alla sua epoca, che la vita dopo la morte fosse una vita di grado inferiore: secondo Pitagora, e bene o male per gli sviluppi successivi del pensiero religioso greco, l'«aggiunta» religiosa all'esistenza non consiste in un'aggiunta di vita in questo mondo, ma nella liberazione da questo mondo in vista di una futura esistenza in un altro mondo.

BIBLIOGRAFIA

La migliore presentazione dei testi e dei frammenti attribuiti a Pitagora è Cornelia J. de Vogel, *Greek Philosophy. A Collection of Texts*, I, *Thales to Plato*, Leiden 1950. Due eccellenti opere generali che collocano Pitagora nel contesto del pensiero religioso greco sono E.R. Dodd, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973); e W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983). Ed.L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore 1942, fornisce una sintesi sulla *hetaireia* pitagorica.

Numerosissime sono le interpretazioni relative al significato del pensiero pitagorico. I testi che seguono rappresentano le interpretazioni fondamentali con cui lo studioso di Pitagora e del pensiero pitagorico dovrebbe avere dimestichezza. Fr.M. Cornford, *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, in «Classical Quarterly», 16 (1922), pp 137-50, è assai valido nella definizione della visione religiosa di Pitagora, meno per quanto riguarda l'«atomismo» pitagorico; J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948, fornisce un resoconto controverso sullo sviluppo del pensiero pitagorico nel V secolo. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, *The Earlier Presocratics and Phytagoreans*, Cambridge 1962, può essere considerata la trattazione di riferimento. Altri importanti lavori su Pitagora sono W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972; e J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966. Burkert offre forse l'analisi più dettagliata delle dottrine religiose e delle pratiche pitagoriche. Philip, al contrario, ritiene ci siano poche prove di un'organizzazione religiosa del Pitagorismo antico. Ch.H. Kahn, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in A.P.D. Mourelatos (cur.), *The Pre-Socratics*, Garden City/N.Y. 1974, pp. 161-85, fornisce una buona sintesi delle moderne interpretazioni su Pitagora e una panoramica equilibrata delle sue concezioni religiose e scientifiche.

BENNETT RAMSEY

PLATONE. Filosofo greco (circa 429-347 a.C.), fondatore dell'Accademia di Atene. Cittadino ateniese di nascita elevata, Platone crebbe durante la guerra del Peloponneso (431-404). Fece parte della cerchia di giovani che circondavano il carismatico Socrate (469-399) e partecipò alla sua ricerca critica delle basi della vita comunitaria e della condotta individuale. Platone fu particolarmente sensibile alla crisi culturale e politica della sua città. Come Socrate prese le distanze dall'oligarchia (guidata dal suo parente Crizia) che governò brevemente ad Atene alla fine della guerra contro Sparta e rimase poi deluso dal successivo regime democratico, che mise a morte Socrate con l'accusa di aver corrotto la gioventù di Atene e di aver introdotto culti stranieri. Dopo il 399, perciò, Platone si ritirò dalla vita pubblica. In esilio per circa dodici anni, viaggiò in lungo e in largo, visitando ovviamente l'Egitto e altri centri della cultura antica.

Concluse i propri viaggi con un soggiorno tra le colonie greche dell'Italia meridionale e della Sicilia, dove non solo iniziò un duraturo rapporto con Dione di Siracusa (e incontrò il tiranno Dionisio I), ma venne anche in contatto con la scuola pitagorica che fioriva in Italia. Subito dopo il suo ritorno ad Atene (intorno al 387), Platone cominciò a incontrarsi con colleghi e allievi nella sua casa vicino al boschetto di Academos, fuori le mura di Atene. Il resto della sua vita – ad eccezione di due visite sfortunate a Siracusa su invito di Dione – fu dedicato all'insegnamento e all'indagine all'interno della sua comunità filosofica, dove, nel dialogo tra maestro e allievi, erano curate anche le discipline

scientifiche, per il loro contributo alla comprensione dei fondamenti della vita morale e politica (cfr. *Repubblica* 526d-532c).

Come gli altri allievi di Socrate, Platone usava la forma letteraria del dialogo, non soltanto per raffigurare lo stesso Socrate (nei cosiddetti primi dialoghi, come *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone* e *Lachete*), ma anche per presentare le linee principali del proprio pensiero, che continuamente cresceva e mutava. Nei grandi dialoghi del periodo di mezzo (*Fedone*, *Repubblica*, *Simposio*, *Fedro*) Platone sviluppa i temi fondamentali della sua visione filosofica. Nei dialoghi tardi, invece, propone una varietà di intuizioni e di difficoltà riguardanti la natura della conoscenza e dell'essere (*Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*), produce un trattato sulle strutture del cosmo visibile (*Timeo*) e offre trattazioni meditate sulla migliore costituzione per una città (*Politico*, *Leggi*).

Alla base della visione filosofica di Platone c'è la convinzione, che egli quasi certamente derivò da Socrate, della necessità di ricercare la definizione ultima di realtà come giustizia, virtù oppure coraggio. A Platone questo procedimento di ricerca suggerì la conclusione che dietro i molteplici esempi in cui ogni fenomeno si manifesta nel mondo dell'esperienza, e corrispondente ad essi, esiste un archetipo o forma (*eidos*) conoscibile mediante l'intuizione. Queste forme non sono visibili all'occhio del corpo, ma soltanto all'«occhio della comprensione» (*Simposio* 219a). Ogni forma, inoltre, è una realtà i cui esempi sono soltanto immagini derivate e indebolite. Queste forme, collettivamente intese, sono da Platone dette l'«essere» (*to on*, *ousia*): un epiteto che, per lui, implica sia la stabile autoidentità (cioè l'eternità immutabile) sia l'intelligibilità. Attraverso il contrasto con questo regno dell'essere, Platone descrive il cosmo visibile (il mondo dell'esperienza sensoriale) come il regno del «divenire» (*to gignomenon*, *genesis*), il quale, a causa della sua instabilità e mutevolezza, non può essere oggetto di conoscenza vera e propria, ma soltanto di opinione (*doxa*). Questa distinzione tra «essere» e «divenire» (cfr. *Timeo* 27d), comunque, nel pensiero di Platone non equivale a una separazione. Il cosmo visibile, infatti, non soltanto immagina ma anche condivide la realtà delle forme, che sono la sua base e il suo principio, e che, per influenza pitagorica, Platone viene a concepire come «numeri» archetipici. Perciò l'appropriato dominio dell'ordine naturale e di quello politico-morale richiede la conquista mentale della verità e l'assimilazione ad essa che soltanto le forme incarnano pienamente: proprio questo era lo scopo dell'istruzione offerta da Platone.

Nel pensiero di Platone il protagonista di questa mediazione attraverso la quale il cosmo visibile immagina e condivide l'essere delle forme è l'anima (*psyche*): una categoria che comprende non soltanto le anime delle singole persone umane, ma anche – e in primo luogo – l'Anima del Mondo e le anime che sono gli dei cosmici. Principio della vita e del movimento, così come dell'intelligenza (nelle sue forme più elevate), l'anima, secondo la visione di Platone, ha un'affinità innata sia con il regno dell'essere – come evidenziato dalla sua capacità di intuire le forme – sia con il regno del divenire. In virtù della prima affinità, comunque, essa è, come lo stesso essere, eterna e indistruttibile. L'anima, nelle sue varie manifestazioni, è perciò il punto centrale del mondo di Platone; eppure la sua natura, e in particolare la situazione dell'anima umana «decaduta» o «immemore», viene presentata soltanto indirettamente nei suoi dialoghi, in una serie di poderosi «racconti» (*mythoi*) e figurazioni, di cui la storia della creazione del *Timeo* è la più ampia e il mito della caverna (*Repubblica* 514a) forse il più memorabile.

Gli scopi di Platone, nell'articolazione della sua visione del mondo, erano in primo luogo morali e politici, non religiosi. La sua filosofia vuole fornire la giustificazione teorica di un progetto educativo che impiega la dialettica per suscitare la consapevolezza e la visione dell'ordine eterno che sostiene sia il cosmo sia la vita comune degli uomini al suo interno. Nonostante ciò, essa si rivolge all'«ascesa dell'anima al mondo intelligibile» (*Repubblica* 517b) e al fatto che le anime sono «spinte a soggiornare in alto» (517c), alla ricerca della forma del Bene, la realtà ultima che, essa stessa «al di là dell'essere», è per il regno dell'essere ciò che il sole è per il cosmo visibile. Perciò nel pensiero di Platone è presente una spinta religiosa e anche mistica verso il trascendente, che lo avrebbe reso, nelle generazioni successive, il veicolo di una religione filosofica assai influente sullo sviluppo non soltanto del paganesimo ma anche del Cristianesimo e dell'Islamismo.

[Vedi anche *PLATONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, I-II, New York 1966-1967.

J.N. Findlay, *Plato and Platonism. An Introduction*, New York 1978.

P. Friedländer, *Plato. An Introduction*, 2ª ed. Princeton 1969.

A.E. Taylor, *Plato, the Man and His Work*, 6ª ed. London 1952 (trad. it. *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze 1987).

RICHARD A. NORRIS

PLATONISMO. Con il termine Platonismo ci si riferisce, in senso ampio, all'influenza di Platone sul pensiero filosofico, religioso e politico occidentale. Nel mondo ellenistico e in quello romano, il mezzo di questa influenza fu l'Accademia, che – pur con una lunga frattura nella sua continuità – continuò a funzionare fino al 529 d.C., quando fu chiusa dall'imperatore Giustiniano. Trasmessa non soltanto dagli scritti dello stesso Platone, ma anche dalle opere di discepoli e interpreti posteriori che appartenevano alla cosiddetta scuola medioplatonica e a quella neoplatonica, questa tradizione influenzò la filosofia cristiana e quella islamica nell'epoca tardo-antica e in quella medievale e godette di riprese non soltanto all'epoca del Rinascimento, ma anche nell'Inghilterra del XIX secolo. In nessun caso, comunque, il Platonismo va inteso semplicemente come la riproposizione delle idee originali di Platone. Esso è stato una tradizione in continua evoluzione, mutevole e multiforme, che ha sempre implicato la critica e la reinterpretazione dei temi centrali del pensiero di Platone. [Vedi anche *PLATONE* e *SOCRATE*].

I successori immediati di Platone come capi dell'Accademia furono il nipote Speusippo (347-339 a.C.) e Senocrate di Calcedonia (339-314). A quest'elenco di continuatori diretti dell'opera di Platone si potrebbe a buon diritto aggiungere il nome di Aristotele, nonostante agli abbia fondato una propria scuola, il Liceo, nel 335, dopo che Senocrate era succeduto a Speusippo. Aristotele fu notoriamente critico nei confronti del modo in cui Platone intendeva le forma e nei confronti della sua identificazione della forma con l'essere. Egli disprezzava, inoltre, la devozione di Speusippo alla teoria pitagorica dei numeri, un altro argomento di speculazione che aveva impegnato Platone e i suoi discepoli. Nonostante queste critiche, le opere di Aristotele, a loro modo, proseguono il programma dell'Accademia di Platone e la sua dottrina del Principio Primo come Intelletto autopensante (*nous*) fu ben presto adottata dalla tradizione platonica.

Con la successione di Arcesilao (morto nel 241 a.C.), l'Accademia si rinnovò profondamente. La cosiddetta Nuova Accademia – spesso etichettata come «scettica» – affermò che né Socrate né Platone avevano insegnato un sistema definito e dogmatico, ma avevano semplicemente proposto argomenti su entrambi i lati di ogni questione, senza cercare di raggiungere conclusioni definitive. Arcesilao affermava che l'*epoche* (sospensione del giudizio) a cui portava questo procedimento rappresentava l'autentica posizione filosofica di Platone, ma la devozione di Arcesilao ad essa fu ampiamente ripresa dal dogmatismo stoico, con la sua asserzione dell'esistenza della «percezione indubitabile» (*kataleptike phantasia*). Contro questa impostazione stoica la Nuova Accademia evidenziò l'ambiguità e la soggettività sia della percezione sia del giudizio. In risposta all'osservazione che una tale posizione lasciava la gente senza guida per la conduzione della propria esistenza, Carneade (morto nel 129) sviluppò la sua teoria del *to pithanon* (il «persuasivo» o «probabile»), sostenendo, secondo la sintesi di Cicerone (*Academica* 2,10), «che c'è qualche cosa che è probabile e, per così dire, come la verità» e che questo fornisce una «regola sia per la condotta di vita sia per l'indagine e la discussione».

Non era, comunque, nello Scetticismo che il Platonismo avrebbe trovato il suo futuro. Ancora all'epoca di Carneade e del suo successore Filone di Larissa (morto intorno all'80 a.C.), i platonici avevano iniziato, sebbene soltanto in difesa della propria posizione, a impiegare le idee e la terminologia stoiche; nello stesso periodo l'insegnamento dello stoico Posidonio di Apamea (morto intorno al 51 a.C.) mostra tracce dell'influenza di Platone. Tale incipiente eclettismo trionfò nella persona di Antioco di Ascalona (morto intorno al 68 a.C.): con lui si giunse al ripudio dello Scetticismo e a un nuovo e dogmatico Platonismo – il cosiddetto Medioplatonismo – che alla fine pose le basi per l'opera di Plotino e dei suoi successori.

Il divario tra Antioco e il suo maestro Filone di Larissa, uno scettico, aveva la sua base nella convinzione di Antioco che la tradizione autentica dell'insegnamento di Platone doveva essere cercata nell'Antica Accademia e che questa tradizione abbracciava insieme i contributi di Aristotele e degli Stoici. Lo stesso Antioco, tuttavia, era in sostanza uno stoico e perciò in qualche modo anomalo nella successiva tradizione neoplatonica. Nonostante ciò, la sua ribellione aprì la strada alla crescita di una scuola di pensiero che cancellò l'autorevolezza del *corpus* platonico, anche se introdusse altri punti di vista – pitagorici, aristotelici e stoici – nell'interpretazione di tale *corpus*.

L'apogeo di questo Medioplatonismo furono il I e il II secolo d.C. I suoi rappresentanti più importanti furono Plutarco di Cheronea (circa 50-120 d.C.), Apuleio di Madaura (fiorito intorno al 150), Albino (fiorito intorno al 150), Attico (circa 150-200) e il neopitagorico Numenio di Apamea (fiorito intorno al 150). A questo elenco di maestri pagani vanno aggiunti i nomi dell'ebreo alessandrino Filone (circa 30 a.C.-45 d.C.) e di autori cristiani come Giustino Martire (morto intorno al 165), Clemente Alessandrino (morto intorno al 215) e Origene (circa 185-254), i quali tutti, ciascuno a suo modo, rappresentarono un punto di vista filosofico medioplatonico e usarono le risorse di quel sistema di pensiero per interpretare le loro rispettive tradizioni religiose.

Questi medioplatonici non rappresentavano in alcun

modo un punto di vista unitario. Alcuni, come quelli della cosiddetta Scuola di Gaio, alla quale sono associati Albino e Apuleio, incorporarono nella loro presentazione del pensiero di Platone significativi elementi aristotelici. Altri, come Attico, combatterono questa tendenza e furono più vicini allo Stoicismo. Il I secolo a.C. vide la ripresa delle idee e delle pratiche pitagoriche, e l'influenza di queste è evidente in scrittori come Filone e, molto più tardi, come il pagano Numenio. Nonostante le loro differenze, comunque, questi pensatori avevano molto in comune. In particolare, condividevano il *corpus* dei dialoghi di Platone, tra i quali un'attenzione e una venerazione speciali erano riservate al *Timeo*. Non c'era, tuttavia, accordo sulla sua interpretazione. Plutarco e Attico accettavano l'idea – che li raccomandò ai lettori cristiani – che la storia della «creazione» del mondo da parte del demiurgo andava presa alla lettera. Altri, come Albino, consideravano invece la storia come un vero e proprio *mythos* platonico, un racconto che mirava non a spiegare come il cosmo venne all'esistenza ma a ipotizzare come esso sia eternamente strutturato.

Nonostante tali differenze, comunque, tutti concordavano, come contro lo Stoicismo tradizionale, che il Principio Primo delle cose era una realtà trascendente, immateriale, equiparata al Bene della *Repubblica* di Platone, all'Intelletto autopensante della *Metafisica* di Aristotele e all'Uno della cosmologia pitagorica. Il regno platonico delle forme ricomparve nel Medioplatonismo come il contenuto dell'Intelletto divino e perciò come la verità che muoveva l'Anima del Mondo nella sua opera di ordinamento del cosmo visibile. In questo schema, in cui il Dio ultimo era talvolta distinto da un secondo Intelletto «demiurgico», è già prefigurata la gerarchia neoplatonica delle tre ipostasi divine. Allo stesso tempo, l'ideale umano divenne la vita contemplativa, in cui l'anima raggiunge quella «somiglianza con Dio» (*homoiosis theoi*) che Platone aveva raccomandato nel *Teeteto* (176b) e che cristiani come Clemente Alessandrino e Origene riconobbero come l'ideale implicito nella dottrina secondo cui Dio creò Adamo «a sua immagine, a sua somiglianza» (Gn 1,26).

Il compito di produrre una sintesi coerente degli elementi della tradizione medioplatonica spettò a Plotino (205-270), il fondatore del Neoplatonismo. Educato ad Alessandria sotto Ammonio Sacca, Plotino insegnò a Roma dall'età di 40 anni. I testi che scrisse per l'insegnamento tra i suoi allievi furono raccolti dal suo discepolo Porfirio (morto intorno al 305) in una serie di nove libri noti collettivamente come *Enneadi*. In questi testi concisi e spesso difficili Plotino espone un sistema secondo il quale ogni realtà, valore e consapevolezza deriva spontaneamente, in modo coordinato e eternamente da un'unica fonte trascendente e inesprimibile, chiamata l'Uno o il Bene. Questo processo di emanazione produce un ordine graduato del mondo in cui ogni forma successiva della realtà (ipostasi) immagina quella superiore a un livello più basso di unità. Perciò l'Intelletto – l'unità della consapevolezza intuitiva con i suoi oggetti intelligibili (le forme) – immagina l'Uno. L'anima, la terza ipostasi, immagina l'Intelletto, sebbene il suo essere e la sua conoscenza siano distesi nel tempo e sebbene, in quanto «natura», essa si avvicini alla divisione nello spazio dando esistenza al cosmo corporeo, visibile. Il limite di questa espansione della realtà a partire dall'Uno è la materia prima che, come Plotino insegna, è in se stessa mera privazione. All'emanazione della realtà a partire dall'Uno corrisponde un movimento contrario e simultaneo di «ritorno» (*epistrophe*), mediante il quale ogni livello dell'essere cerca se stesso nella fonte e nell'originale propri. Da questo punto di vista, la struttura del cosmo di Plotino corrisponde al percorso che compie la consapevolezza, nell'attività contemplativa, quando essa si muove dalla dispersione all'integrazione. Il livello normalmente più elevato della consapevolezza è la consapevolezza unificata che appartiene all'Intelletto; ma nei momenti di estasi mistica l'anima – come Plotino registra dalla propria esperienza personale – realizza una perdita della personalità individuale nell'unione con l'Uno.

Il successore di Plotino fu Porfirio, commentatore di Platone e di Aristotele e autore di un lungo trattato intitolato *Contro i cristiani*. Negli scritti di Porfirio sono pienamente adombrati il tono scolastico e gli interessi religiosi del tardo Neoplatonismo. Egli produsse non soltanto commenti, ma anche interpretazioni riassuntive dell'ontologia e dell'etica plotiniane, come nelle sue *Sentenze* e nella *Lettera alla moglie Marcella*. Sembra inoltre che sia stato Porfirio a far rivivere la fama di una raccolta di rivelazioni, della fine del II secolo, nota come *Oracoli caldaici*. Sebbene scettico riguardo alle affermazioni che questa raccolta propone sulla pratica magico-rituale della teurgia, Porfirio iniziò senza dubbio l'uso dell'interpretazione degli *Oracoli* alla luce della metafisica plotiniana. [Vedi *TEURGIA*].

Giamblico (morto intorno al 325 d.C.), discepolo di Porfirio, scrisse un commento (ora perduto) agli *Oracoli* e nel suo trattato *Sui misteri* difese la teurgia contro Porfirio come necessaria per l'unione dell'anima con il divino. Fu anche un filosofo speculativo di una certa originalità e la sua articolazione del sistema plotiniano aprì la strada alla metafisica elaborata e ramificata che segnò il pensiero della tarda Accademia di Atene. In questa città, dal 400 circa fino al 529, onorando Aristotele insieme a Platone come fondatori della loro tradizione, una serie di autorevoli maestri sviluppò sia le po-

sizioni filosofiche sia quelle religiose che Giambico aveva difeso. Il più notevole tra questi filosofi fu Proclo (circa 412-485), i cui *Elementi di teologia* e *Commento al Timeo* sono monumenti per l'apprendimento e per l'abilità dialettica dell'Accademia nei suoi ultimi giorni.

Dopo la chiusura dell'Accademia da parte di Giustiniano, nel 529, il Neoplatonismo pagano scomparve gradualmente e l'influenza del Platonismo va rintracciata nelle opere di teologi e filosofi cristiani e, in seguito, islamici. Nell'Occidente latino questa influenza fu trasmessa attraverso Agostino d'Ippona (354-430), la cui conversione al Cristianesimo fu accompagnata dalla scoperta del pensiero neoplatonico, rappresentato dagli scritti di Plotino e di Porfirio – scritti probabilmente tradotti in latino da Mario Vittorino, un eminente neoplatonico romano che divenne cristiano in tarda età e che contribuì, dopo il 357, al dibattito trinitario. Gli scritti di Agostino sono permeati di temi platonici, seppure riconsiderati, rivisitati e profondamente rimaneggiati alla luce del suo credo cristiano. Boezio (circa 480-524), un aristocratico romano al servizio del re ostrogoto Teodorico e cristiano ortodosso, contribuì quanto Agostino a trasmettere l'eredità della filosofia ellenica all'Occidente medievale. Mirando a fornire versioni latine delle opere maggiori di Aristotele e di Platone, egli riuscì, prima della sua esecuzione per mano di Teodorico, ad assicurare il successo alle opere di logica di Aristotele, così come all'*Introduzione alle Categorie di Aristotele* di Porfirio, un libro che influenzò grandemente il dibattito filosofico medievale. La sua *Consolazione della filosofia*, inoltre, ampiamente letta durante il Medioevo, presentava una visione neoplatonica semplificata e coerente con le strutture della dottrina cristiana.

Nell'Oriente di lingua greca, d'altro canto, la tradizione del Platonismo cristiano risale al III secolo. I suoi primi e più notevoli rappresentanti, Clemente Alessandrino e Origene, ricevettero i loro meriti soltanto attraverso la ricostruzione critica del loro pensiero per mano dei Padri cappadoci: Basilio di Cesarea (circa 329-379), Gregorio di Nazianzo (329-389) e Gregorio di Nissa (circa 335-395). Nel contesto della successiva controversia trinitaria, questi pensatori operarono una sintesi teologica in cui l'influenza del tardo Platonismo è evidente sia nella loro antropologia sia nella loro «teologia negativa». Un Platonismo molto meno temperato e critico – derivato in questo caso da Proclo e dalla Scuola ateniese – comparve all'inizio del VI secolo nelle opere teologiche di un ignoto autore che scrisse sotto il nome di Dionigi l'Areopagita (cfr. *Atti* 17,34). In debito anche nei confronti dei Cappadoci, Dionigi espose una teologia catafatica (*Sui nomi divini*) in cui Dio è noto come causa e come origine delle realtà create; una teologia simbolica (*Gerarchia ecclesiastica*; *Gerarchia celeste*) dell'ascesa a Dio; e una teologia «negativa», in cui viene descritta l'unione dell'anima con il trascendente attraverso l'«inconoscibile» (*Teologia mistica*). Le idee di Dionigi furono consegnate all'Oriente attraverso i commenti di Massimo il Confessore (circa 580-662) e all'Occidente medievale attraverso le traduzioni di Giovanni Scoto Eriugena (fiorito tra l'847 e l'877), a sua volta autore di un trattato nello spirito del tardo Neoplatonismo intitolato *Sulla divisione della natura*.

Fu in larga misura attraverso Dionigi e Agostino, la cui influenza è visibile in pensatori tra loro assai diversi come Anselmo di Canterbury (circa 1033-1109), Ugo di S. Vittore (circa 1096-1141), il francescano Bonaventura (circa 1217-1274) e i domenicani Tommaso d'Aquino (circa 1225-1274) e Govanni Eckhart (circa 1260-1327), che i temi platonici influenzarono la filosofia e la spiritualità del Medioevo latino. Delle opere di Platone fu noto solamente il *Timeo*, nella versione latina del IV secolo di Calcidio; Plotino e i suoi successori furono quasi del tutto ignoti, tranne che attraverso la traduzione di Boezio dell'*Introduzione alle Categorie di Aristotele* di Porfirio. Ciò che il Medioevo latino alla fine raccolse dell'attività dei platonici tardi furono gli scritti di Aristotele sulla filosofia naturale, l'etica e la metafisica, che durante e dopo il XIII secolo divennero testi di base nei *curricula* delle arti liberali delle università medievali.

L'interesse per Aristotele nell'Occidente medievale fu stimolato e in parte reso possibile dalle fatiche dei filosofi islamici, che nel IX e X secolo lavorarono alle versioni arabe delle opere di Aristotele, di Platone e dei loro commentatori neoplatonici. Questi pensatori, continuando l'opera dei filosofi del tardo Impero romano, cercarono, senza un successo definitivo, di innestare la tradizione intellettuale greca sulla cultura religiosa islamica. Cominciando con l'opera di al-Kindī (morto dopo l'870 d.C.), quest'impresa filosofica fu proseguita nel mondo arabo da al-Fārābī (morto nel 950), Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037) e dal cordovano Ibn Rushd (Averroè, 1126-1198), che fu noto agli Scolastici dell'Europa semplicemente come «il Commentatore» (di Aristotele). La struttura della loro visione del mondo fu essenzialmente quella del tardo Neoplatonismo; ciò che l'Occidente latino accettò della loro tradizione, comunque, fu soprattutto il *corpus* delle opere di Aristotele.

Fu soltanto nel XV secolo, con l'opera di Nicola Cusano (1401-1464), Marsilio Ficino (1433-1499) e altri, che lo stesso Platone, letto attraverso gli occhi dei suoi interpreti neoplatonici, fu riscoperto. Cusano, nella sua *Dotta ignoranza*, presenta una visione del mondo che deve molto a Proclo, così come a certi dialoghi platonici; Ficino tradusse Platone e le *Enneadi* di Plotino in la-

tino e inaugurò la riscoperta di Porfirio e di Giambico. Anche Aristotele, in questa nuova epoca, cominciò ad essere letto come lo avevano letto gli antichi Neoplatonici. Scritti e idee neoplatonici, oltretutto, accompagnarono la diffusione dell'umanesimo rinascimentale. John Colet (morto nel 1514), le cui lezioni a Cambridge (1497) sulla *Lettera ai Romani* di Paolo introdussero lo spirito della cultura umanistica in Inghilterra, fu, sebbene non fosse un filosofo speculativo, amico di Ficino e studioso di Dionigi l'Areopagita.

L'Inghilterra, in verità, fu il teatro della ripresa platonica sia nel XVII sia nel XIX secolo. La scuola dei «Platonici di Cambridge», intorno alla metà del XVII secolo, ribellandosi sia al materialismo hobbesiano sia al Calvinismo puritano e al dogmatismo, sviluppò una visione del ruolo della ragione all'interno della religione che era ampiamente debitrice del Neoplatonismo. Attraverso Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), Frederick Denison Maurice (1805-1872), e, in seguito, B.F. Westcott (1825-1901), le idee platoniche condizionarono lo sviluppo della teologia inglese, così come, nell'opera di Alfred North Whitehead (1861-1947) e di John McTaggart (1866-1925), tali idee influenzarono la filosofia inglese. Lo studio di Platone fu incoraggiato in Inghilterra dalla traduzione dei suoi dialoghi fatta da Benjamin Jowett (1817-1893), così come era stato incoraggiato in Germania dalla versione di Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

BIBLIOGRAFIA

A.H. Armstrong (cur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosohy*, Cambridge 1967.

E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (trad. it. *Platonismo cristiano*, Milano 1992).

R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1950, New York 1982.

J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.

A.E. Taylor, *Platonism and Its Influence*, Boston 1924.

RICHARD A. NORRIS

PLOTINO. (205-270), fondatore del Neoplatonismo. La vita di Plotino fu scritta dal suo allievo Porfirio, che pubblicò le lezioni del maestro in sei gruppi di nove trattati, scritti in greco e chiamati le *Enneadi*, completati nel 301. L'opera abbraccia l'etica, la fisica, l'anima, le tre ipostasi, le categorie logiche e l'Uno.

Plotino nacque probabilmente a Licopoli, ora Asyūt, nell'Alto Egitto. Studiò ad Alessandria sotto Ammonio Sacca dal 232 al 243 e tentò di familiarizzarsi con il pensiero orientale unendosi a una spedizione imperiale, infine fallita, contro i Persiani. Dopo essere fuggito da Antiochia, arrivò a Roma nel 244 e istituì una scuola in cui si discuteva su testi platonici e aristotelici e sui loro commentatori. I suoi discepoli principali furono Amelio, Porfirio ed Eustochio, un medico che era con lui quando morì e che riferì le sue ultime parole: «Sto cercando di riportare il divino che è in me nel divino che è nel Tutto».

Stimolato principalmente dai dialoghi di Platone *Parmenide* e *Timeo*, così come dalla *Repubblica*, libro 6, dal *Fedone*, dal *Fedro* e dal *Simposio*, Plotino prese anche da Aristotele e dagli Stoici tutto ciò che considerava implicito in Platone e dal filosofo del II secolo Numenio alcune dottrine pitagoriche. Anche la questione dell'influenza indiana su Plotino è stata spesso sollevata e discussa. Plotino non fu, invece, influenzato dagli *Oracoli caldaici*, che avevano condotto alcuni a sostituire la teurgia alla teologia e la magia al pensiero. I predecessori di Plotino avevano invocato Platone per collegare salvezza e sviluppo intellettuale; Plotino li seguì, ripensando la tradizione platonica.

Lo scopo di Plotino era comprendere la divinità della sua anima, restaurare il suo rapporto con il Tutto divino e, in questo Tutto, realizzare la sua unione con la fonte trascendente, l'Uno o il Bene. Le tre ipostasi – l'Uno, il Nous (mente, intelligenza) e l'Anima – possono essere considerate o staticamente, come realtà esisenti, oppure dinamicamente, nei termini della vita interiore dell'anima. La parte centrale dell'anima umana è la ragione discorsiva; la più bassa è la percezione e la più alta è la ragione intuitiva (*Enn.* 5,3,3). La filosofia guida la scelta dei livelli in cui vivere (*Enn.* 6,7,36).

Le idee di Plotino sul corpo umano furono influenzate dal *Fedone* e dal *Timeo* di Platone. Contro gli gnostici egli afferma la bellezza e la bontà del mondo materiale (*Enn.* 2,9,8). Accettando la «religione cosmica» dei suoi predecessori platonici, per i quali i corpi celesti erano divini, egli considera la bellezza sensibile utile all'ascesa dell'anima fino alla bellezza intelligibile e alla sua fonte divina, poiché la bellezza è il fulgore del Bene; eppure, insieme agli gnostici, egli sembra biasimare come maligna la materia.

L'Uno, al di là di ogni limitazione, non è né essere né intelletto. In quanto vita e potenza infinite, esso è opportunamente chiamato il Bene e tuttavia può essere descritto soltanto negativamente. Senza influenzare la sua fonte, il Nous procede spontaneamente dall'Uno come una potenzialità informe e si volge a contemplare l'Uno, prendendo conoscenza della comunità vivente delle idee, o intelligenze viventi, gli archetipi di tutte le cose (*Enn.* 5,8,4; 6,7,12).

L'anima, procedendo dal Nous e tornando al Nous,

resta tuttavia distinta da esso. La discesa dell'anima individuale nel corpo è una caduta, eppure è necessaria per realizzare la direzione dell'Anima-Tutto. Non l'incarnazione ma l'imprigionamento in un corpo terreno è il male. L'anima, sebbene ancora nel corpo, può tornare all'Uno attraverso l'impegno morale e intellettuale. Si tratta di una rara esperienza mistica per alcuni, di un'esperienza più comune e continua per altri.

La filosofia di Plotino è una religione, una religione senza riti e sacramenti, senza tecniche di preghiera e di meditazione, poiché il Bene attiva direttamente l'anima superiore. Le sue esperienze mistiche sembrano essere di carattere teistico (*Enn.* 1,6,9; 5,3,17; 6,7,34; 6,8,15; 6,9,11; 5,5,12).

Secondo A. Hilary Armstrong, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, la dottrina dell'Intelletto (Nous) è insieme sia «il punto debole sia il punto di crescita del Neoplatonismo plotiniano». Il Nous plotiniano influenzò le gerarchie intellettuali dei neoplatonici tardi, la teologia trinitaria di Mario Vittorino, così come le idee dei teologi greci sulle potenze e le energie divine e sugli angeli (pp. 267s.).

Attraverso i Padri cappadoci nelle traduzioni di Giovanni Scoto Eriugena (attivo tra 847 e 877) e l'attività propria di Eriugena, Plotino raggiunse l'Occidente medievale. Agostino, liberato dal Manicheismo dalla lettura dei trattati di Plotino e/o di Porfirio, trasmise i concetti plotiniani anche alla teologia filosofica dell'Occidente. Come fondatore del Neoplatonismo, ulteriormente sviluppato da Porfirio, Giamblico e Proclo, Plotino fu la fonte della teologia negativa e della teologia mistica, che attraverso le opere del teologo del V secolo Dionigi l'Areopagita influenzò Tommaso d'Aquino e i mistici della Renania, Eckhart, Suese e Tauler. La conoscenza diretta delle *Enneadi* giunse nel mondo moderno attraverso Marsilio Ficino (1433-1499), che le tradusse in latino. Per il suo rifiuto di mescolare miti e rituali con la filosofia religiosa, l'opera di Plotino portò i cristiani colti a riconoscere quanto lontano la ragione potesse andare sulla strada delle verità divinamente rivelate e come la ragione sia limitata rispetto a una salvezza storicamente rivelata e raggiunta, che richiede la fede in aggiunta alla ragione.

BIBLIOGRAFIA

L'introduzione più completa e profonda al pensiero di Plotino rimane É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928. Il libro che meglio mette in evidenza i problemi e le tensioni all'interno della sua filosofia è J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967 (trad. it. *Plotino. La via verso la realtà*, Genova 1995). In quest'opera si troverà una bibliografia delle edizioni e delle traduzioni delle *Enneadi* e un adeguato elenco di studi moderni sul filosofo. E. O'Brien (cur. e trad.), *The Essential Plotinus*, New York 1964, è un utile manuale che contiene alcuni estratti dalle *Enneadi* e numerose letture di fonti sulle dottrine di Plotino.

Per l'ampiezza degli influssi di Plotino, cfr. R.B. Harris (cur.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk/Va. 1976. A.H. Armstrong (cur.), *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, è una raccolta di saggi che trattano quasi tutte le questioni sollevate dalla filosofia di Plotino.

MARY T. CLARK, R.S.C.J.

PONTE CINVAT. Il ponte Cinvat, «il ponte del separatore» o anche «della decisione» – il suo significato non è certo –, indica, nella tradizione zoroastriana, un ponte mitico che le anime devono attraversare per andare in Paradiso. Possono attraversare il ponte, tuttavia, soltanto le anime degli *ashavan*, cioè dei fedeli seguaci dell'*asha*, della verità e dell'ordine (vedico: *ṛta*), il principio fondamentale della religione indo-iranica. Se invece si tratta di anime di *dregvant*, cioè dei seguaci della *druj* (menzogna), allora costoro cadranno dal ponte che, al loro passaggio, si restringerà fino a diventare sottile come il filo di un rasoio, e perciò vivranno per sempre all'Inferno. Il ponte Cinvat, infatti, si estende al di sopra degli abissi infernali. Una delle sue estremità è posta sulla cima del monte Harā, noto anche con il nome di Alburz oppure di Harā Berez («alta Harā»), una montagna mitica di una certa importanza, il cui nome ritorna nelle concezioni cosmologiche indo-iraniche; l'altra estremità del ponte, invece, arriva fino al Paradiso (*garōdman*), in cui l'anima dell'*ashavan* entrerà dopo essere passata attraverso le sfere del Buon Pensiero, della Buona Parola e della Buona Azione.

Ad attendere l'anima sul ponte Cinvat c'è un tribunale divino composto dalle divinità Mithra, Sraosha («disciplina») e Rashnu («il giudice»), assistite da Arshtāt («giustizia»). Giunta al loro cospetto, l'anima si confronta con il suo io più interiore, la sua *daēnā*, la somma dei suoi pensieri, delle sue parole e delle sue azioni. La *daēnā*, di volta in volta, può assumere la forma di una magnifica fanciulla oppure di una orribile strega. Inoltre assume la funzione di psicopompa per il resto del viaggio, accompagnando l'anima dell'*ashavan* in Paradiso, dove questa viene ricevuta da Vohu Manah («Buon Pensiero»), uno degli Amesha Spenta, da cui viene confortata per la difficile e penosa prova che ha sperimentato durante la sua separazione dal corpo.

Questo scenario è molto antico: sia il ponte Cinvat sia la *daēnā* si trovano menzionati nelle *Gāthā*. Molti aspetti di questa credenza – in particolare quella del ponte – ricordano in realtà concezioni proprie anche di

altre tradizioni religiose, soprattutto in diverse forme di sciamanismo.

In quanto costituisce un passaggio verso l'aldilà, il ponte Cinvat può anche essere considerato il sentiero che l'anima deve percorrere per salire verso il cielo durante una esperienza estatica (Nyberg, 1938). Perciò esso può essere connesso non soltanto al passaggio alla vita ultraterrena, ma anche a esperienze mistico-estatiche tipiche di alcune iniziazioni e che presentano caratteristiche analoghe alla morte.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden-Köln 1975-1982 (Handbuch der Orientalistik, I/8).

H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954).

Gh. Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in Gh. Gnoli e A.V. Rossi (curr.), *Iranica*, Napoli 1979, pp. 387-452.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

M. Molé, *Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in «Revue de l'histoire des religions», 158 (1960), pp. 155-85.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).

J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgement*, New York 1926.

G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955.

G. Widengren *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

GHERARDO GNOLI

PONTEFICE. Il sostantivo latino *pontifex*, con cui si indicano alcune categorie particolarmente importanti di sacerdoti romani, è considerato una forma derivata da *pons* («ponte») e da *facere* («fare»). Questa etimologia, sostenuta da Varrone (*De lingua latina* 5,83), viene oggi accolta dalla maggioranza degli studiosi moderni. Risulta piuttosto evidente, peraltro, la discrepanza tra questa definizione di «costruttore di ponti» e gli svariati ambiti in cui i pontefici dovevano espletare le loro funzioni, tanto che tra gli studiosi sia antichi sia moderni si sono sollevate numerose perplessità. Già all'inizio del I secolo a.C., il *pontifex maximus* Q. Muzio Scevola (citato da Varrone, *Ibidem*) preferì vedere nella parola *pontifex* una corruzione della parola *potifices* (da *posse*, «essere in grado», e *facere*, «fare», senza dubbio nel senso di «sacrificare»). Oggi alcuni pensano che *pons* originariamente significasse «sentiero», anche «sentiero con ostacoli», e adducono come prova la sua analogia con la forma vedica *pānthāh*.

Fin dall'antichità, i commentatori sono stati colpiti dal contrasto tra l'evidente specializzazione che colui che deteneva il titolo di pontefice doveva avere (Varrone lo riferiva alla costruzione e ai restauri del ponte Sublicio da parte dei pontefici) e l'importanza del suo ruolo. Il contrasto è chiaro in Festo, il quale in uno stesso paragrafo attribuisce al *pontifex maximus* il quinto ed ultimo grado della gerarchia sacerdotale, ma al tempo stesso lo definisce il «giudice e arbitro delle cose divine e umane» (Festo, ed. Lindsay 1913, p. 198 L.). In verità il *pontifex maximus* (aiutato dal collegio pontificale, che era composto da un numero di membri che si andò accrescendo, da tre a nove e poi a quindici e a sedici) era diventato da semplice consigliere del re il vero capo della religione romana. Durante il periodo repubblicano, era lui che sedeva nella Regia, che era diventata la *domus publica* del collegio pontificale. Esaminava – più precisamente si diceva che «misurasse» (*capit*; Gellio, 1,12,15) – il *rex sacrorum* («re dei sacrifici»), i *flamines* e le Vestali tutte le volte che si verificava una qualche mancanza, e aveva il diritto di esercitare una funzione di supervisione su tutti loro. Convocava e presiedeva i *Comitia Calata*, l'assemblea che presenziava all'inaugurazione del *rex sacrorum* e dei *flamines maiores* («sacerdoti maggiori»). Durante la stessa assemblea si svolgeva, alle none di ogni mese, anche la proclamazione da parte del *rex* delle feste del mese (*feriae primae menstruae*: Varrone, *De lingua latina* 5,83).

Per un lungo periodo furono i pontefici i veri regolatori del tempo, perché il calendario non fu reso pubblico fino al 304 a.C., quando l'*aedilis curulis* G. Flavio decise di prendere tale iniziativa (Cicerone, *Pro Murena* 25). Nei loro archivi i sommi sacerdoti conservavano tutti i documenti riguardanti i *sacra publica*, la religione pubblica: elenchi di divinità da invocare (*indigitamenta*), formule di preghiera (*leges templorum*) e prescrizioni per i sacrifici espiatori (*piacula*).

L'attività pontificale si svolgeva a due livelli. A livello liturgico i sommi sacerdoti partecipavano attivamente alle pubbliche cerimonie, come per esempio gli anniversari dei templi. (Gli utensili sacrificali, il coltello, *secespita*, e l'ascia, *sacena*, sono tra i simboli dei pontefici; Festo, *Op. cit.*, p. 422 L.). A livello teologico, invece, i sommi sacerdoti prendevano quelle decisioni e davano quei responsi (*decreta* e *responsa*), che poi vennero a costituire lo *ius pontificium* («legge pontificia»). L'autorità acquisita dal *pontifex maximus* spiega perché, seguendo l'esempio di Giulio Cesare, Augusto scelse, nel 12 d.C., di aggiungere questa dignità alla sua serie di titoli. Da allora essa rimase strettamente legata alla funzione imperiale.

BIBLIOGRAFIA

J. Bleicken, *Oberpontifex und Pontifikalkollegium*, in «Hermes», 85 (1957), pp. 345-66.

A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871.

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

Judith P. Hallett, *Over Troubled Waters. The Meaning of the Title Pontifex*, in «Translation and Proceedings of the American Philological Association», 101 (1970), pp. 219-27. Un tentativo di accostare *pons* al vedico *pānthāh*.

G. Rhode, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936.

G.J. Szemler, *Pontifex*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XV, München 1978.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.), spec. pp. 501-21.

ROBERT SCHILLING

PORTENTI E PRODIGI. [Dopo una parte dedicata a una *Panoramica generale*, questa voce presenta un breve approfondimento sui prodigi nell'antica religione romana].

Panoramica generale

Si tratta di quei segni o eventi che, se interpretati correttamente, sono in grado di rivelare i destini personali oppure il volere degli dei. Possono essere osservati e interpretati dalla stessa persona che ne è stata testimone oppure, più spesso, da un sacerdote specializzato.

Portenti e prodigi sono una delle fonti dell'arte della divinazione (*divinatio* in latino, *mantike techne* in greco). Il divinatore, colui che è capace di predire il futuro, può fare ricorso all'interpretazione dei segni che cadono sotto la sua osservazione oppure all'ispirazione profetica, una specie di delirio (*mania*) che deriva dalla sua possessione da parte di una divinità.

Alcuni dei termini con cui si indicano i portenti e i prodigi nelle lingue dell'antichità classica (greco, latino e anche etrusco, sebbene tale lingua rimanga per noi piuttosto oscura) presentano un'origine e un significato chiari; il significato originario di altri termine, invece, rimane del tutto sconosciuto.

Il termine greco *semeion* e quello latino *signum* corrispondono perfettamente al significato della parola *segno*. Gli antichi vivevano in un mondo in cui i segni erano sempre presenti e si manifestavano nelle parti più diverse dell'universo: in cielo, in terra e negli Inferi. Portenti e prodigi cadevano dunque continuamente sotto l'osservazione quotidiana. La credenza popolare attribuiva significati favorevoli oppure sfavorevoli alle apparizioni, non importa quanto naturali: agli animali di un certo genere, aspetto e colore, così come ad alcuni fenomeni meteorologici come il lampo del fulmine oppure il rombo di un tuono a cielo sereno.

I presagi. La forma più comune di portento è costituita da una parola oppure da una frase udita per caso. Per quanto essa non sia diretta esattamente all'ascoltatore, tuttavia viene percepita come se avesse in qualche modo a che fare con la vita quotidiana del singolo. Nell'antichità, così come accade ancora oggi, l'opinione popolare pensava che le parole udite in modo fortuito potessero predire il futuro. L'ascoltatore, ovviamente, poteva ingannarsi nell'interpretare il presagio, oppure rimanere sordo al suo avvertimento.

I Romani avevano il diritto di accettare un portento (un *omen*) purché lo dichiarassero a voce alta. Questo era il significato dell'espressione *omen accipere* («accettare il presagio»). Ma contemporaneamente potevano anche spogliare il presagio del suo valore e della sua reale efficacia dichiarando a voce alta che si rifiutavano di tenerne conto: *omen exsecrari, abominari* («presagio esecrato, aborrito»). Gli antichi sapevano anche come trasformare il valore e il significato di un portento per mezzo di accorte parole, capaci di modificare il suo scopo.

Numerose narrazioni illustrano l'efficacia della parola umana a questo riguardo; una dimostrazione ci viene, per esempio, dai *Fasti* di Ovidio (3,330ss.), dove si racconta come il leggendario re di Roma, il pio Numa Pompilio, riuscì a rendere nulle, con le sue abili risposte, le dure richieste di Giove, che pretendeva il sacrificio di alcune vite umane per espiare il segno nefasto lasciato sul terreno da un fulmine.

Gli auspici. Come per tutti i popoli di origine indoeuropea, i portenti più importanti e frequenti per i Greci e per i Romani erano costituiti dal volo, dalle grida e dal comportamento degli uccelli. L'importanza attribuita agli uccelli come indicatori di portenti risulta chiaramente dalla commedia di Aristofane *Gli uccelli*, che fu rappresentata ad Atene alle Grandi Dionisie nel 414 a.C. In quest'opera, in cui il mezzo satirico finisce per cancellare i ricordi lontani, gli uccelli assumono l'importante ruolo di autentiche guide per gli uomini, non semplici avvisatori per loro. Nonostante si possa pensare a una fantasia poetica, tuttavia questa caratterizzazione degli uccelli riflette evidentemente il ricordo di una realtà antichissima, le cui origini sono perdute nelle brume della protostoria.

Nel vasto dominio dei portenti comunicati dagli uccelli merita particolare attenzione l'Italia antica. Fin dalle sue origini, Roma ebbe un collegio sacerdotale

molto importante, gli auguri, il cui compito era quello di conservare scrupolosamente e di applicare metodicamente le regole religiose riguardanti i segni comunicati dagli uccelli, ossia gli auspici. Con la loro presenza, i loro consigli e la loro collaborazione, gli auguri dovevano assicurare la correttezza delle azioni dei magistrati. Possedevano alcuni testi che raccoglievano i sacri precetti, i *Libri augurales*, che conservavano in tutti i dettagli le regole dell'aruspicina e la registrazione precisa delle controversie intorno alla procedura.

Numerosi testi greci e latini descrivono in modo minuzioso la procedura rituale attraverso la quale si prendevano gli auspici, una cerimonia risalente alle origini di Roma. Quando la rivalità fratricida dei gemelli Romolo e Remo fu risolta, il fondatore della città fu prescelto grazie all'accurata interrogazione augurale del volere divino. Il *lituus* di Romolo, un bastone ricurvo che egli usò per accogliere i portenti, divenne l'emblema caratteristico dei *sacerdotia* augurali.

L'arte della divinazione consisteva nell'ottenere segni che testimoniassero l'accordo degli dei con la città in tutte le azioni politiche, religiose oppure militari che essa intendesse intraprendere. La mentalità giuridica e pragmatica dei Romani seppe organizzare il rituale necessario per ottenere questo assenso nel modo più efficace possibile. Una formula sacra, che fungeva da patto tra uomini e dei, veniva letta ad alta voce dal sacerdote che avrebbe celebrato l'auspicio. La formula specificava il tempo e il luogo in cui i segni sarebbero stati osservati. In questo modo gli auguri ricevevano dei segni certi, che avevano un valore legale e un significato di per se stessi. Ma la cerimonia poteva essere segnata anche da fenomeni accidentali o imprevisti, che egualmente dovevano essere attentamente considerati.

Ma i Romani non erano l'unico popolo dell'Italia antica che possedesse una simile legge augurale. L'iscrizione religiosa più lunga che l'antichità classica ci abbia conservato, ossia le *Tabulae Iguvinae*, dimostra che anche tra i popoli italici, e specialmente tra gli Umbri, esisteva una legge augurale. Secondo questo celebre testo, il collegio sacerdotale degli Attiedi praticava un sistema di interpretazione dei segni molto simile a quello usato dagli auguri romani. In entrambi i casi, l'osservazione e l'interpretazione dei portenti erano realizzate con lo stesso formalismo e con la stessa attenzione per i minimi particolari delle procedure rituali. La domanda posta agli dei era sempre la stessa tra tutti i popoli: erano o no d'accordo con l'azione proposta?

Gli aruspici. Nella serie dei portenti che si proponevano all'osservazione umana, quelli forniti da una vittima sacrificale consacrata sull'altare godettero di particolare importanza nell'antichità classica e in altre civiltà del mondo antico. La ragione è chiara. In virtù della sua consacrazione, il sacrificio di un animale opera un passaggio dal dominio degli uomini a quello delle divinità. Queste ultime rendono note le loro disposizioni, attraverso la vittima stessa, nei momenti che precedono, accompagnano e seguono il sacrificio. Diventa importante, allora, osservare ogni dettaglio del comportamento della vittima con la più grande attenzione: quando veniva posta sull'altare e quando riceveva il colpo mortale, il modo in cui scoppiettava la carne sul braciere, il colore della fiamma e la velocità con cui il fumo saliva verso il cielo.

Ma le indicazioni più chiare e decisive provenivano dall'esame delle viscere dell'animale sacrificato, condotto da esperti specialisti: in Grecia, per esempio, tale compito toccava agli iamidi, i divinatori di Olimpia; in Etruria e a Roma, invece, agli aruspici. Secondo l'opinione degli antichi, gli aruspici godevano di una grandissima reputazione e praticavano una scienza apparentemente infallibile. Queste figure sacerdotali possono essere confrontate con i *baru*, i sacerdoti babilonesi che durante il II millennio a.C. avevano a loro disposizione una vera e propria biblioteca specializzata costituita da tavolette di argilla. Su queste tavolette era riportata una complessa dottrina, fondata sull'osservazione dettagliata degli organi delle vittime, che si trasmetteva da una generazione all'altra.

Per gli aruspici, così come per i *baru*, ogni particolare che veniva osservato nel corso del sacrificio (per esempio la forma, il colore, la presenza oppure l'assenza di parti specifiche dei visceri) avrebbe predetto in maniera infallibile l'avvicinarsi di eventi ben precisi, favorevoli o contrari, nell'ambito della società. Roma ricevette la scienza dell'aruspicina in primo luogo dall'Etruria, che, ancor prima di essere conquistata dai Romani, aveva affidato a Roma i suoi migliori esperti in quest'arte. Ma l'Etruria sviluppò questa sua disciplina in modo indipendente, oppure ricavò alcuni dei suoi elementi dal mondo greco o addirittura dal Vicino Oriente antico? Quest'ultima ipotesi sembra essere la più plausibile, anche se rimane difficile determinare attraverso quali passaggi tali influenze sarebbero pervenute in Etruria.

In diverse regioni del Vicino Oriente antico sono stati scoperti numerosi modellini in terracotta. Tali modellini rappresentano in genere organi interni di pecore sacrificate e portano alcune iscrizioni che indicano con chiarezza quali portenti sarebbero predetti dalla presenza di ben precise anomalie in questi organi. L'Etruria è la patria del famoso fegato bronzeo trovato nel 1877 vicino a Piacenza. La superficie convessa del fegato di Piacenza è suddivisa in due lobi, che portano i nomi del sole (Usil) e della luna (Tiur). La superficie concava, invece, mirabilmente scolpita e incisa, è suddivisa

in un gran numero di compartimenti, su cui si possono leggere quarantadue iscrizioni e ventisei nomi di divinità. Si tratta probabilmente dell'illustrazione grafica delle credenze fondamentali dell'aruspice: gli dei occupano realmente le diverse parti dell'animale sacrificato e le loro posizioni corrispondono a quelle che occupano in cielo.

Altri portenti. Il cielo, nell'antichità, era considerato la dimora degli dei e il luogo dal quale essi lanciavano comete, stelle cadenti, lampi e tuoni (fonti di gioia o, più spesso, di terrore), fenomeni meteorologici che erano giudicati in alcuni luoghi portenti, in altri prodigi. [Vedi *CIELO*, vol. 1]. I lampi e i tuoni erano considerati i fenomeni più importanti, perché il loro scopo era quello di mettere in guardia gli uomini: essi notavano con la più profonda attenzione quale fosse il percorso delle meteoriti e quanto profondi i rombi dei tuoni, che predicevano, secondo Cicerone, i pericoli più gravi per la città e per lo Stato.

Gli Etruschi svilupparono in modo eccezionale la scienza dell'interpretazione dei portenti celesti. [Vedi *ETRUSCHI, RELIGIONE DEGLI*]. Il signore dei lampi e dei tuoni, l'etrusco Tinia, era l'omologo dello Zeus ellenico, signore indiscusso dei fenomeni meteorologici, e del romano Giove, che scagliava tuoni durante il giorno (Summanus era il signore durante la notte). Gli Etruschi svilupparono una metodologia completa per l'interpretazione dei tuoni, che comprendeva anche alcune indicazioni per l'espiazione se i portenti fossero stati sfavorevoli.

Lo storico greco Diodoro non esagerava quando scrisse che «la keraunoscopia [*keraunos* era la parola greca con cui si indicavano il lampo e il tuono] etrusca era rinomata su quasi tutta la terra» (5,40,2). Seneca, nelle sue *Quaestiones naturales* (2,32ss.), discorreva con cognizione di causa sulle diversità dell'atteggiamento con cui i Romani e gli Etruschi si accostavano ai portenti e su quale importanza gli Etruschi attribuissero ai portenti in forma di tuono. Egli scriveva: «dal momento che gli Etruschi collegano ogni cosa alla divinità, essi sono persuasi non del fatto che i rombi di tuono indicano il futuro dal quale sono formati, ma piuttosto che essi prendano forma perché devono predire il futuro».

Se come strumenti di comunicazione dei portenti si devono includere anche gli oggetti inanimati e la terra stessa, allora gli esempi sono particolarmente numerosi nella tradizione greca, in quella romana ed etrusca. L'importanza dei portenti forniti dalle acque, specialmente dalle acque delle sorgenti, è documentata da testi letterari e da dati archeologici. Questi portenti dipendevano dal modo in cui l'acqua sgorgava dalle profondità della terra, oppure dal modo in cui gli oggetti gettati in essa erano trascinati via dalla corrente oppure andavano subito a fondo. Erano attribuiti alle ninfe che regnavano su queste correnti e alle tante divinità femminili che, in molte parti del mondo antico, erano oggetto di devozione popolare.

Come la superficie dell'acqua, si pensava che anche lo specchio mostrasse, nelle sue immagini riflesse, gli eventi futuri. Il volere degli dei oppure del destino poteva manifestarsi anche attraverso una scelta casuale tra oggetti simili. Un fagiolo bianco, per esempio, estratto a sorte dal divinatore, rappresentava in Grecia una risposta positiva, mentre un fagiolo nero indicava una risposta negativa. A Delfi, celeberrimo centro della divinazione nel mondo antico, Apollo parlava attraverso la bocca della sua sacerdotessa, la Pizia, ma anche costei, in certi casi, doveva far ricorso alle indicazioni della sorte.

Nella divinazione ispirata il sacerdote oppure la profetessa, dopo aver raggiunto le condizioni preliminari necessarie, entrava in contatto diretto con la divinità. A questo punto il dio parlava attraverso la loro bocca e permetteva loro di profetizzare il futuro, anche se in termini così oscuri da richiedere una sorta di esegesi professionale.

Anche il sogno premonitore era oggetto di una credenza assai diffusa: nell'antichità era collegato con i rituali di incubazione. Il fedele, dopo aver celebrato certi riti di preparazione al sonno, vede in sogno le immagini che in seguito, al suo risveglio, i sacerdoti avrebbero interpretato.

Il mondo dei prodigi. Passare dal mondo dei portenti a quello dei prodigi non significa cambiare realmente settore, poiché il prodigio, così come il portento, è un segno, un avvertimento che gli dei trasmettono agli uomini. Esiste tuttavia una importante differenza, che consiste nell'importanza e nella gravità del segno. Il prodigio, infatti, ovunque esso appaia, è un fenomeno estremamente eccezionale, che spezza violentemente per una volta il corso normale delle cose.

I Greci chiamavano spesso il prodigio *semeion*, ma il termine esatto è *teras*, il cui campo semantico era lo stesso del termine arcaico *pelor*. Entrambe le parole mancano di una soddisfacente etimologia indoeuropea e senza dubbio rappresentano termini di imprestito, derivati forse da una delle civiltà del Vicino Oriente antico.

Nonostante l'importanza dei prodigi nella divinazione etrusca, non conosciamo la parola o le parole etrusche che li indicavano. La parola *teras*, in verità, si trova attestata in una iscrizione etrusca, ma non è possibile indicare con sicurezza il significato esatto del termine in questo particolare contesto.

In latino, invece, i Romani possedevano numerosi sostantivi per indicare il prodigio: questo fatto rivela

quanto fosse importante tale nozione nel pensiero romano. Il prodigio può essere chiamato *prodigium*, *monstrum*, *miraculum*, *ostentum* e *portentum*. Non è facile distinguere le diverse sfumature di significato che queste parole assunsero. *Prodigium* è quella usata più spesso; ma la sua etimologia non è chiara. *Monstrum* e *miraculum* sono termini applicati a tutto ciò che è inesplicabile in una creatura vivente, umana oppure animale. *Ostentum* e *portentum*, infine, indicano propriamente ciò che gli dei mostrano agli uomini. Nessuno di questi termini, comunque, implicava propriamente l'idea fondamentale del portento, nel senso di un avvertimento relativo al futuro.

Bisogna infine ricordare che il termine latino *miraculum* andò specializzandosi, nelle lingue moderne, fino a indicare tutto ciò che ignora le leggi naturali, in particolare in relazione ai prodigi attribuiti a Gesù Cristo. Con il passaggio dal paganesimo al Cristianesimo la parola assunse il suo significato moderno.

In Etruria, così come a Roma e nel resto del mondo italico, i prodigi potevano manifestarsi sotto diversi aspetti. In Grecia, invece, il prodigio riguardava soprattutto i diversi aspetti della natura: terra, mare, cielo, Inferi, il regno degli uomini, degli animali, dei vegetali e degli oggetti inanimati. Il prodigio era attribuito all'una oppure all'altra divinità. Anche i diversi fenomeni geologici (come boati sotterranei, eruzioni vulcaniche, terremoti e ondate di maremoto), già di per sé terribilmente spaventosi, erano giudicati predizioni di fatti ancora più terribili. Motivo di terrore per gli antichi, questi fenomeni richiedevano cerimonie espiatorie rivolte a calmare le divinità adirate.

I prodigi nella vita etrusca. L'Etruria dedicò una parte dei propri libri sacri alle *ostentaria*, raccolte di regole utili per l'osservazione, la spiegazione e l'espiazione dei prodigi. A questo scopo Roma incentivò, invece, le conoscenze degli aruspici, sacerdoti per i quali il prodigio poteva avere un significato favorevole oppure negativo e disastroso. Ma all'origine, probabilmente, anche a Roma la situazione era differente. Conosciamo abbastanza bene il mondo dei prodigi etruschi perché gli autori romani accordano loro una considerevole importanza e ci permettono di conoscere con buona precisione il comportamento tenuto dagli aruspici di fronte ai fenomeni più straordinari. Le interpretazioni erano spesso assai sottili, anche se in genere si basavano sopra un simbolismo piuttosto evidente. Una cometa, una meteora, oppure uno scampanio che scaturivano dal cielo sereno, per esempio, potevano segnare la fine di un *saeculum*, uno dei periodi di tempo di cui era formata la storia dell'Etruria. Come in Grecia, anche l'attività sismica prediceva eventi importanti. Alcuni prodigi, al contrario, potevano predire l'alto destino assegnato a certi uomini speciali, vaticinando per loro il carisma necessario per la regalità. I primi due re etruschi di Roma, Tarquinio Prisco e Servio Tullio, per esempio, prima di accedere al trono si erano trovati al centro di prodigi che annunciavano quale sarebbe stato il loro elevato destino. Al primo, mentre si recava a Roma, un'aquila aveva tolto il cappello, per poi appoggiarglielo di nuovo sul capo emettendo grida stridule. Il favore divino aveva invece protetto Servio Tullio fin dalla fanciullezza: per lungo tempo fiamme divine avrebbero avvolto la sua testa, spaventando tutti gli astanti; infine il fuoco si sarebbe spento con un guizzo.

Gli aruspici non avevano bisogno di una sapienza eccezionale per interpretare i fenomeni miracolosi mediante un simbolismo così trasparente. Ma i sacerdoti erano anche maestri del rituale e delle espiazioni propiziatorie rese necessarie dai prodigi che essi ritenevano violassero la terra oppure la città. Essi purificavano i luoghi che erano stati colpiti dal fulmine interrando tutti gli oggetti che esso aveva toccato. Spinti da un profondo senso dell'ordine cosmico, eliminavano pietosamente le creature anormali, che erano considerate prodotti della crudeltà della natura. L'apparizione di mostri nel regno animale oppure in quello umano era un segno tangibile dell'ira divina e rappresentava un disturbo del ritmo e delle leggi dell'universo. Perciò gli aruspici facevano scomparire tali mostri dalla faccia della terra, bruciandoli oppure annegandoli, ma sempre senza mettere le mani su di loro, altrimenti avrebbero subito il contagio della contaminazione.

I prodigi nella vita romana. A Roma il prodigio attraversò una sensibile evoluzione: le sue caratteristiche, infatti, si andarono modificando durante il corso della storia. All'inizio, secondo gli storici greci e quelli latini, il prodigio non era un segno divinatorio, né un semplice presagio di un evento importante. Un evento imprevisto che compariva nella natura, infatti, interrompeva il corso delle leggi naturali e avrebbe quindi indicato l'ira delle divinità, una rottura della pace che le divinità mantenevano con Roma. Una rottura improvvisa della *pax deum* rappresentava dunque una terribile minaccia. Questa situazione si verificava molto spesso in seguito al fallimento, da parte dei cittadini oppure dello Stato, nel compiere i rispettivi doveri religiosi. Ma per ottenere il ristabilimento di questa importantissima *pax deum*, le massime autorità avevano a loro disposizione una vasta gamma di misure per espiare l'offesa. Esse si rivolgevano ai custodi delle diverse tradizioni religiose che apparivano più indicati – i pontefici, i custodi dei *Libri Sibillini* oppure gli aruspici – perché agissero senza indugio per riportare la calma in un mondo temporaneamente minacciato. Questo modo di agire era conosciuto con il nome di *procuratio prodigiorum* («gestione dei

prodigi»), ed esercitò una notevole influenza sull'evoluzione della religione romana.

Nelle crisi che caratterizzarono la storia religiosa di Roma a partire dall'epoca della seconda guerra punica, un pubblico sempre più ansioso avvertì il bisogno di nuove forme di divinazione. Portenti e prodigi divennero quasi indistinguibili, tranne che per la forza del loro significato. L'espiazione della contaminazione continuò, ma ora intervenne anche la ricerca di un significato divinatorio. Alla fine dell'età repubblicana e all'inizio di quella imperiale le religioni misteriche provenienti dalla Grecia e dal Vicino Oriente antico crebbero di popolarità e anche il monoteismo cristiano poté gradualmente inserirsi nel contesto religioso pagano. La persona dell'imperatore, ora collocato al centro della vita religiosa, fu circondata da un'intera serie di segni carismatici, portenti o prodigi. La credenza nei prodigi tradizionali, comunque, preparò gradualmente la strada per l'ingresso di altre credenze, più complesse e sempre più diffuse, che provenivano dalla Grecia e dall'Oriente. L'astrologia e la magia divennero sempre più importanti e fu solamente in occasione delle grandi crisi politiche e religiose che gli aruspici, i sacerdoti più antichi in Italia, osarono mostrare la loro forza richiamando l'attenzione sui prodigi i cui segreti essi avevano gelosamente salvaguardato.

[Vedi anche *DIVINAZIONE* e *ORACOLI*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Opere sui portenti

A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino 1960.

J. Nougayrol, *Les rapports des haruspicines étrusque et assyro-babylonienne, et le foie d'argile de «Falerii veteres»*, in «Comptes rendus, Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1955, pp. 509-19.

C.O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, I-III, Göteborg 1906-1909, Darmstadt 1968.

Opere sui prodigi

E. Aumüller, *Das Prodigium bei Tacitus*, Diss. Frankfurt 1948.

R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique. Grèce, Étrurie et Rome*, Paris 1963 (trad. it. *Prodigi e divinazione del mondo antico*, Milano 1978).

Brigitte Brassmann-Fischer, *Die Prodigien in Vergils Aeneis*, München 1966.

Br. Macbain, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Repubblican Rome*, Bruxelles 1982.

St. Weinstock, *Libri Fulgurales*, in «Papers of the British School at Rome», 19 (1951), pp. 122-53.

RAYMOND BLOCH

I prodigi nella religione romana

Con il termine *prodigia* (al singolare *prodigium*) nella religione romana si vogliono designare i portenti, ossia quegli eventi straordinari, carichi di implicazioni pericolose e di cui si ha testimonianza nel territorio romano. Tali eventi richiedono perciò l'intervento dello Stato. Eclissi, pioggia di pietre oppure di sangue, voci misteriose, pestilenze, tuoni, fuochi, nascite di mostri e fantasmi erano i *prodigia* più usuali. Una sconfitta militare oppure la non castità di una vergine Vestale potevano di per sé essere considerati un *prodigium*.

Per iniziativa dei magistrati, normalmente dei consoli, il Senato romano prendeva conoscenza dei *prodigia* e delle testimonianze richieste. Si procedeva allora alla consultazione dei pontefici e di altri sacerdoti. Qualora sembrasse opportuno intervenire direttamente, si esaminavano per un consiglio i Libri Sibillini e si convocavano aruspici dall'Etruria affinché esprimessero la loro opinione su quale fosse il significato di questi portenti oppure su quali eventuali rimedi si sarebbero potuti adottare, ammesso che ce ne fosse qualcuno. Ma la responsabilità ultima era di competenza soltanto del Senato: a questo, infatti, spettava decidere che cosa si dovesse fare per espiare ed eliminare i *prodigia*. Questa operazione, chiamata *procuratio*, fondamentalmente consisteva nella purificazione della città e poteva richiedere anche processioni, sacrifici, banchetti in onore degli dei (*lectisternia*), preghiere speciali (*supplicationes*), giochi e anche l'introduzione di nuove divinità. Ma alcuni *prodigia*, per esempio una pioggia di pietre, dovevano rispettare una forma già prestabilita di *procuratio*.

L'intervento dello Stato romano per dirimere le questioni relative ai *prodigia* venne diminuendo notevolmente durante il periodo imperiale. I *prodigia* venivano registrati ufficialmente negli annali dei pontefici e, di conseguenza, anche in quelli degli storici, come si dimostra da Livio (vedi la sua significativa osservazione in 43,13,1) e da Tacito. Ma erano in circolazione anche diversi libri che elencavano questi *prodigia*: a noi ne è rimasto soltanto un esemplare, il *Prodigiorum liber* di Giulio Ossequente (che probabilmente risale al IV secolo d.C.). Poiché però si tratta di un testo incompleto, possiamo leggere solamente i *prodigia* accaduti tra il 190 e l'11 a.C. (ricavati soprattutto dal testo di Livio). Un caso atipico, invece, è rappresentato da Virgilio, che nell'*Eneide* riporta soltanto *prodigia* favorevoli.

BIBLIOGRAFIA

W.W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London 1911, Totowa/N.J. 1971.

P. Handel, *Prodigia*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XLVI, Stuttgart 1959, coll. 2283-96.

ARNALDO MOMIGLIANO

POSEIDONE. Antico dio greco che incarna le potenze primitive, le potenze dell'indomito, del brutale, del selvaggio. Il suo nome, che non è stato ancora interpretato convincentemente, ricorre sulle tavolette provenienti da Pilo e che risalgono a un periodo precedente alla distruzione della civiltà micenea (1200 a.C.). Il dio appartiene perciò agli strati più antichi della religione greca. La sua collocazione esatta nel pantheon miceneo è ignota, ma sembra che sia stato più importante di Zeus, che era il dio principale nel periodo classico. Le tavolette di Pilo menzionano anche il Posidaion (un santuario molto probabilmente situato all'interno della città) e una dea Posidaeja (probabilmente la moglie di Poseidone, sebbene non si parli mai più di lei in epoca successiva).

Nel periodo classico Poseidone fu connesso principalmente con il mare, i terremoti, il cavallo e le associazioni degli uomini. Nell'*Iliade* di Omero, in genere datata all'VIII secolo a.C., Poseidone viene raffigurato come il signore del mare. Quando egli guida sulle onde, il suo carro resta asciutto e i mostri dell'abisso giocano sotto di lui: «Essi conoscono il loro signore» (*Iliade* 12,28). In età postomerica, invece, Poseidone non era tanto il dio dei marinai quanto dei pescatori, il cui strumento, il tridente, divenne il suo simbolo.

Oltre che con il mare, Poseidone era connesso anche con la terra. La sua ira era considerata la causa dei terremoti che colpivano regolarmente la Grecia (Omero si riferisce a lui come *gaieochos*, «scuotitore della terra») e il dio era invocato anche per interromperli; in molte città (specialmente sulla costa occidentale dell'Asia Minore) Poseidone era venerato con l'epiteto di *asphaleios* («l'inamovibile»). Quando l'eruzione vulcanica del 198 a.C. provocò l'emergere di una nuova isoletta, gli abitanti della vicina Thera dedicarono su di essa un tempio a Poseidone Asphaleios.

Poseidone era anche associato al cavallo, che procrea e che corre: il mito greco fece di lui il padre del primo cavallo e il padre (o il nonno) dei famosi cavalli Pegaso e Areion. Mentre la dea Atena era considerata responsabile della tecnica della corsa dei cavalli, Poseidone era connesso con la selvaggia, nervosa e poderosa natura dell'animale. Di conseguenza Atena veniva invocata durante la corsa, ma Poseidone prima o dopo.

Poseidone, infine, era connesso con le associazioni degli uomini. I suoi templi erano i luoghi d'incontro della lega panionica e della prima amfizionia che comprendeva Atene e i suoi vicini. Vari epiteti del dio lo collegano a clan e tribù specifici. Altrove Poseidone era venerato con l'epiteto di *phytalmios* («colui che alleva»), che evidenzia una qualche associazione con i riti di iniziazione. Il mito racconta che l'amore del dio mutò la ragazza Kaineus in un uomo adulto; questo mutamento di sesso è probabilmente un riflesso mitico del travestitismo rituale degli iniziandi. A Efeso, in occasione della festa per Poseidone, i ragazzi che agivano come mescitori di vino erano chiamati «tori», proprio come lo stesso dio era talora invocato come «Toro». Tutte queste testimonianze sembrano indicare un'antica connessione del dio con le associazioni arcaiche di uomini (*Männerbünde*) e con i loro estatici guerrieri-toro, che si incontrano anche tra gli antichi popoli germanici.

I Greci percepivano il potere di Poseidone come numinoso ma insieme indomabile. I suoi santuari erano solitamente collocati al di fuori delle cinte murarie delle città. Sebbene al suo potere non si potesse sfuggire, al dio non era riconosciuto alcuno spazio all'interno dell'ordinata società delle città greche.

BIBLIOGRAFIA

La migliore raccolta di fonti sul culto di Poseidone è ancora L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, IV, *Poseidon, Apollo*, Oxford 1907, pp. 1-97. Il materiale epigrafico presentato da Farnell è ora aggiornato da Fr. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma 1985, pp. 171s., 175 e 207s. M. Detienne e J.-P. Vernant discutono acutamente la relazione di Poseidone con il cavallo in *Le Ruse de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris 1977 (trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari-Roma 1978, 1984). Fr. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950, è troppo speculativo. La migliore introduzione al dio è quella proposta nel manuale di W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983).

JAN BREMMER

PRIAPO. Divinità itifallica della Grecia e di Roma antiche. Sue immagini erano frequentemente collocate nei giardini romani, in genere mentre tiene alzata la veste, carica di frutti, per mostrare il suo organo sessuale di eccezionale misura. Dall'epoca della sua prima comparsa, all'inizio dell'età ellenistica, fino al Medioevo cristiano, Priapo (greco: Priapos) sembra però avere caratteristiche estremamente varie. Da Tolemeo II Filadelfo (Ateneo, 5,201c), per il quale Priapo ha un valore mitico e insieme politico, agli epigrammi dell'*Antologia*

greca o alle composizioni del *Corpus Priapeorum*, questo dio – che Orazio presenta come un osceno straccione (*Satire* 1,8) – non trova posto tra le definizioni teologiche proposte dagli antichi. Né essi sembrano avergli assegnato un posto nel loro pantheon, anche se tradizionalmente era considerato figlio di Dioniso e di Afrodite e faceva forse parte delle *thiaseiai* («festeggiamenti») dionisiache. C'è forse soltanto una singolare eccezione: nel sistema di Giustino gnostico il Priapo itifallico diventa il protagonista della cosmogonia, l'Essere supremo, «colui che fece la creazione, anche se prima non esisteva nulla» (*Elenchos* 5,26,33).

Il destino che la storia ha riservato a questo *divus minor* («dio minore»: *Corpus Priapeorum* 53) è perciò sorprendente, dal momento che sia gli autori antichi sia quelli moderni lo hanno costantemente confuso con altre figure connesse con la sessualità: Pan, i Satiri ed Ermafrodito, così come il suo stesso padre, Dioniso. Questa confusione è probabilmente dovuta al fatto che l'aspetto fondamentale di Priapo è il suo pene fuori misura e perpetuamente eretto, cosicché gli autori hanno spesso identificato con lui tutto ciò che ha a che fare con la sessualità. È come se il suo sesso eccessivo abbia confuso i mitografi eruditi. Quando Diodoro Siculo (4,64) e Strabone (13,1,12), per esempio, tentano di descrivere Priapo, lo possono fare soltanto menzionando la sua «somiglianza» con gli dei attici Itifallo, Orthnes, Konisalos e Tychon, tutte potenze falliche delle quali non si sa quasi nulla eccetto appunto l'analogia priapica che li definisce.

Nonostante queste frequenti confusioni, comunque, le fonti antiche attribuiscono a Priapo un carattere specifico. Diversamente dai suoi colleghi fallici, Pan e i Satiri, che sono ibridi, Priapo è invece pienamente antropomorfo. Non ha né le corna, né gli zoccoli, né la coda. La sua sola anomalia e unica patologia è l'organo smisurato che lo definisce fin dalla nascita. Alcuni frammenti mitici, infatti, ci raccontano come il neonato Priapo fu rifiutato da sua madre, la bellissima Afrodite, proprio per la sua bruttezza deforme (*amorphos*) e per il suo sproporzionato membro virile. È quest'organo fuori misura, definito dai testi latini come «terribile» (Columella, *De re rustica* 10,33), che permette di riconoscere Priapo nelle raffigurazioni e che lo identifica nelle descrizioni letterarie, attribuendogli lo strumento necessario per una delle sue funzioni principali, quella di proteggere le piccole coltivazioni dal malocchio o dai ladri minacciando la violenza sessuale a tutti coloro che passeranno vicino al dominio su cui egli vigila (*Antologia Planudea* 241; *Corpus Priapeorum* 11, 28, 44, 59, 71).

Negli epigrammi greci e latini è spesso l'effigie itifallica del dio, intagliata nel legno di un albero di fico e dipinta di rosso, che pronuncia oscene minacce. Ma Priapo, in realtà, è tutto parole e niente fatti. Nella sua funzione di custode dei piccoli giardini, così come nelle sue avventure amorose, egli è quasi sempre inefficace. Ovidio (*Fasti* 1,391-440; 6,319-48) racconta, per esempio, di come fallisse miseramente il corteggiamento pressante rivolto alla bellissima Lotis (o a Vesta, secondo una diversa versione) e di come Priapo si trovasse ogni volta a mani vuote, con il sesso alzato, deriso da una folla che rideva all'osceno spettacolo del dio deluso e ridotto a piangere sul suo fallimento.

Ma sono forse i medici antichi che, nella loro nosologia, meglio illustrano certi aspetti di questo fallocrate impotente. *Priapismo* è il termine che costoro usano per chiamare una malattia incurabile in cui l'organo maschile resta persistentemente e dolorosamente eretto. I testi medici di Galeno (8,439; 19,426) e di Celio Aureliano (3,18,175) insistono inoltre su un punto importante: il priapismo non deve essere confuso col satirismo, una malattia simile, in cui però l'erezione patologica non esclude né l'emissione seminale né il piacere erotico, a differenza del priapismo.

Questa differenza tra l'itifallismo di Priapo e quello dei Satiri può indicare ancora un'altra distinzione: Priapo, cittadino di Lampsaco, le cui rappresentazioni sono sempre antropomorfiche, può essere collocato vicino agli uomini, mentre i Satiri, che sono ibridi tra gli uomini e le bestie, appartengono ai demoni e al mondo selvaggio. È come se la sessualita incommensurabile, impossibile per gli uomini, fosse invece possibile per le bestie e per gli esseri semiumani.

Aristotele specifica nei suoi scritti biologici che la natura ha dotato il membro virile della capacità di essere o meno in erezione e ironicamente osserva che «se questo organo fosse sempre nello stesso stato sarebbe una noia» (*De partibus animalium* 689a). Si tratta appunto del caso di Priapo, che, sempre itifallico, non conosce mai il benché minimo riposo. Gli antichi consideravano tale eccesso fallico come una specie di deformità. Lo stesso tipo di bruttezza caratterizza gli aspetti funzionali degli oggetti apotropaici che, come Priapo, provocano il riso (Aristotele, *Poetica* 5,1449a) allo scopo di allontanare il male. Questo vale anche per quegli amuleti che, come ci ricorda Plutarco, «attirano lo sguardo fisso dell'incantatore» con il loro aspetto singolare (*atopia*).

A causa della sua risibile bruttezza, che allontana la gente, nonché dell'ambiente dionisiaco cui apparteneva, Priapo restò per molto tempo una figura volgarizzata della fertilità antica. Eppure il fascino di questo modesto dio dei giardini si è conservato nei secoli. Nel tardo Medioevo, per esempio, Priapo era noto anche ai Cisterciensi (*Cronaca di Lanercost*, 1268). Fu poi riscoperto dagli artisti e dagli artigiani del Rinascimento eu-

ropeo e la sua immagine ha continuato a essere usata, fino ad oggi, come guardiano dei giardini.

BIBLIOGRAFIA

H. Herter, *De Priapo*, Giessen 1932.
Ph. Morel, *Priape à la Renaissance. Les guirlandes de Giovanni da Udine à la Farnésine* in «Revue de l'art», 69 (1985), pp. 13-28.
M. Olender, *Éléments pour une analyze de Priape chez Justin le Gnostique*, in M.B. de Boer e T.A. Eldridge (curr.), *Hommages... M.J. Vermaseren*, II, Leiden 1978.
M. Olender, *L'enfant Priape et son phallus*, in A. de Mijolla (cur.), *Souffrance, plaisir et pensé*, Paris 1983.
Amy Richlin, *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New Haven 1983.

MAURICE OLENDER

PRODIGI. Vedi *PORTENTI E PRODIGI.*

PROMETEO. Era uno dei Titani, appartenente alla generazione di divinità precedente a quella dello Zeus olimpico. Secondo Esiodo, divenne il principale benefattore della razza umana perché fece conoscere agli uomini le arti, il fuoco e il sacrificio. Il suo stesso nome, «colui che vede prima», insieme a quello del suo fratello gemello Epimeteo, «colui che pensa troppo tardi», costituisce un riflesso della posizione ambigua che questo personaggio si trova a rivestire all'interno del regno di Zeus e tra le stesse divinità olimpiche. Insieme i due fratelli sembrano costituire una personalità unica, come ha sottolineato Kerényi (1954).

Prometeo è il principale mediatore tra il mondo degli dei e quello degli uomini. Il suo singolare incontro-scontro con lo Zeus olimpico mette in luce il suo ruolo ambivalente, per un certo verso di benefattore e per l'altro di portatore di male alla razza umana. Infatti Prometeo provoca Zeus a una sfida che consiste in una prova di astuzia, così come Zeus a suo tempo aveva sfidato Kronos, suo padre, e come Kronos aveva, ancora prima, provocato suo padre Urano. Prometeo divide un bue in due parti e Zeus deve sceglierne una: una parte nasconde le ossa sotto un appetibile strato di grasso, mentre l'altra nasconde la carne sotto uno strato disgustoso di intestini. Zeus, nonostante tutta la sua onniscienza e preveggenza (acquisita ingoiando la dea Metis, la Saggezza) non delude le aspettative di Prometeo e sceglie per sé il mucchio di ossa. Furibondo per l'«inganno» di Prometeo, Zeus sottrae all'umanità il fuoco. Prometeo allora deve rubare questo fuoco per consentire all'umanità di condurre una vita civilizzata e di cuocere i cibi, anziché consumarli crudi. Per questa nuova malefatta di Prometeo, le divinità olimpiche puniscono l'umanità mandando ad essa la prima donna, Pandora (forgiata da Efesto e dotata di fascino erotico da Afrodite), la quale, nonostante il suo seducente aspetto, porta agli uomini un recipiente nel cui interno si trovano tutti i mali, ma anche la speranza.

In questo mito di Prometeo, dunque, si trova espressa in maniera paradigmatica l'opposizione strutturale che sussiste tra una apparenza superficiale e il significato autentico o l'essenza; tra il bene che è nascosto sotto il male e il male che proviene da azioni finalizzate al bene. Prometeo, come tutti i Titani, sembra collocarsi a metà strada fra la natura divina e quella umana, in virtù della sua posizione mediatrice: il suo pensiero è definito *ankylomeitas* («dai consigli tortuosi, astuti»); è colui che «intrappola se stesso nel proprio inganno». Anche se cerca di sfidare Zeus per ottenere la sovranità ricorrendo alla divisione delle carni del sacrificio, fonda però una delle principali caratteristiche della vita civilizzata, vale a dire quei sacrifici che, pur aprendo un canale di comunicazione con il mondo divino, fissano per sempre la separazione tra la sfera divina e quella umana: l'uomo deve mangiare cibi cotti, mentre gli dei si sostentano con i soli fumi delle ossa e del grasso bruciati. Prometeo vuole beneficare l'umanità introducendo il fuoco, elemento indispensabile per i sacrifici e per la civilizzazione. Al tempo stesso, però, porta all'uomo la mortalità, perché, in cambio di un dono, ossia del sacrificio, che nasconde la sua vera natura, le ossa, sotto un'apparenza esteriore allettante, gli dei a loro volta inviano agli uomini Pandora, quasi un dono avvelenato. Da quando ha ricevuto un tale dono dagli dei, l'umanità per sopravvivere ha dovuto faticare nei campi, nascondere i semi nella terra e nella donna e custodire il fuoco per servirsene nella lavorazione dei metalli e della ceramica, per cucinare e per celebrare i sacrifici.

Prometeo diventa così l'archetipo di un ambivalente e ambiguo dio trickster, che i temi del furto e dell'inganno rendono strutturalmente equivalente a figure come quella di Loki nella mitologia germanica. Sotto questo aspetto, Prometeo appare simile anche a figure come quelle di Atena, Hermes ed Efesto, divinità delle arti e dell'artigianato. Toglie l'umanità dalla condizione di innocenza e da quella di barbarie (mangiare la carne cruda) introducendo la conoscenza e le arti, ma portando al tempo stesso la mortalità. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris 1924. Si tratta di una delle prime opere di Dumézil, in cui si rintracciano numerosi

paralleli nel mondo indoeuropeo, in particolare sui temi del furto e dell'immortalità, ma che risulta ancora carente di proposizioni teoreticamente fondate sulla complessità di ciascuna singola tradizione.

G. Dumézil, *Loki*, Paris 1948. Rappresenta un ampliamento dei paralleli indoeuropei e si sofferma particolarmente su una divinità del pantheon germanico. Dumézil sottolinea l'intelligenza impulsiva della figura del trickster attraverso un paragone con il Syrdon degli Osseti e così, indirettamente, anche con Prometeo.

K. Kerényi, in P. Radin, C.G. Jung e K. Kerényi (curr.), *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954 (trad. it. *Il briccone divino*, Milano 1964). La trattazione più incisiva di Kerényi su Prometeo, arricchita da una comparazione con alcuni miti tribali dell'America settentrionale. Sottolinea le qualità di trickster del titano, mediatore dai tortuosi consigli.

Kl.-P. Koepping, *Absurdity and Hidden Truth. Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster*, in «History of Religions», 24 (1985), pp. 191-214. Una trattazione su Prometeo in prospettiva comparativa, che dà molto risalto al tema del trickster come ingannatore ingannato. Prometeo è un esempio dell'ambiguità e dell'ambivalenza caratteristiche del mediatore in quanto eroe culturale, un tema che continua nella tradizione letteraria europea, come si vede nella dialettica tra saggezza e follia del picaro o del vagabondo.

J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, Torino 1974). Il capitolo intitolato *Il mito di Prometeo in Esiodo* costituisce un'analisi esemplare del racconto di Esiodo, condotta attraverso un'indagine filologica e semantica, che porta alla dimostrazione della logica strutturale del mito, senza riferimenti ai caratteri del trickster.

KLAUS-PETER KOEPPING

PROSTITUZIONE SACRA. Vedi *IERODULIA*, vol. 2.

PTAH. Divinità dell'antico Egitto, venerata a Menfi come dio creatore, capace di concepire nella mente (o nel cuore) un pensiero e di chiamarlo all'esistenza soltanto pronunciandone il nome con la lingua. Dal momento che la fondazione della città di Menfi e la costruzione di un tempio dedicato a Ptah furono entrambe opera di Menes, il primo faraone che regnò sull'Egitto dopo la formazione di un regno unitario, si deve dunque far risalire il culto di Ptah per lo meno agli albori della storia egizia. Il testo che meglio descrive la teologia elaborata a Menfi si trova però conservato in una copia risalente a un'epoca molto più recente, non anteriore cioè alla XXV dinastia (intorno al 700 a.C.). Anche se il testo originale, peraltro, non doveva essere molto più antico, questo rimane comunque un documento molto interessante, non soltanto per la descrizione della creazione che vi è riportata, ma anche per il modo in cui sono presentati gli altri due principali miti della creazione. In questo testo, infatti, Ptah viene identificato con l'ultima coppia dell'ogdoade venerata a Ermopoli, ossia con Nun e Naunet, che rappresentano l'abisso delle acque da cui sarebbe emerso il dio creatore. Il dio creatore, scaturito da Ptah in questo modo, sarebbe dunque Atum, il quale, a sua volta, si apprestò a creare le altre divinità che dettero vita all'enneade di Eliopoli e a completare la creazione stessa. In questo modo tutte le diverse elaborazioni teologiche risultano collegate tra loro; e a Ptah, presentato perciò quale dio creatore dalle caratteristiche antropomorfiche, viene attribuita una posizione privilegiata, dal momento che egli si trova inserito tra gli aspetti ctoni e cosmici anteriori alla creazione, cui va il nome di ogdoade, e l'antico dio creatore Atum.

Del tempio di Ptah di Menfi non è rimasto quasi nulla, anche se era uno dei tre templi più grandi e più ricchi dell'antico Egitto. In molte altre località, invece, si sono conservati templi più piccoli (come quelli di Gerf Hussein e di Karnak) che erano pure dedicati a Ptah; altrettanto numerose sono le statue rimaste, che offrono una raffigurazione del dio. Secondo queste immagini, Ptah veniva rappresentato con le sembianze di un uomo avvolto nel suo mantello, mentre tiene davanti a sé uno scettro composito. Almeno per certi aspetti Ptah venne identificato con Sokar, il dio dei morti di Menfi, e anche con Osiride. Sua consorte era Sekhmet, la potente leonessa, madre di suo figlio Nefertem, il dio del loto.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più ampio ancora attualmente disponibile è Maj Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946.

LEONARD H. LESKO

QUIRINO. L'aggettivo nominale *Quirinus* è collegato con *Quirites*, come del resto indicavano già gli antichi (Varrone, *De Lingua Latina* 5,73). La filologia moderna conferma questa ipotesi: *Quirinus (*Covir-ino-)* indica il dio della «comunità di cittadini», **covir-ium*. Più specificamente, questo aggettivo fa riferimento ai cittadini in tempo di pace, *Quirites*, in opposizione ai cittadini in armi, *exercitus*. Questa opposizione risulta evidente nell'antico documento dei *Commentarii consulares* (cfr. Varrone, 6,88).

Quirino occupa il terzo posto nella triade arcaica Giove-Marte-Quirino. Al suo culto era preposto uno speciale sacerdote, il *flamen Quirinalis*. Quirino era una figura in un certo senso simmetrica a quella di Marte, sotto un triplice punto di vista. Da un punto di vista etnico e topografico: veniva considerato di origine sabina e possedeva un piccolo tempio vicino alla Porta Quirinalis sul Quirinale (Varrone, 51). Nel suo ruolo «storico» era patrono dei dodici Salii Collini (Dionigi di Alicarnasso, 2,70,7; 3,32,4), che costituivano la metà del collegio saliare, e riceveva la terza parte delle *spolia opima*, le spoglie accordate a un comandante romano che aveva personalmente ucciso in battaglia il comandante nemico (Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 204 L.). Nella sua funzione specifica, infine, Quirino presiedeva alla produzione e alla prosperità economica. La sua festa, i Quirinalia, il 17 febbraio, coincideva con l'ultimo giorno dei Fornacalia, dedicati alla torrefazione del grano. Questa competenza economica, che la leggenda presenta come una caratteristica dei Sabini, consentiva al *flamen Quirinalis* di intervenire in diversi culti relativi a questo settore: egli era così preposto anche al culto di Robigo, la divinità del carbonchio del grano (Ovidio, *Fasti* 4,910ss.), e di Consus, il dio del magazzino (Tertulliano, *De spectaculis* 5).

Il profilo del dio arcaico fu oscurato in epoca storica da alcune ambiguità. In omaggio alla leggenda della coesistenza che sanzionava la riconciliazione dei Romani con i Sabini, gli studiosi antichi si trovavano in imbarazzo a definire gli attributi di un Quirino che paradossalmente si era trasformato in un Marte tranquillo. Un esempio ci è fornito da Servio (*Ad Aeneidem* 1,292): «Marte, quando infuria [*saerit*], è chiamato Gradivo; quando è tranquillo [*tranquillus*], Quirino». L'usanza di divinizzare i fondatori della loro nazione e della loro città spinse in seguito i Romani a identificare Quirino con Romolo asceso al cielo (Cicerone, *De natura deorum* 2,62), così come Enea fu identificato con Giove Indiges (Livio, 1,2,6).

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, I-II, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). Cfr. p. 161, nota 3, sulle etimologie di *Quirinus* e di *Vofionus*; e pp. 257-83 per una trattazione generale dell'argomento.

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979. Per Marte Gradivo e Giano Quirino, cfr. pp. 244-60.

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912. Cfr. pp. 153-61.

ROBERT SCHILLING

RA. Antico dio egizio del sole, ritenuto, per la maggior parte del periodo faraonico, il dio più importante o almeno uno dei più importanti. Il centro del culto a lui dedicato si trovava a Eliopoli, dove sembra che durante la V dinastia abbia preso il posto di Atum come dio universale e, al tempo stesso, abbia anche potuto godere di una certa supremazia su Horus. Nei *Testi delle Piramidi* il re defunto, identificato con Osiride, si unisce a Ra sulla sua barca solare e gli fa da guida nel suo viaggio attraverso i cieli del giorno e della notte. A partire dalla fine del periodo dell'Antico Regno (intorno al 2181 a.C.), alcuni sovrani locali e molti nobili facevano ricopiare questi stessi testi all'interno delle loro bare: segno, dunque, che ormai il diritto di identificarsi con Osiride (ovvero di unirsi a lui) si andava progressivamente estendendo. La teologia relativa a Ra ci è nota non soltanto dalla letteratura funeraria, ma anche dal testo *Istruzione per il re Merikara*, risalente alla X dinastia, e da alcuni inni dedicati al dio sole di epoca più tarda.

Ra si trova anche unito all'antico dio creatore di Eliopoli, Atum, con il nome di Ra-Atum, il dio supremo venerato alla fine dell'Antico Regno, e allo stesso modo durante il Medio e Nuovo Regno viene collegato al dio tebano Amon, con cui forma Amon-Ra, il «re degli dei». Capita spesso di trovare Ra in raffigurazioni che uniscono i suoi attributi a quelli di queste altre divinità, ma sulle stele di Menfi Ra viene ritratto da solo, con le sembianze di un uomo dalla testa di sparviero sormontata da un disco solare. Questa è la figura che normalmente assume verso la fine del Nuovo Regno, quando viene celebrato con il nome di Pra-Harakhte (il Ra-Horus dell'orizzonte) quale signore dell'universo. Lo stesso disco del sole, però, viene indicato anche con Aton e, durante la XVIII dinastia, divenne oggetto di una devozione particolare da parte di Akhenaton a spese del tempio di Karnak, consacrato invece al culto di Amon-Ra. Può darsi che l'antico clero di Eliopoli abbia convinto Akhenaton a rivolgere a Ra i suoi favori, ma resta il fatto che tale movimento fallì e il faraone in seguito fu considerato un eretico.

La consorte di Ra è Hathor, la quale costituisce anche la personificazione dell'enneade divina nella sua totalità e per questo si trova pure a essere la madre di Horus, il re. «Figlio di Ra» è uno dei titoli più rilevanti di cui si fregiano i faraoni a partire dalla IV dinastia. Benché del grande tempio di Ra, costruito a Eliopoli, non si sia conservato nulla, tuttavia nei templi funerari del Nuovo Regno si trovano alcune cappelle separate dedicate al dio del sole. Il grande tempio che Ramsete II aveva fatto scavare nella roccia ad Abu Simbel era dedicato al dio del sole colto nei suoi due diversi aspetti, di Ra-Harakhte e di Amon-Ra. Ancora durante il Nuovo Regno, Ra mantenne quella posizione centrale che già aveva rivestito nell'antica letteratura funeraria, quando i papiri contenenti il libro *Che il mio nome fiorisca* erano disponibili per chiunque avesse potuto permetterseli, mentre i faraoni si servivano di nuovi testi in cui si descriveva l'oltretomba di Sokar di Menfi, attraverso il quale il sovrano defunto avrebbe dovuto guidare la barca solare. Gli inni dedicati al sole riconoscono a Ra un ruolo importante nel creare e poi nel mantenere in vita e nel proteggere quanto aveva creato. Essi raccontano, inoltre, di come altre divinità siano nate dal sudore di Ra, mentre l'umanità è venuta all'essere dalle lacrime del suo occhio.

BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori informazioni, la migliore fonte è rappresentata da H. Bonnet, *Ra*, in *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 626-30.

LEONARD H. LESKO

REGALITÀ, NELL'ANTICO MONDO MEDITERRANEO. Le più antiche organizzazioni statali sorsero nella cosiddetta Mezzaluna fertile (le pianure comprese tra i bacini del Tigri e dell'Eufrate e la valle del Nilo) verso gli inizi del III millennio a.C. Il Nilo, in Egitto, con la sua inondazione annuale rendeva la terra fertile, facilmente coltivabile per produrre cereali, mentre in Mesopotamia venne gradualmente costruito un intricato sistema di canali, che portava l'acqua dai due grandi fiumi a regioni anche assai distanti. Questi due mezzi di irrigazione costituirono, dunque, la base materiale che rese possibile la crescita di una popolazione più numerosa e di organizzazioni statali complesse. Ma, a loro volta, tali organizzazioni risultarono indispensabili per garantire il pieno controllo della nuova realtà economica. Inoltre, la tendenza a riunire insieme regioni molto vaste fece sì che l'Egitto raccogliesse sotto di sé con una certa rapidità la valle settentrionale e quella meridionale, fin dall'inizio della sua vita come Stato monarchico. La tendenza a realizzare una soluzione consimile si fece strada più lentamente in Mesopotamia, dove raggiunse l'apice soltanto con gli imperi dei Babilonesi, degli Assiri e dei Persiani, nel corso del I millennio a.C.

Probabilmente fin dall'inizio la nuova organizzazione della società sotto forma di Stato si presentò in Egitto come un sistema monarchico, mentre in Mesopotamia alcune delle più antiche organizzazioni politiche gravitavano intorno ai santuari; ma anche in questo secondo caso lo Stato monarchico divenne ben presto il principale e, successivamente, l'unico sistema politico. In entrambi i casi, comunque, queste nuove formazioni politiche non soltanto sorsero in concomitanza con sistemi religiosi di tipo politeistico, fondati sulla pacifica coesistenza di divinità organizzate secondo una precisa gerarchia così da formare un pantheon, ma seppero anche interagire con questi sistemi religiosi. Il rapporto tra le religioni politeistiche e l'ideologia su cui si reggevano questi nuovi Stati era di quasi totale identità e i monarchi venivano visti come i pilastri dell'amministrazione economica, come buoni pastori del loro popolo e come efficienti capi militari. Ma soprattutto furono considerati il principale legame tra la sfera umana e quella divina, mentre si riteneva che l'ordine sociale, garantito dai sovrani, fosse un aspetto dell'ordine cosmico, sostenuto dagli dei. La regalità nell'antico Egitto e nella Mesopotamia assunse per questo motivo una dimensione sacrale, poiché i poteri e le funzioni del governante dipendevano direttamente dal rapporto che il monarca aveva con le divinità che costituivano il pantheon politeistico.

Egitto. Se da una parte veniva mostrato correttamente con l'atteggiamento di un buon pastore, di un capo in battaglia e di un devoto adoratore degli dei, il re egizio, o faraone, a partire dai tempi più antichi e fino alla conquista persiana del 525 a.C. venne spesso presentato dai testi come un dio. Questa scelta implicava il riconoscimento della natura divina di ogni singolo re in quanto tale: il faraone, infatti, veniva rappresentato anche negli arcaici *Testi delle Piramidi* come privo di padre (umano) e di madre (umana). Ma il sovrano era considerato dio anche in maniera più specifica. In primo luogo costituiva un'immagine del dio più importante per gli Egizi, quello del sole, Ra-Atum. Inoltre era l'ultimo successore di quel dio creatore, un figlio prediletto di quella divinità, il difensore di quell'ordine immutabile instaurato nei tempi mitici da Ra-Atum; infine era destinato a ricongiungersi con il sole dopo la sua morte, quando «il suo corpo divino si sarebbe unito al suo antenato».

Questo rapporto di somiglianza, di parentela e, in ultima analisi, di unione dopo la morte era profondamente diverso rispetto alla relazione che legava il faraone con il dio Horus. Ogni volta che un re succedeva al suo predecessore, infatti, si rinnovava ancora una volta la lotta mitica che aveva visto contrapposto il dio Osiride, figlio di Geb (il dio della terra) e di Nut (la dea del cielo) – che era anche il primo re, il dio del Nilo, il dio dei cereali e signore dei morti – a suo fratello, nonché assassino, Seth. Tale contesa si era conclusa con la vendetta che il figlio e successore di Osiride, il giovane dio Horus, si era presa su Seth. Il faraone vivo e regnante, di conseguenza, veniva così identificato con il dio Horus, mentre il suo predecessore defunto regnava nell'oltretomba come il dio Osiride.

I rituali relativi ai sovrani, che rappresentavano un aspetto fondamentale della religiosità egizia e presentavano una relazione molto stretta con l'economia agricola, si fondavano in gran parte sulla mitologia di Osiride. I *Testi delle Piramidi*, tuttavia, mettono in luce anche un altro elemento. Le aspettative nutrite dal faraone di godere di una resurrezione e di una qualche sopravvivenza celeste dopo la propria morte si fondavano, infatti, sul riconoscimento di una sostanziale identità tra il re defunto e Osiride, del quale però si ripeteva il destino ma non la risurrezione. Il faraone coincideva sia con Osiride morente, sia con il grano spulato che si identifi-

cava con quella divinità, e saliva al cielo avvolto dalle nubi di pula che si levavano durante la spulatura. D'altro canto, la natura agraria di Osiride era soltanto uno dei tanti aspetti di cui era costituita la complessa personalità del dio, che ruotava tutta sulla sua natura regale.

Re, «anime» e antenati. La superiorità dei monarchi non si esprimeva soltanto attraverso i legami o le identificazioni tra questi e alcune divinità. Il re era superiore ai suoi sudditi anche perché il suo *ka* («anima, forza vitale, buona sorte, fortuna») era diverso da quello degli uomini comuni. Il *ka* del faraone, infatti, veniva raffigurato sui monumenti con le sembianze di un gemello, identico al monarca stesso; in quanto protettore del re nel momento della morte, esso annunciava l'arrivo del sovrano defunto presso gli dei in cielo; venne infine identificato (Frankfort, 1948) con la placenta che avvolgeva il re appena nato. Uno degli stendardi che accompagnavano il faraone durante le feste e le processioni probabilmente rappresentava proprio la sua placenta e costituiva l'immagine del *ka* del re.

Altri stendardi che accompagnavano il faraone rappresentavano invece gli spiriti dei suoi antenati, i quali avevano il compito di dare vita al faraone in modo tale da proteggere anche il territorio e, dopo la morte del re, di preparare la sua ascesa al cielo. Gli stendardi avevano pertanto un ruolo particolarmente importante durante i rituali relativi al faraone. Il fatto che essi fossero classificati in due distinti sottogruppi, le «anime di Pe» e le «anime di Nekhen», può esser fatto risalire a una antica combinazione artificiale di due diverse serie di antenati, corrispondenti rispettivamente all'Egitto meridionale e a quello settentrionale.

Riti regali. I rituali più importanti celebrati dallo Stato egizio erano quelli relativi al faraone, in cui si ratificavano i vari aspetti della successione regale, un delicato meccanismo che assicurava la continuità dell'ordine sociale. La morte del vecchio re, infatti, era seguita da un periodo durante il quale il faraone assumeva il potere, visitava santuari in varie zone dell'Egitto e promulgava i suoi protocolli, mentre il corpo del padre e il tempio funerario venivano preparati per i riti della sepoltura. Durante questo periodo, «i *ka* riposavano».

Il giorno in cui si doveva celebrare il rito funebre del re, probabilmente si recitava una serie di litanie, di formule e di incantesimi che insisteva non soltanto sull'identificazione del faraone defunto con Osiride e di suo figlio con Horus, ma anche sulla gloriosa sopravvivenza del monarca defunto in cielo, dove veniva abbracciato dal dio Atum oppure dove veniva accolto dalle anime di Pe e di Nekhen. Il re veniva sepolto come mummia imbalsamata nella sua dimora funebre e veniva simbolicamente collocato nelle regioni in cui sarebbe continuata la sua vita (l'oltretomba, l'occidente o il settentrione vicino alle stelle circumpolari). Mentre il re defunto regnava come Osiride tra i morti, suo figlio regnava sulla terra come aveva fatto il precedente faraone, in una perfetta continuità.

Il giorno dopo aver celebrato i rituali relativi alla sopravvivenza celeste del re defunto, aveva luogo l'incoronazione del nuovo faraone. Solitamente questa cerimonia veniva fatta coincidere con il giorno del Nuovo Anno, oppure con qualche altro importante momento iniziale del ciclo della natura. Il rito comprendeva alcune pratiche cultuali che si celebravano nei due templi degli spiriti degli antenati reali, rispettivamente di Pe e di Nekhen, e culminava nella collocazione delle due corone dell'Alto e del Basso Egitto sulla testa del faraone. La cerimonia era accompagnata dal canto di litanie che esaltavano il potere insito nelle corone e da preghiere rivolte dal sovrano alle corone oppure rivolte dagli astanti ad Atum in favore del nuovo faraone. Un testo, mentre riferisce come avvenne l'ingresso rituale di Senusert I, descrive anche la trebbiatura dell'orzo, l'erezione della sacra colonna di Djed (che rappresentava simbolicamente la risurrezione del predecessore del nuovo faraone), una distribuzione di pane da parte del faraone e l'offerta di doni al nuovo re, oltre all'incoronazione vera e propria.

Un altro importante rituale legato alla figura del faraone era rappresentato dalla festa di Sed, che si celebrava una o più volte durante il regno di un faraone. Si trattava di una celebrazione per rinnovare il potere regale e si svolgeva nella stessa data in cui aveva avuto luogo l'incoronazione. Il rituale comprendeva una processione e l'offerta di doni agli dei; poi il faraone rinnovava le sue promesse di lealtà e visitava alcuni templi. Infine il faraone procedeva con la consacrazione agli dei di un campo: lo percorreva per due volte in direzione dei quattro punti cardinali, la prima volta in quanto re dell'Alto Egitto, la seconda, invece, in quanto re del Basso Egitto; infine lanciava alcune frecce nelle quattro direzioni, proprio per sottolineare simbolicamente il suo controllo sull'intero universo.

Mesopotamia. Nella cultura sumerica e in quella semitica della Mesopotamia, ai sovrani, che costituivano il vertice e il cardine della società, veniva affidata in particolare una funzione tipicamente umana, ossia la cura degli dei. Secondo questa prospettiva, la costruzione dei templi, la celebrazione dei riti e l'offerta di cibo alle divinità erano tra i doveri più importanti che un buon re doveva adempiere e una delle prove della sua rettitudine e del suo potere. Il ruolo fondamentale della divinazione, peraltro, segnava i limiti dell'autonomia e del potere dei sovrani, che non potevano agire senza aver prima tratto i dovuti auspici.

Nonostante tutto questo, i re non erano privi di trat-

ti divini. Così, in alcuni casi (secondo quanto risulta indicato, per esempio, dall'iscrizione sumerica del re Gudea di Lagash, il quale si rivolge al dio Gatumdug: «Io non ho madre, non ho padre: tu sei mio padre») il sovrano viene presentato come un «figlio» degli dei o delle dee. Ma più spesso egli viene presentato come eletto dagli dei quando si trovava ancora nel grembo della madre: per questo motivo era destinato a regnare. Negli Stati sumerici, il re veniva spesso presentato come lo sposo di una dea: il matrimonio sacro veniva celebrato ritualmente nel corso di importanti festività e veniva forse considerato la fonte del potere del regnante. Durante tali riti, il re veniva spesso identificato con il giovane dio «morente» Dumuzi-Tammuz, sposo della dea Inanna-Ishtar, pastore mitico. I nomi dei sovrani possono entrare a far parte dei nomi propri di persona in modo analogo a quanto avviene per i nomi di divinità e a volte presentano anche il determinativo divino (uno speciale carattere cuneiforme che precede il nome stesso e che indica che quello è il nome di una divinità). Anche se conosciamo soltanto un caso in cui un tempio fu dedicato a un re quando costui era ancora in vita, tuttavia è certo che nei templi venivano collocate statue che raffiguravano sovrani e che ad esse erano dedicate varie offerte.

In generale, tuttavia, poiché i testi mesopotamici sottolineano l'esistenza di un rapporto di somiglianza tra il re e la divinità, i sovrani probabilmente venivano considerati «simili agli dei» più spesso che non «divini» in senso proprio. Analogamente, i sovrani venivano spesso ritenuti responsabili della fertilità e della prosperità della loro terra; ma le relazioni che collegano la persona e il comportamento del re ai ritmi naturali dell'agricoltura risultano sempre mediate dal rapporto tra il governante e gli dei, cosicché l'abbondanza presente nel regno poteva essere considerata una prova che il re non aveva deluso gli dei che lo avevano scelto.

I sovrani defunti. Dopo la fine del III millennio a.C., e sicuramente in concomitanza con la nascita della nuova dinastia degli Amorrei, sorse in molti Stati della Mesopotamia un interesse nuovo per gli antenati dei sovrani (se non un vero e proprio culto dei sovrani defunti), che determinò, tra l'altro, la redazione di elenchi di antenati regali, alcuni storici e altri mitici. Per quanto riguarda i riti funebri, anche se sappiamo che in epoca neoassira i re venivano sepolti pubblicamente e che avevano luogo cerimonie di lutto, i testi ci dicono poco riguardo ai rituali della morte e alle aspettative dei sovrani riguardo alla loro esistenza nell'aldilà. Tuttavia alcune informazioni possono essere ricavate dai reperti archeologici. Nel cimitero reale di Ur, per esempio, sono state ritrovate alcune ricche sepolture che risalgono alla metà del III millennio a.C. e che contengono molti oggetti preziosi, oltre a numerosi scheletri intorno al monarca: si tratta probabilmente di cortigiani e di servitori uccisi durante il rituale funebre perché accompagnassero il loro sire alla sua ultima dimora.

Rituali regali. I rituali che celebrano la regalità risultano meno documentati per la Mesopotamia di quanto non lo siano per l'Egitto. La testimonianza più importante sui rituali di accessione al trono si trova in un testo che descrive l'incoronazione di un re di Uruk e in alcuni testi neoassiri risalenti al periodo compreso tra il IX e il VII secolo a.C. Nel testo di Uruk il re designato viene presentato mentre si avvicina alla predella del trono della dea Inanna-Ishtar, nel suo tempio, mentre la dea «gli pone in mano lo scettro lucente» e «fissa la corona d'oro sul suo capo». A questo punto al re veniva probabilmente imposto un nuovo nome «regale». Nei testi neoassiri, invece, il re viene condotto al tempio del dio Ashur seduto sopra un trono e trasportato a spalle da alcuni uomini preceduti da un sacerdote che percuote un tamburo gridando «Ashur è re!». Il re poi tributava il culto dovuto ad Ashur e offriva doni al dio. Al termine di questa cerimonia probabilmente veniva unto e incoronato e il sommo sacerdote gli consegnava lo scettro della regalità.

Il re svolgeva un ruolo fondamentale nella festa del Nuovo Anno (Akitu). L'Akitu babilonese si celebrava durante il mese primaverile di Nisan e durava diversi giorni, durante i quali si svolgevano alcune processioni, venivano determinate ritualmente le sorti e si celebrava un banchetto. Il quarto giorno del mese di Nisan si recitava per intero il poema epico della creazione, l'*Enuma elish*. Questo testo esaltava la grande vittoria del dio più importante della città, Marduk, sulle forze del caos e la sua promozione alla sovranità cosmica. [Vedi *ENUMA ELISH*]. Nelle ultime fasi dell'Akitu, infine, venivano rappresentati ritualmente alcuni aspetti specifici della lotta cosmogonica (tra i quali un ruolo particolare dovevano avere la temporanea sconfitta di Marduk, la sua scomparsa e infine il suo trionfo finale). Forse era posto in relazione con la sconfitta iniziale di Marduk l'atto rituale che si svolgeva il quinto giorno della festa. quando un sacerdote di Marduk strappava al re le sue insegne regali. Il re allora si inginocchiava per pronunciare una dichiarazione di innocenza davanti al dio: soltanto a questo punto gli venivano restituite le sue insegne, ma contemporaneamente veniva schiaffeggiato sul volto dal sacerdote. Era questo un rito di espiazione che aveva il fine di purificare il re e la città e di rinnovare la regalità. Il re forse recitava anche la parte del dio Marduk nella rappresentazione rituale di un matrimonio sacro con una dea, che aveva luogo verso la fine della festa.

Un mezzo per proteggere il re, in quanto cardine del-

l'ordine e della stabilità, era costituito dal rito del «re sostituto» (Shar Puḫi), del quale le migliori testimonianze si trovano nei testi neoassiri. Il re sostituto veniva prescelto tra i sudditi del re dell'Assiria: costui veniva investito dell'autorità del sovrano, verosimilmente attraverso il dono di una insegna regale. Egli «prendeva su di sé tutti i presagi funesti del cielo e della terra» e veniva infine, probabilmente, ucciso.

Siria e Palestina. Come dimostrano i testi scoperti nelle antiche località di Ebla (metà del III millennio a.C), di Mari (inizio del II millennio a.C.) e di Ugarit (fine del II millennio a.C.), la regalità costituì la più importante istituzione della Siria fin dall'inizio della storia di quella regione. La funzione ricoperta dal sovrano durante il culto era altrettanto importante quanto lo era quella dei sovrani della Mesopotamia; tuttavia i testi non ci offrono materiale paragonabile per ricchezza all'ideologia e alla letteratura rituale tipiche dell'Egitto e della Mesopotamia. Nei testi di Ugarit, comunque, si incontrano alcune tracce di una ierogamia tra il re e la dea della rugiada, un accenno al ruolo che la regina doveva assumere durante un rito che si svolgeva nei campi, e infine alcuni miti che insistono sulla connessione tra il destino del giovane figlio di un re e la fertilità agricola e che narrano come il dio della tempesta, Baal, avesse sconfitto le forze del caos e avesse conquistato la regalità sul cosmo.

Una caratteristica importante dell'ideologia della regalità nella Siria dell'Età del Bronzo era costituita dal culto dei sovrani defunti, che ebbe evidentemente inizio al tempo delle dinastie amorree. A Ugarit, infatti, gli antenati reali, chiamati *rapium* («guaritori, salvatori»; cfr. i biblici *refa'im*), i più antichi dei quali erano probabilmente mitici, venivano venerati mediante offerte e con la celebrazione periodica di alcuni rituali.

Testimonianze relative all'elaborazione di una ideologia della regalità nella regione fenicia e in quella aramaica provengono da alcune iscrizioni alfabetiche risalenti al I millennio a.C. Talvolta venivano indicate le qualità divine dei monarchi, ma gli aspetti della regalità su cui si attirava maggiormente l'attenzione erano quelli relativi al mantenimento della giustizia e della pace da parte del sovrano e al suo ruolo di servitore degli dei. Questi, a loro volta, lo ricompensano elargendo pace e abbondanza al suo regno. In una iscrizione aramaica, tuttavia, sembra che il sovrano sia presentato come un uomo che gode dopo la morte di un'esistenza speciale (egli «beve» insieme con il dio della tempesta).

Anche l'antica monarchia israelita presentava alcune di queste caratteristiche «sacrali»: i testi biblici ci documentano con una certa precisione la presenza di specifici atti rituali, tra cui l'unzione dei sovrani e i rituali di sepoltura loro riservati. La Bibbia, tuttavia, raffigura i re quali semplici servitori del re celeste, ossia dell'unico vero Dio, Jahvè, negando loro qualsiasi potere o destino sovrumano. Inoltre la regalità viene presentata come un'istituzione straniera, adottata in seguito dagli Israeliti, e la maggior parte dei sovrani di Israele viene dipinta come infedele alla divinità nazionale, mentre i profeti di Jahvè assumono un ruolo di primo piano quando condannano i monarchi in nome del loro Dio e quando, talora, consacrano sovrani nuovi e più devoti rispetto a quelli in carica. Nei testi risalenti al periodo dell'esilio e dell'epoca appena posteriore sembra che numerosi aspetti propri dell'ideologia della regalità del Vicino Oriente antico (ma non la natura divina dei sovrani) confluiscano nelle aspettative escatologiche degli Israeliti, i quali non avevano più un proprio monarca, ma aspettavano il ritorno di un discendente della dinastia di Davide. Da questo punto di vista, allora, talune delle radici del messianismo ebraico e cristiano vanno probabilmente cercate nell'ideologia della regalità del Vicino Oriente antico.

La regalità ittita. Gli Ittiti parlavano una lingua indoeuropea, ma ereditarono gran parte del loro pantheon e numerosi rituali dagli abitanti non indoeuropei dell'Anatolia e delle regioni vicine. Per gran parte del II millennio a.C. si organizzarono in un potente Stato monarchico. Anche se venivano indirettamente identificati con alcune divinità, in particolare con il dio del sole e con quello della tempesta, i sovrani ittiti non erano propriamente presentati come divinità quando erano ancora in vita. Dopo la morte, invece, aveva luogo un complesso rituale fondato sulla cremazione del cadavere del sovrano e su una serie di offerte rituali di cibo. Quando i testi fanno riferimento alla morte di un re, parlano del suo «diventare un dio».

Possediamo soltanto alcune testimonianze sparse e indirette relative ai riti di incoronazione, ma risulta documentato il ruolo di primo piano che il re rivestiva durante le feste e i rituali che venivano celebrati presso i principali santuari del regno. Grande importanza veniva attribuita anche alla correttezza del comportamento del re nei confronti del mondo divino e alla sua protezione dalla contaminazione e dalla magia dei nemici. Alcune iscrizioni reali insistono sul fatto che il potere del monarca era dovuto al favore degli dei, spesso al favore di una specifica divinità con cui il sovrano intratteneva un rapporto particolare.

Iran. Nel mondo iranico l'istituto regale prese forma intorno alla metà del I millennio a.C., fu distrutto da Alessandro Magno nel IV secolo a.C. e rinacque poi in diverse forme, per sopravvivere fino alla conquista musulmana. Sotto molti aspetti, il regno iranico era un erede dei grandi imperi del Vicino Oriente antico, quello neoassiro e quello neobabilonese. Ma la dinastia reale e

la classe dirigente parlavano una lingua indoeuropea e per cultura e per religione erano estranee alle tradizioni mesopotamiche. Per questo motivo l'ideologia della regalità in Iran fu essenzialmente autonoma e originale, sia nel periodo achemenide che in seguito, quando la tradizione nazionale fu riattivata per reazione alla cultura ellenistica dei re seleucidi.

Non si riteneva che il sovrano fosse di natura divina, ma si pensava che il suo potere provenisse dalla sfera divina e in particolare dalla divinità suprema, Ahura Mazdā, la figura centrale della riforma religiosa comunemente attribuita al profeta Zarathustra. Sia nell'ideologia della regalità presentata dalle iscrizioni achemenidi che in quella dei testi iranici più recenti si ritrova un forte elemento etico: il re viene rappresentato quale difensore della verità e della giustizia, un patrocinatore dell'ordine religioso corretto che lotta contro le forze del male. Il potere del sovrano appare perciò collegato simbolicamente con una entità sovraumana, il *khvarenah*, che veniva raffigurato sotto l'aspetto di un fuoco e che doveva rappresentare l'ardente splendore del sovrano, la sua gloria, la sua fortuna oppure il suo destino. Se il re si dimostrava indegno, il *khvarenah* (e così la regalità) lo abbandonava, come era accaduto in tempi mitici al re Yima (in testi posteriori, Jamshīd), il cui peccato gli fece perdere il potere. La sacra missione morale del monarca riguardava principalmente la sfera militare e quella giudiziaria, mentre una potente classe sacerdotale era addetta alla dottrina e al rito.

Grecia ed Ellenismo. Assai poco conosciamo intorno alla concezione della regalità a Creta in epoca minoica (intorno al 2500-1500 a.C.) e in Grecia e a Creta nell'età micenea (intorno al 1600-1100 a.C.), poiché i testi relativi non sono ancora stati tradotti (le iscrizioni in scrittura Lineare A), oppure riguardano soprattutto argomenti di carattere amministrativo (i testi micenei in Lineare B, una lingua da cui sarebbe poi derivato il greco antico). Tutto quel che si può affermare è che in entrambi i casi una religione politeistica si pone in stretta relazione con un sistema statale del genere di quelli diffusi nel Vicino Oriente antico, anche se in scala minore, e che gli Stati erano governati da sovrani (il titolo miceneo è *wanax*).

Quando questo sistema statale crollò, intorno al 1100 a.C., molti aspetti di quella tradizione culturale, compresa la scrittura, andarono perduti. Una profonda trasformazione sociale portò, dopo molti secoli, alla nascita di una nuova organizzazione, tipicamente greca, la *polis*, ossia la città-stato. Anche se alla periferia del nuovo mondo greco continuarono a sopravvivere alcuni regni, tuttavia la *polis* era una struttura che non lasciava spazio a monarchie del tipo sopra discusso, anche se alcune funzioni regali furono ereditate dai magistrati e si registrarono anche alcune forme peculiari di regalità (per esempio la cosiddetta «diarchia» a Sparta). Costituivano fenomeni eccezionali e di breve durata, invece, le tendenze monarchiche manifestate da alcuni governanti (*tyrannoi*) di città tra il VII e il IV secolo a.C. (anche se in realtà se ne avevano continue manifestazioni), soprattutto nel mondo coloniale della Sicilia e dell'Asia Minore. Soltanto quando il sistema della *polis* entrò a sua volta in crisi e una dinastia della periferia del mondo greco, quella macedone, non soltanto ottenne il controllo di tutta la Grecia, ma in seguito conquistò anche l'Impero iranico, soltanto allora il mondo di lingua greca dovette venire a patti con il potere dei sovrani di origine macedone (*basileis*), mentre la maggior parte delle città mantenne, almeno formalmente, i propri sistemi tradizionali di governo. Dopo la morte di Alessandro Magno (323 a.C.), il suo Impero fu diviso tra i suoi successori: l'intero Vicino Oriente fu strutturato in una serie di monarchie, con a capo sovrani di discendenza macedone. Questi regni erano governati, e profondamente influenzati culturalmente, da una *élite* di militari e di amministratori greci. L'ideologia su cui si fondava la concezione della regalità durante l'età ellenistica, in maniera analoga a quanto avveniva più in generale per tutta la cultura ellenistica, era costituita da una combinazione di caratteristiche propriamente greche (macedoni) e di tradizioni orientali. Si credeva che i sovrani fossero discendenti di antenati divini (attraverso Alessandro), simili agli dei – e in alcuni casi addirittura divini – quando erano ancora in vita, e si pensava talora che sopravvivessero come divinità dopo la morte. L'etichetta di corte e i rituali relativi ai sovrani, secondo le informazioni che abbiamo a disposizione, erano essenzialmente derivati dalla tradizione iranica, da quella egizia e da altre tradizioni del Vicino Oriente antico.

Roma. Anche se il più antico Stato romano sicuramente era organizzato secondo l'istituto della monarchia, tuttavia le tradizioni sui sette re di Roma, che ci sono trasmesse dagli storici antichi, probabilmente sono in gran parte mitiche. Comunque sia, a partire almeno dal VI secolo a.C., Roma fu una repubblica capeggiata da una aristocrazia di *senatores* e governata da magistrati eletti. In realtà, l'ideologia antimonarchica dell'antica Roma era talmente radicata e forte che, quando – dopo la conquista da parte dei Romani della maggior parte del mondo mediterraneo – la crisi dello Stato repubblicano portò alla nascita di una nuova forma di monarchia, i sovrani non assunsero il titolo tradizionale di origine indoeuropea di *rex* (re), ma furono chiamati *imperator*, un termine che propriamente nell'età repubblicana indicava il capo militare che ritorna in trionfo nella città. L'Impero romano si protrasse dal I secolo a.C. sino alla fine del V secolo d.C., ma l'ideolo-

gia soggiacente alla sovranità subì profondi mutamenti nel corso del tempo. Tra le sue caratteristiche originali vi erano il culto del *genius* (personalità, doppio) dell'imperatore e la divinizzazione dell'imperatore defunto attraverso un complesso rituale che comprendeva la cremazione e l'ascesa al cielo del suo spirito rappresentato in alcuni casi da un'aquila che si levava in volo dalla pira funeraria. Ma ben presto questa ideologia della regalità cedette il posto, dapprima nelle province orientali e poi nell'intero territorio dell'Impero, ad altre forme di culto del sovrano, tra le quali si può annoverare, per esempio, l'identificazione dell'imperatore con alcune figure mitiche oppure addirittura con certe divinità, che talora venivano importate direttamente dai monarchi dalle culture locali delle province da cui loro stessi traevano le proprie origini.

La conversione dell'imperatore Costantino al Cristianesimo costituì il punto di partenza per un'ulteriore profonda trasformazione dell'ideologia imperiale. Ovviamente i nuovi sovrani cristiani non potevano essere considerati divini; tuttavia furono adattati al nuovo contesto religioso numerosi aspetti tipici di quel sistema di credenze, di rituali e di cerimoniali tipici della monarchia imperiale. Secondo il *Triakontaeterikos*, un trattato sul potere imperiale composto dal cristiano Eusebio di Cesarea (IV secolo), l'intero universo è concepito come uno Stato monarchico (*basileia*, monarchia), governato dal Dio cristiano: è dovere dell'imperatore imitare il monarca divino. L'esito finale di un tale processo di trasformazione ideologica, che ebbe inizio con Costantino, fu quello di foggiare l'ideologia cristiana del sovrano. Questa costituì la base su cui si formò anche l'ideologia bizantina della regalità, che successivamente si unì ad altre tradizioni (soprattutto celtiche e germaniche) per formare le teorie medievali della regalità.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sull'argomento è molto vasta e non sempre è facile operare una selezione senza omettere contributi importanti, soprattutto perché il dibattito è in continua evoluzione. Sulla regalità sacrale del Vicino Oriente antico, cfr. C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, Oxford 1948; H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, 1948, Chicago 1978; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967 (2ª ed. riv.); P. Garelli (cur.), *Le Palais et la royauté*, Paris 1974 (che si occupa soprattutto della Mesopotamia). Engnell, invece, insiste sulla somiglianza dei modelli della regalità sacrale in tutto il Vicino Oriente, dall'Egitto all'Anatolia e sulla natura divina dei re; Frankfort si dimostra più attento alle differenze, soprattutto fra l'ideologia della regalità egizia e quella mesopotamica.

Sulla regalità egizia si cita ancora spesso come opera fondamentale il lavoro, peraltro datato, di A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris 1902. Per la Mesopotamia vanno ricordati alcuni studi più recenti: I. Siebert, *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin 1969 (che discute, tra gli altri, soprattutto gli aspetti «pastorali» della regalità mesopotamica); e R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939 (che rimane ancora lo studio classico sull'argomento).

La maggior parte dei lavori relativi all'ideologia monarchica in Israele si fonda piuttosto su una dotta ricostruzione e su ipotesi che su vere e proprie testimonianze. Un esempio è G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955 (che offre interessanti contributi sulla tarda ideologia giudaica). J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954, invece, rappresenta un tentativo più prudente. J. Coppen, *Le messianisme royal*, Paris 1968, costituisce, infine, un'utile introduzione ai rapporti tra l'ideologia regale del Vicino Oriente antico e il messianismo.

A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm 1917-1934, è uno studio illuminante sulle tradizioni mitiche relative all'origine della regalità (e pertanto sull'ideologia della regalità stessa) nel mondo iranico. Sul culto dei sovrani ellenistici opera fondamentale è W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig 1937. Per l'ideologia imperiale a Roma e il culto del sovrano, cfr. i diversi contributi presenti in E.J. Bickermann, W. de Boer et al. (curr.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Genève 1973 (con ricca bibliografia).

CRISTIANO GROTTANELLI

REINACH, SALOMON. Vedi vol. 5.

RESHEF. Dio semitico occidentale, che risulta attestato a partire dal 2300 a.C.: in nomi di persona (per esempio *Ebdurasap*, «servo di Reshef»), nei testi cuneiformi recentemente rinvenuti negli scavi di Ebla (Siria), nella letteratura di Ugarit (Siria) a partire dal XIII secolo a.C. e in molte iscrizioni che vanno dall'VIII al III secolo a.C. Il culto di Reshef penetrò anche in Egitto, dove è stata scoperta una cinquantina di stele con il suo nome o la sua immagine.

Nella sua patria, in Siria, Reshef era un dio degli Inferi, associato con la guerra, la tenebra, la malattia e la morte. Sotto questo aspetto somigliava molto al dio mesopotamico Nergal e una lista di divinità proveniente da Ugarit li identifica esplicitamente. Questa raffigurazione piuttosto lugubre di Reshef risulta evidente nella letteratura di Ugarit. Nella storia del re Keret, Reshef è responsabile della morte di vari principi, portando manifestamente pestilenza. Egli viene associato con Shaps, la dea del sole, quale guardiano degli Inferi, dove il sole discende di notte. Viene chiamato Reshef

«della freccia», un epiteto che ricorda il dio greco Apollo, con cui Reshef fu in seguito identificato a Cartagine e a Cipro, e che scagliava le sue frecce apportatrici di pestilenza nel campo dei Danai (Omero, *Iliade* 1,45-52).

Reshef aveva tuttavia anche un'immagine positiva di protettore e guerriero. A Ugarit c'era almeno un tempio a lui dedicato e il suo nome era diffuso in nomi di persona composti, con significati quali «Reshef è mio padre» e «Reshef è clemente». In alcune iscrizioni più tarde, la più significativa delle quali proviene da Karatepe, in Cilicia (circa 750 a.C.), Reshef si trova menzionato come protettore particolare del governante locale.

Durante la XVIII dinastia, specialmente sotto il filosiriaco Amenofi II (circa 1436-1413), che scelse Reshef come protettore militare personale, Reshef fu introdotto in Egitto ed è solo dall'Egitto che ci è giunta una sua iconografia.

Il dio si trova raffigurato su molte stele, chiaramente opera di artisti siriaci immigrati, come dio guerriero e protettore, di solito in una posa marziale, mentre tiene in una mano lancia e scudo e con l'altra brandisce una mazza-ascia sopra il capo. Sulle sue spalle si trova spesso una faretra con frecce. Su alcune stele, tutte provenienti da Tebe, Reshef viene associato con Qudshu, una dea siriaca della fertilità, e con Min, un dio protettore degli Egizi. I suoi epiteti egizi sono spesso assai elaborati: «il grande dio, signore dell'eternità, sovrano immortale, padrone potente fra la divina enneade» (Stele del Louvre 86); «grande dio, signore del cielo, padrone del potere, dio immortale» (Stele di Torino 1601). Questi appellativi probabilmente riflettono più l'entusiasmo dei suoi devoti che la sua effettiva posizione all'interno del pantheon tebano.

Il nome *Reshef*, o *Resheph*, compare sette volte nell'Antico Testamento, anche se questo fatto viene solitamente sfumato dalle traduzioni. Il dio è stato quasi del tutto demitologizzato e *reshef* è ormai quasi un nome comune, che indica qualche tipo di fiamma, freccia o pestilenza, tutti significati che si possono far risalire a radici mitologiche.

In *Abacuc* 3,5 e nel testo ebraico di *Ben Sira* 43,17s. è un demone o una forza distruttiva che accompagna Jahvè in una teofania che fa scatenare un tumulto meteorologico. In *Deuteronomio* 32,23s., *Giobbe* 5,7 e *Salmi* 91,5s. e 78,48 è una forza negativa che provoca rovina. In alcuni di questi passi Reshef si trova associato con Qeṭev («malattia») e Dever («pestilenza»), probabilmente anch'essi di origine mitologica. La forma plurale di *reshef* si trova nel *Cantico dei cantici* 8,6, dove il riferimento sembra essere a una sorta di forza incontrollabile che trasforma l'amore in una fiamma inestinguibile. *1 Cronache* 7,25, infine, fa menzione di un figlio di Ephraim chiamato Reshef.

Entro la fine del I millennio a.C. il culto di Reshef si era diffuso per il Mediterraneo sino a Ibiza, in Spagna, e attraverso il sincretismo religioso Reshef venne identificato con vari altri dei. Fu assimilato ad Eracle, Melqart, Shulman e forse al dio di Palmira Arsu, così come ad Apollo.

Nella letteratura scientifica si fa spesso riferimento ai cosiddetti bronzi di Reshef, statuette rinvenute in abbondanza nel Levante, nell'Egitto settentrionale e altrove. Anche se è possibile che siano associate a Reshef, niente può dimostrarlo. Reshef viene talvolta descritto come un dio del tempo atmosferico, in parte per i passi veterotestamentari sulle teofanie e in parte perché l'epiteto della freccia suggerisce ad alcuni l'immagine dei fulmini. Ogni associazione con il tempo atmosferico, tuttavia, è giudicata del tutto secondaria. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Reshef fosse un dio della fertilità, poiché sulle stele egizie appare con Qudshu e con l'itifallico Min, ma la sua iconografia in Egitto è specificamente marziale, non sessuale. Alcuni, infine, hanno considerato la figura di «Reshef della freccia» riferita alla belomanzia (divinazione per mezzo delle frecce); altri preferirebbero intendere «Reshef della (buona) fortuna», ma ci sono poche testimonianze a favore di questa ipotesi. La freccia, specialmente alla luce della definitiva identificazione di Reshef con Apollo, era chiaramente un'immagine di pestilenza e di guerra.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura relativa a Reshef consiste per lo più di monografie sparse su riviste scientifiche. Un catalogo delle fonti antiche, una discussione delle testimonianze e una bibliografia annotata sono reperibili in W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*. New Haven 1976. Molto materiale comparativo si trova in M.J. Dahood, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, in S. Moscati (cur.), *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958. Per i materiali egizi è assai prezioso R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967.

WILLIAM J. FULCO, S.J.

ROHDE, ERWIN. Vedi vol. 5.

ROMANI, RELIGIONE DEI. [La voce consta di due distinti articoli: il primo, dedicato a *Il periodo antico*, tratta della religione romana dalle origini al 100 a.C.; il secondo, invece, relativo a *Il periodo imperiale*, riguarda i secoli successivi, fino al 400 d.C.].

Il periodo antico

Prima che i Romani unificassero sotto il loro dominio tutta la penisola italica, questa era occupata da molti gruppi etnici diversi. L'influenza che tali gruppi esercitarono sulla dimensione religiosa della civiltà romana varia dall'uno all'altro. In questo contesto, lo storico tende a individuare tre grandi centri culturali: gli Etruschi, che si insediarono principalmente a nord della riva destra del Tevere; i Greci della Magna Grecia, a sud del fiume Volturno; e infine i Latini, a sud del corso inferiore del Tevere fino ai confini della Magna Grecia. Questi confini, tuttavia, sono soltanto approssimativi, dato che si modificavano in relazione ai mutamenti storici.

In questa sede, tuttavia, si approfondirà la discussione soltanto su Roma e sui Latini, che costituiscono l'elemento essenziale della presenza indoeuropea nella penisola. È però indispensabile rilevare almeno la presenza in Campania degli Osci, i quali lasciarono importanti documenti di interesse giuridico e religioso (la *tabula Bantina*, della città di Bantia; il *cippus Abellanus*, legato alle città di Abella e di Nola; la placca di bronzo di Agnone, su cui sono riportati alcuni precetti di una legge sacra). Non dobbiamo poi dimenticare che il poeta Ennio (239-169 a.C.) affermava di avere tre anime, poiché conosceva il greco, l'osco e il latino (Aulo Gellio, *Notti Attiche* 17,17). Per quanto riguarda gli Umbri, costoro hanno lasciato un'eredità ancora più ricca. Grazie alla scoperta di numerose iscrizioni, infatti, tra le quali va ricordato soprattutto l'importantissimo documento delle *Tabulae Iguvinae*, siamo in grado di conoscere le formule di preghiera da loro utilizzate e i nomi delle loro divinità. Conosciamo la liturgia necessaria alla consacrazione della città, le prescrizioni per la purificazione delle persone, i sacrifici che si dovevano offrire a seconda dei diversi luoghi e delle divinità invocate, la divinazione fondata sull'osservazione del volo degli uccelli, le prescrizioni per l'inaugurazione del *templum* oppure del *pomerium* (il recinto religioso). Si potrà facilmente constatare che questa documentazione osca e umbra fornisce a volte apprezzabili possibilità di raffronto con i dati latini.

Volgiamo perciò la nostra attenzione ai Latini e, in particolare, cerchiamo di delinearne l'espansione. All'inizio del I millennio a.C. (tra la fine dell'Età del Bronzo e l'inizio di quella del Ferro) questi popoli abitavano il *Latium Vetus* (il Lazio antico), che si estendeva dalla regione a sud del corso inferiore del Tevere fino alla pianura pontina (*Pontinus ager*: Livio, 6,5,2). Questo territorio era delimitato nella sua parte nordoccidentale dal Tevere e dall'Etruria, mentre in quella nordorientale dalla regione sabina. A oriente era circondato dalla catena dei monti Albani, dalle montagne di Palombara, di Tivoli (*Tibur*), di Palestrina (*Praeneste*) e di Cori (*Cora*), fino a Terracina (*Anxur*) e al Circeo (*Circei*); dalla parte occidentale il confine era costituito, invece, dalle coste del mare Tirreno. All'interno di questa regione si trovano le colline che costituirono i primi centri di insediamento: Alba Longa, per esempio, considerata la più antica città latina, oppure monte Cavo (*Mons Albanus*), sede del culto federale dello Juppiter Laziale.

Al *Latium Vetus*, chiamato anche *Latium Antiquum*, si aggiunse in seguito il *Latium Adiectum*, o *Latium Novum* (il Lazio nuovo), formato dai territori che i Romani in epoca storica riuscirono a sottrarre (a partire dal VI secolo a.C.) ai Volsci, agli Equi, agli Ernici e agli Aurunci (si veda Plinio il Vecchio, *Storia Naturale* 3,68ss.). I Latini vengono tradizionalmente chiamati *populi Latini* oppure con il nome collettivo di *nomen Latinum* («nazione latina»). Essi occuparono le colline, che garantivano un più facile sistema difensivo, e si stanziarono in gruppi autonomi collegati da legami piuttosto variabili tra loro, secondo un sistema chiamato *vicatim* («a piccoli villaggi»). Queste associazioni territoriali si fondavano essenzialmente su vincoli di tipo religioso. Si venne così a creare un sentimento di comunità che continuò in epoca storica, con lo sviluppo di federazioni fondate su culti comuni: intorno al santuario di Juppiter Laziale sul monte Albano, per esempio, oppure intorno al santuario di Diana Aricina collocato nel «boschetto sacro» di Ariccia (*Nemus Dianae*). Si ha notizia anche di un altro culto federale che avrebbe avuto un ruolo storico eccezionale per i suoi legami privilegiati con i Romani. Il centro di tale culto si trovava a Lavinio, che Varrone (*La lingua latina* 5,144) identifica con la madrepatria religiosa di Roma: «Lavinium:... ibi di Penates nostri» («Lavinio:... qui ci sono i nostri dei patrii»). Scavi recenti, in effetti, hanno portato alla luce il sito, che comprende una necropoli risalente al X secolo a.C. Ci sono anche alcune rovine di bastioni datate al VI secolo, i resti di un locale di culto fiancheggiato da tredici altari e da un mausoleo (potrebbe essere un *heroion* in memoria di Enea) che ospita una tomba arcaica del VII secolo a.C.

Nel periodo arcaico, la culla della futura città di Roma non era niente più che un villaggio fra i tanti. Esso dovette attraversare diverse tappe prima di giungere alla fondazione ufficiale dell'Urbs («la Città»), il 21 aprile del 753 a.C. (festività dei *Parilia*, dedicati ai pastori e alle greggi), sulla sommità del colle che ora si chiama Palatino. La *regio Palatina* («la regione palatina») era suddivisa in tre poggi, il più importante dei quali era il *Palatium*, mentre gli altri due erano il *Cermalus* e la *Velia*. (Per quanto riguarda, invece, il significato di *Roma quadrata*, questa espressione compare già in Ennio, *An-*

nali 123, il quale la spiega come «città divisa in quattro parti»; sembra che questa formulazione costituisca una proiezione nel passato del principio di divisione ortogonale che i Romani applicarono in seguito al loro progetto urbano).

Grazie a una sorta di griglia topografica che corrisponde alla festa del *Septimontium*, celebrato l'11 dicembre, possiamo poi individuare una seconda fase. I tre poggi della regione palatina (*Palatium*, *Cermalus*, *Velia*) furono collegati ai tre colli del gruppo dell'Esquilino (*Fagutal*, *Oppius*, *Cispius*), insieme alla *Subura* (il *Caelius* venne aggiunto in seguito a questa lista di sette nomi). Queste, infatti, sono le tappe che durante la festa deve percorrere la processione, secondo quanto elenca il compilatore Sesto Pompeo Festo, anche se in un ordine differente, forse conforme all'itinerario liturgico. La lista è presa a prestito, come è noto, dallo studioso M. Verrio Flacco: *Palatium*, *Velia*, *Fagutal*, *Subura*, *Cermalus*, *Oppius*, *Caelius*, *Cispius*.

Nella terza fase del suo sviluppo topografico, infine, la città fu divisa in quattro regioni: Palatina, Esquilina, Suburana e Collina; quest'ultima comprendeva il Quirinale e il Viminale. Furono costruite mura di cinta. La tradizione attribuisce tali iniziative al penultimo re, Servio Tullio. Questa indicazione è stata confermata anche da recenti scoperte archeologiche, che hanno testimoniato una notevole estensione territoriale della città nel corso del VI secolo. Per quanto riguarda i bastioni, se la datazione delle mura in *opus quadratum* attribuite a Servio deve essere spostata al IV secolo, dopo l'incendio di Roma per opera dei Galli, l'esistenza di mura nel VI secolo risulta comprovata dai resti di un *agger* trovato sul Quirinale. La scoperta a Lavinio di un bastione in *opus quadratum* risalente al VI secolo porta, così come accade per Roma, alla medesima conclusione.

Queste, dunque, furono le fasi successive della formazione della città. E tuttavia i Romani di età classica preferivano uno schema più semplice, in forma di dittico: il passaggio «provvidenziale» dallo stato «selvaggio» allo stato «civilizzato». Il racconto di Cicerone, per esempio, segue questo schema (*La Repubblica* 2,4). Egli ricorda in primo luogo l'origine divina dei gemelli Romolo e Remo (nati dal dio Marte e dalla vergine vestale Rea Silvia), i quali furono esposti sulle rive del Tevere dallo zio Amulio, re di Alba Longa, ma furono poi miracolosamente salvati e nutriti da una lupa. L'autore contrappone una fase pastorale, che vide l'affermazione dell'autorità di Romolo (l'eliminazione di Remo è passata sotto silenzio), a una successiva fase civilizzatrice operata dal fondatore della città. Durante questo periodo (dall'VIII al VII secolo), Roma non si era ancora imposta nel mondo latino, che aveva al suo interno numerosi centri di rilievo, *clara oppida* (Plinio il Vecchio, *Storia naturale* 3,68). Possiamo far menzione di quelli che l'archeologia ha portato alla luce: *Satricum*, *Antium* (Anzio), *Ardea*, *Lavinium* (Pratica di Mare), *Politorium* (forse Castel di Decima), *Ficana* e *Praeneste* (Palestrina).

Siamo a conoscenza di alcuni particolari delle condizioni di vita di questi centri di insediamento. La popolazione traeva sostentamento soprattutto dall'allevamento e dallo sfruttamento delle risorse naturali (sale, frutta e selvaggina). Gli abitanti appresero le tecniche dell'agricoltura progressivamente, di pari passo con l'utilizzazione dei boschi e il prosciugamento delle paludi, e fabbricavano strumenti di argilla e di ferro. La loro lingua apparteneva alla famiglia indoeuropea. Il primo documento in lingua latina è forse costituito dall'iscrizione sulla *fibula aurea* di Preneste, che risale alla fine del VII secolo: «mannios med fhefhaked numasioi» (in latino classico: «Manius me fecit Numerio»). L'autenticità di tale iscrizione, tuttavia, è stata recentemente posta in serio dubbio (cfr. Margherita Guarducci, *La cosiddetta Fibula Prenestina*, Roma 1980). Per quanto riguarda i riti, si è creduto per molto tempo che la pratica della cremazione, introdotta dagli invasori indoeuropei, fosse in contrasto con quella indigena dell'inumazione, che risulta quindi più antica. Ma questa visione è ormai superata, in quanto non corrisponde alla realtà storica. L'archeologia, infatti, ha messo in luce che la pratica della cremazione (che risale al periodo compreso tra la fine dell'Età del Bronzo e l'inizio dell'Età del Ferro) quasi sempre precedette quella dell'inumazione (fine dell'Età del Ferro, tra l'VIII e il VII secolo), senza che tali usanze funerarie avessero una particolare caratterizzazione etnica.

Nell'ambito di questa comunità di Latini, Roma acquisì un'importanza sempre crescente dopo che ebbe stabilito i suoi fondamenti politici e religiosi. La tradizione è concorde nell'attribuire questo sviluppo ai primi due re, Romolo e Numa Pompilio. In seguito alla distruzione di Alba Longa e alla conquista delle regioni costiere fino a Ostia, il predominio di Roma si estese fino alle foci del Tevere durante il regno del terzo re, Tullo Ostilio. Nel corso di questa operazione di conquista, vennero distrutti alcuni centri, tra cui possiamo annoverare *Tellenae*, *Ficana* e *Politorium*. Se è vero che *Politorium* corrisponde all'attuale Castel di Decima, i recenti scavi confermerebbero la tradizione: è stata infatti portata alla luce una necropoli con tombe datate tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo, il *terminus* indicato da Livio (1,33,3) per la distruzione di *Politorium* da parte del quarto re, Anco Marzio.

Una volta diventata padrona del Lazio, però, Roma fu assoggettata dagli Etruschi. Si pensa infatti che gli ultimi tre re, Tarquinio Prisco, Servio Tullio e Tarquinio il Superbo, fossero di origine etrusca. Dopo la cac-

ciata dell'ultimo re etrusco (nel 509 a.C.), la potenza romana riuscì a consolidarsi in breve tempo, grazie alla vittoria sui Latini presso il lago Regillo (nel 499 oppure nel 496). Seguì, nel 493, una alleanza di «pace eterna» tra le due parti, il trattato di Spurio Cassio. L'instaurazione di un culto federale di Diana Latina sull'Aventino risale senza dubbio a questo periodo. A partire da quel momento, tutta l'Italia era destinata a riconoscere, presto o tardi, la supremazia romana. L'ultima rivolta dei Latini, che presero le armi durante la prima guerra sannitica (343-341 a.C.), fu repressa in maniera definitiva. La Lega latina fu sciolta nel 338 a.C. e i Latini furono inseriti nella comunità romana.

Le divinità del periodo arcaico. Il termine latino con cui si indica la divinità ha un'origine indoeuropea: *deus*, che foneticamente deriva dall'antico *deivos* (così come *dea* deriva da *deiva*), significa «essere celeste». In linea con questa etimologia, *deus* e *dea* indicano, perciò, le potenze latine collegate al cielo luminoso (*divum*), in opposizione all'uomo (*homo*), legato invece alla terra (*humus*); anche *homo*, peraltro, deriva da una radice indoeuropea, che significa appunto «terra». Immediata conseguenza di ciò è che il termine latino si distingue dal suo corrispondente greco, *theos*, che presenta invece una diversa etimologia: *theos*, infatti, è probabilmente collegato al prototipo **thesos*, che si riferisce alla sfera del sacro (Benveniste), anche se nessuno è stato finora in grado di individuare quali siano i confini del suo significato. Notiamo, tuttavia, che tale differenza di vocabolario tra latino e greco per indicare la divinità non sussiste più quando si tratta del dio supremo: *Juppiter* (**Iou-pater*, dove **Iou-* deriva da **dyeu-*) e *Zeus* (**dyeus*), infatti, derivano dalla medesima radice indoeuropea.

Ne consegue anche che i Latini rappresentavano la divinità come un essere individuale e personale. Il dato linguistico, infatti, smentisce fin da subito il presupposto «animistico», secondo il quale si dovrebbe supporre l'esistenza di una fase precedente a quella teista, che avrebbe preparato l'avvento in Roma della concezione di una divinità personale. A questo riguardo, l'utilizzazione errata del termine *numen*, arbitrariamente confuso con il *mana* melanesiano, ha fatto ormai il suo tempo, come ha dimostrato definitivamente Georges Dumézil.

Come rappresentavano i loro dei i Romani? Un'osservazione di Varrone (citato da Agostino, *La città di Dio* 4,31) merita attenzione: «Per più di centosettanta anni i Romani hanno venerato i loro dei senza statue. Se questa usanza avesse prevalso, gli dei sarebbero onorati in modo più puro». Questo riferimento a un iniziale stato di purezza ormai perduto (*castitas*) costituisce una critica indiretta all'antropomorfismo ellenico, che attribuiva alle divinità le passioni e i vizi caratteristici degli uomini, come appare già dall'*Iliade* di Omero oppure dalla *Teogonia* di Esiodo.

In effetti, le divinità romane indigene sono prive degli abbellimenti di una mitologia più o meno ricca di pittoresche varianti. Tali divinità risultavano definite soprattutto alla luce delle loro competenze specifiche, ben lungi, quindi, dal presentare qualche legame con la condizione umana. (George Wissowa, 1912, aveva già osservato che a Roma non si parlava di matrimoni oppure di unioni tra le divinità). Questo fatto viene comprovato, in particolare, dall'esistenza di molte realtà astratte divinizzate, tra le quali Fides, la dea della buona fede, che riceveva ogni anno il comune omaggio dei tre sommi sacerdoti. Essi si recavano sopra un carro aperto fino alla sua cappella, per chiederle di conservare i rapporti improntati all'armonia all'interno della città. L'etimologia del nome di Cerere affida alla dea la protezione della crescita (soprattutto del grano); a lei era dedicata la festa dei *Cerialia*, che veniva celebrata ogni anno il 19 aprile. A quel tempo, queste non erano affatto divinità minori, come non lo era Consus, il dio delle provviste di grano (da *condere*, «riporre»), che veniva onorato sia nel periodo dei *Consualia*, il 21 agosto, sia in quello degli *Opiconsiva*, il 25 agosto, quando era presentato insieme a Ops, la dea che presiedeva all'abbondanza. Per quanto riguarda Giano, il dio degli inizi e dei passaggi, e Vesta, la dea del fuoco sacro, essi avevano una tale importanza nella liturgia romana, secondo quanto riferisce Cicerone (*La natura degli dei* 2,67), che il primo compariva all'inizio di ogni cerimonia religiosa, mentre la seconda veniva invocata alla fine.

Questa tendenza a trasformare in divinità concetti astratti si prestò a degli eccessi? Si possono facilmente citare, a questo proposito, i tanti dei minori specializzati che, secondo Fabio Pittore (citato da Servio Danielino, *Ad Georgica* 1,21), assistevano Cerere nelle sue funzioni: Vervactor (per l'aratura del terreno incolto), Reparator (per il rinnovamento della coltivazione), Imporcitor (per la demarcazione dei solchi), Insitor (per la semina), Obarator (per l'aratura della superficie), Occator (per l'erpicatura), Sarritor (per la sarchiatura), Subruncinator (per la zappatura), Messor (per il raccolto), Convector (per trasportare il raccolto), Conditor (per l'immagazzinamento), Promitor (per la distribuzione). Un altro gruppo di divinità minori offrì ad Agostino (*La città di Dio* 6,9,264s.) l'occasione per dilungarsi in commenti sarcastici. Tale gruppo comprendeva alcune entità divine inferiori che venivano considerate aiutanti dello sposo nella notte delle nozze: Virginensis (per sciogliere la cintura della giovane vergine), Subigus (per sottometterla) e Prema (per abbracciarla). «E che cosa fa a questo punto la dea Pertunda [da *pertun-*

dere, «penetrare»]? Lasciamo che arrossisca, lasciamo che fugga! Così lascerà qualche cosa da fare allo sposo. È davvero una disgrazia che qualcun altro, oltre a lui, adempia al dovere che il nome di questa dea incarna».

Che cosa si può dire riguardo a tutto questo? Qualunque sia il valore di questi elenchi di divinità specializzate (il primo, tramandato da Servio, è garantito dalla qualità della fonte: Fabio Pittore, autore di testi sul diritto pontificale, contemporaneo di Catone il Vecchio), si può osservare che essi nominano solamente entità secondarie, al cui culto non è preposta alcuna istituzione particolare di sacerdoti (anche se le istituzioni romane conoscevano l'esistenza di *flamines minores*, i «sacerdoti inferiori»). Addirittura, non comparivano neppure nel calendario liturgico. Inoltre, queste entità seguivano la scia di divinità di livello superiore. Questa loro caratteristica emerge in maniera chiara quando si esamini la lista di divinità minori cui erano assegnati ruoli specialistici gravitanti intorno a Cerere: il *flamen* (sacerdote) di questa divinità li invoca quando offre, nel corso dei *Cerialia*, il sacrificio a Tellus («terra») e a Cerere. Tutto porta a pensare che lo stesso discorso sia valido anche per la lista presentata da Agostino: ogni nome rientra con facilità nell'ambito della cerchia di Giunone Pronuba, protettrice delle nozze. Si può anche ammettere che questi dei minori costituiscano una categoria inferiore di *di humiliores*. Nella maggior parte dei casi, comunque, essi rientrano nella sfera di dominio del più importante tra loro, così come i clienti si pongono sotto la protezione di un *patronus*. In questo senso essi appartengono, come rileva Georges Dumézil, alla «*familia* di un grande dio». In ogni caso, essi dimostrano le capacità analitiche dei pontefici e il loro interesse ad associare ogni fase di qualunque attività a un elemento religioso. In definitiva, questa tendenza alla miniaturizzazione divina corrisponde a una sorta di ridondante manifestazione della propensione dei pontefici romani per l'analisi astratta.

Queste astrazioni divine esistono sia in forma maschile che femminile, senza interferenze reciproche. Le eccezioni sono soltanto apparenti. Così Fauno non ha un suo corrispondente femminile. (Il significato del suo nome è incerto: a volte è stato accostato dagli antichi a *fari*, «parlare», per esempio da Varrone, *La lingua latina* 7,36; altre volte invece a *favere*, «essere propizio», come in Servio Danielino, *Ad Georgica* 1,10: questo dio viene posto sullo stesso piano del greco Pan, come conferma il sito del suo tempio, eretto nel 194 a.C. sull'isola Tiberina, vale a dire in un'area esterna al pomerio). In effetti, per questo motivo sembra che Fauna sia piuttosto una costruzione artificiale, frutto di una casistica sincretistica, che tentava di associarla a Fauno come moglie, sorella oppure figlia (Wissowa, 1912). Il suo nome fu in seguito confuso con Fatua e con Bona Dea (un appellativo usato anche in alternativa a Damia, una dea originaria di Taranto).

Questo medesimo discorso vale anche a proposito di Pales, dea la cui festa, i *Parilia*, si celebrava il 21 aprile, l'anniversario della fondazione di Roma. (Al contrario, due Pales compaiono alla data del 7 luglio sul calendario, precedente a quello giuliano, della città di Anzio. Nulla ci vieta, perciò, di considerare queste due dee preposte a compiti distinti, ossia alla protezione di due diverse categorie di animali: rispettivamente quelli di piccola e di grossa taglia). Il dio Pales, menzionato da Varrone (citato da Servio, *Ad Georgica* 3,1), appartiene invece al pantheon etrusco e perciò non ha ottenuto a Roma alcuno spazio liturgico.

Come si deve interpretare, allora, l'espressione «sive deus sive dea» («sia dio sia dea»), che è presente in molte preghiere? Essa non riflette di fatto un'incertezza relativa al sesso di una presunta divinità ermafrodita, ma piuttosto un'incertezza relativa all'identità della divinità invocata. In un esempio tratto da Catone, il contadino, attento a non commettere errori nella forma dell'invocazione mentre pota un *lucus* («boschetto sacro») di cui non conosce la divinità protettrice, prospetta entrambe le possibilità: invoca, così, sia un dio che una dea.

La stessa prudenza risulta evidente anche nella formula cautelativa inserita dai pontefici e citata da Servio (*Ad Aeneidem* 2,351): «Et pontifices ita precabantur: Juppiter Optime Maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris» («E i pontefici recitavano questa preghiera: Giove Ottimo Massimo, oppure qualunque sia il nome con cui vuoi essere chiamato»). Questa formula è la più significativa, in quanto contempla la possibilità che Giove, pur identificato con sicurezza grazie ai suoi epiteti capitolini, possa preferire qualche altro nome.

Dal momento che una divinità romana viene definita principalmente attraverso la sua attività, anche una singola manifestazione di tale attività è sufficiente per riconoscere l'esistenza della divinità medesima. Un esempio eccezionale, ma significativo, può essere costituito dal seguente: una volta, una voce sulla Via Nova gridò nel silenzio della notte per annunciare l'arrivo dei Galli, ma invano; i Romani in seguito si rammaricarono di quella colpevole negligenza e innalzarono un santuario a quella voce, con il nome di Aius Locutius («colui che parla, colui che dice»; Livio, 5,32,6; 50,5; 52,11). Analogamente fu costruito un *fanum* (un tempietto) al di fuori della Porta Capena in onore del dio Rediculus. Questo perché Annibale, durante la sua marcia su Roma, proprio in quel luogo era indietreggiato, sopraffatto da alcune misteriose apparizioni.

Tutte le divinità di origine autoctona godevano di un privilegio: i loro santuari potevano sorgere all'interno della zona del pomerio. Ma che cosa era il *pomerium*? Secondo Varrone (*La lingua latina* 5,143), era un cerchio tracciato all'interno delle mura di cinta, demarcato da pietre, che fissava il limite all'interno del quale si dovevano prendere gli auspici urbani. Roma comprendeva anche aree esterne alla zona del pomerio, che facevano tuttavia parte della città: il colle Aventino, che inizialmente non apparteneva alla città delle quattro regioni (la sua incorporazione nella città veniva attribuita dalla tradizione talvolta a Romolo e talvolta ad Anco Marzio), rimase per esempio al di fuori della zona del pomerio fino all'epoca di Claudio (I secolo d.C.), anche se era circondato dalle cosiddette «mura serviane».

La stessa posizione esterna al pomerio aveva anche il Campo Marzio, che doveva il suo nome alle esercitazioni militari che vi si tenevano. Ma in questa località si praticava anche un rito che si colloca alle origini del diritto romano. In questo luogo, infatti, si trovava un altare consacrato a Marte fin da tempi immemorabili. Esso viene menzionato dalla legge «regale» di Numa in relazione alla distribuzione delle *spolia opima*, le spoglie di un generale nemico ucciso dal comandante dell'esercito, e fu completato, in seguito, dalla costruzione di un tempio (nel 138 a.C.). In tale luogo si tenevano anche le assemblee delle centurie militari (i *comitia centuriata*). Inoltre vi si celebrava ogni cinque anni la purificazione del popolo (*lustrum*), con il sacrificio dei *suovetaurilia*, l'insieme delle tre vittime (il maiale, il montone e il toro) che in precedenza erano state fatte sfilare intorno all'assemblea dei cittadini. La presenza dell'antico dio Marte al di fuori del *pomerium* (anche un altro tempio di Marte, costruito nel 338 a.C. a sud di Roma, all'esterno della Porta Capena, si trovava al di fuori del pomerio) risultava perfettamente conforme alla distinzione stabilita tra l'*imperium domi*, la giurisdizione del potere civile delimitata dalla zona del pomerio, e l'*imperium militiae*, che non si poteva manifestare se non al di fuori di tale zona. Per questo motivo, si dovevano prendere altri auspici quando si voleva passare da una zona all'altra. Se non lo si faceva, ogni atto ufficiale risultava nullo. Questa sventura toccò al padre dei Gracchi, T. Sempronio Gracco, durante la sua presidenza dei *comitia centuriata*. Mentre faceva la spola tra il Senato e il Campo Marzio, si dimenticò di prendere di nuovo gli auspici militari: di conseguenza, l'elezione dei consoli che ebbe luogo nel corso delle assemblee al suo ritorno fu respinta dal Senato (cfr. Cicerone, *Sulla divinazione* 1,33 e 2,11). La delimitazione dello spazio sacrale romano grazie al tracciato del pomerio spiega la distribuzione dei santuari. Vesta, la dea del focolare pubblico, poteva essere collocata soltanto al centro della città, all'interno del *pomerium*, mentre una nuova arrivata, come Giunone Regina, originaria di Veio, fu accolta, in quanto straniera, in un tempio costruito sull'Aventino (nel 392 a.C.).

Una simile distribuzione territoriale dei santuari in zone *intra* ed *extra pomerium* corrisponde in qualche modo anche alla distinzione fatta dagli antichi fra *di indigetes* e *di novensiles*? Queste espressioni compaiono (anche se in ordine inverso) nell'antica formula della *devotio* (citata da Livio, 8,9,6), con la quale un generale romano consacrava se stesso e l'esercito nemico ai *di manes* (gli dei dell'oltretomba), citati alla fine di un elenco di altre divinità. Si discute tra gli studiosi per stabilire quale debba essere il significato di questi due termini. Sembra che molti antichi e anche alcuni studiosi moderni (tra i quali Wissowa) cedano a un fraintendimento semantico e confondano *indigetes* e *indigenae*, e perciò interpretino i *di indigetes* nel senso di dei «indigeni», in contrapposizione a divinità più recenti. Anche se una simile confusione non può essere accettata in sede filologica, tuttavia essa esprime in maniera appropriata un contrasto che appare reale. Sembra probabile, infatti, che si possa spiegare *novensiles* (*-siles* deriva da *-sides*, così come *lacrima* deriva da *dacrima*, secondo quanto risulta attestato da Livio Andronico) come una derivazione da *novus* e da *insidere*, per designare gli dei «residenti da poco tempo». Per quanto riguarda invece *indigetes*, porrei questo termine in relazione con *indigitare* («recitare ritualmente») e con *indigitamenta* («raccolta di litanie»). L'espressione designerebbe, così, le divinità invocate di preferenza da tempo immemorabile. La formula virgiliana *di patrii indigetes* (*Georgiche* 1,498), dunque, si spiegherebbe in questo modo: lungi dall'essere un'inutile ripetizione di *patrii*, il termine *indigetes* aggiunge una nota di confidenza, espressa attraverso un atteggiamento di costante fervore.

Tra le divinità arcaiche, alcune, con il trascorrere del tempo, per così dire scomparvero, cosicché la loro identità non venne conservata se non nel nome della festa loro dedicata. Ma anche questo particolare aspetto spesso rimane poco chiaro se non riceve luce da qualche altra fonte. In questo settore gli studi comparativi nel campo del dominio indoeuropeo si sono rivelati particolarmente fecondi, grazie ai lavori di Georges Dumézil. Saranno sufficienti alcuni esempi.

I calendari romani segnano alla data del 21 dicembre la festa dei *Divalia*, dedicata a una certa dea Angerona, sulla quale ben poco si sa. Uno spiraglio fu aperto da Theodor Mommsen, nella sua opera *Römisches Staatsrecht* (1871-1888), nella quale sottolineò la coincidenza della festa con il solstizio d'inverno (una nota del calendario di Preneste, ricostruito con successo dallo stesso studioso, giustificava la celebrazione della festa

con l'inizio dell'anno solare). Georges Dumézil (1974) tentò di andare oltre nella spiegazione del nome della dea facendo riferimento agli *angusti dies* del solstizio, un momento in cui la luce è *angusta*, cioè «ristretta» (Macrobio, *Saturnali* 1,21,15). Egli cerca così di spiegare l'azione della dea (in conformità con la dinamica delle divinità astratte) come un aiuto a passare attraverso queste *angustiae*, «un lasso di tempo eccessivamente breve». Per quanto riguarda propriamente la dea, Dumézil osserva che essa compariva con «la bocca imbavagliata e sigillata, con un dito sulle labbra, un gesto che impone il silenzio». Lo studioso interpreta questo gesto di silenzio, presente anche nella mitologia indiana e in quella scandinava, come un mezzo di concentrazione inteso ad acquisire efficacia magica. Nelle mitologie citate, in particolare, il silenzio viene inteso a vantaggio del sole minacciato.

Il secondo esempio appare ancora più suggestivo, nella misura in cui rivela il significato di una liturgia che perfino ai Romani di età classica era diventata ormai incomprensibile. Riguarda i *Matralia*, celebrati l'11 giugno, in onore di Mater Matuta. Anche in questo caso il nome della divinità, peraltro comprensibile (viene identificata da Lucrezio, 5,656 con la dea Aurora), e la vicinanza della sua festa al solstizio d'estate non hanno impedito ad alcuni studiosi di trascurare questi dati e di vedere in Mater Matuta qualche cosa di diverso da una semplice dea madre oppure da una madre benevola. È vero, del resto, che la liturgia della sua festa poteva anche apparire del tutto misteriosa.

L'11 giugno, infatti, le matrone romane si radunavano nel tempio della dea. (Il santuario, fatto costruire nel 396 a.C. da M. Furio Camillo, sostituiva una struttura preesistente. Secondo la tradizione riportata da Livio [5,19,6], esso prese il posto di un tempio costruito da Servio Tullio. Scavi recenti hanno portato alla luce due templi nella parte settentrionale del Foro Boario. Uno viene attribuito a Mater Matuta, l'altro a Fortuna; entrambi risalgono a un'epoca compresa tra il V e il IV secolo. Uno di essi contiene un livello più antico, databile alla fine del VI secolo, l'età appunto di Servio Tullio). Durante la cerimonia, le matrone avrebbero portato tra le braccia non i loro figli, ma i figli delle sorelle. Prima di recarsi al tempio, vi mandavano una giovane schiava, la quale poi veniva colpita con la frusta e successivamente veniva cacciata fuori. Dal momento che mancava ogni genere di spiegazione, questi riti non potevano non sembrare strani. Ora, come Georges Dumézil ha osservato, la dea Aurora è una delle figure più singolari dei *Ṛgveda*, dove compare nell'atto di allattare e di accarezzare un bambino, che è «sia suo che della sorella, la Notte» (il pensiero indiano non rifiuta concezioni così contraddittorie), oppure «solamente di quest'ultima».

Sembrerebbe dunque che Roma non abbia fatto altro che mantenere la forma più logica del mitologema: Aurora che coccola il bambino della sorella, la Notte. Ma in questo caso il mito è scomparso: è sopravvissuto solamente il rito. Una volta all'anno, le matrone compiono alcuni gesti ispirati da una qualche sorta di magia simpatetica con quello che si pensa che Aurora compia ogni giorno. Allontanano la schiava dal tempio: nei *Ṛgveda* Aurora «scaccia l'oscura mancanza delle forme... le ombre». Le matrone tengono tra le braccia i nipotini, non i figli: l'Aurora, secondo il racconto dei *Veda*, accoglie con affettuosa premura il figlio della sorella, la Notte.

Questa cerimonia si celebra l'11 giugno e

> «la vicinanza del solstizio estivo non è casuale. Questo è il periodo in cui i giorni, come se fossero stanchi, smettono quasi completamente di crescere e si avviano a calare, e allora la dea Aurora diventa più interessante per gli uomini, proprio come, alla fine del fastidioso processo di diminuzione, al solstizio d'inverno, è invece Angerona che suscita interesse, la dea che allunga fino all'ultimo i giorni che diventano *angusti*».
> (Dumézil, 1974, p. 344).

L'esempio dei *Matralia* mostra in maniera significativa che a Roma un rito poteva essere mantenuto anche se il mito che ne stava a fondamento era ormai scomparso. A questo proposito è interessante prendere in considerazione la reazione «teologica» di Ovidio a questo problema esegetico. Dal momento che né Ovidio né i suoi contemporanei conoscevano il mitologema indoeuropeo, il poeta poteva solamente cercare di dipanare l'intricata matassa della mitologia greca. Facendo ricorso a un metodo sincretistico, egli riuscì a stabilire un parallelo tra la Mater Matuta e la dea greca Ino/Leukothea. Alla ricerca di un mito adattabile al programma liturgico dell'11 giugno, si imbatté in qualche cosa che faceva al caso suo. In verità, Ino/Leukothea, che si era rivelata una amorevole nutrice per il nipote Bacco (figlio della sorella Semele), con i propri figli era invece una madre malevola. Ovidio «giustificava» così la liturgia dei Matralia attraverso questo parallelo e rivolgeva alle madri del Lazio la seguente esortazione: «Le madri invochino devotamente la dea non per i propri figli, poiché la dea non portò fortuna come madre. Intercedano piuttosto presso di lei per i figli altrui, poiché la dea fu più utile al nipote Bacco che ai propri figli» (*Fasti* 6,559-62).

Così le divinità arcaiche, che sopravvissero solamente grazie al conservatorismo liturgico dei Romani, hanno recuperato la loro autentica identità grazie agli studi comparativi in ambito indoeuropeo. E questo non è l'unico beneficio che si può riconoscere a tali studi, il

cui contributo decisivo riguarda le strutture fondamentali del patrimonio religioso. Wissowa (1912) aveva già valorizzato l'importanza nella religione romana della triade formata da Giove, Marte e Quirino, che si colloca nel punto di convergenza tra diversi fattori e deriva dall'antica gerarchia sacerdotale, che Festo ci ha trasmesso così: il re, il *flamen Dialis*, il *flamen Martialis*, il *flamen Quirinalis*, il *pontifex maximus*. Collocati tra il re e il pontefice massimo, i tre principali *flamines* (i *flamines maiores*) mettono in risalto gli dei cui sono rispettivamente associati: Giove, Marte e Quirino. Lo stretto rapporto che li lega viene enfatizzato dal rito in cui, una volta all'anno, si dovevano recare insieme alla cappella di Fides, per venerare la dea della buona fede. [Vedi *FLAMEN* e *PONTIFEX*].

La medesima triade è presente anche all'interno della Regia, ossia della «casa del re», che in età repubblicana divenne la sede ufficiale del collegio pontificale. Questo edificio in realtà ospitava tre diversi culti, oltre a quelli di Giano e di Giunone, che venivano venerati rispettivamente come protettori dell'uscita dell'anno e del mese: il culto di Giove, collegato con tutte le *nundinae* («i giorni di mercato»); quello di Marte, nel *sacrarium Martis*; e, in una altra cappella, il culto di Ops Consiva (la personificazione dell'abbondanza), in unione con Consus, il dio delle provviste (*condere*) di cereali. Ops appartiene al gruppo di divinità agricole che facevano capo a Quirino (il cui *flamen* poteva sostituire qualsiasi sacerdote assente nell'ambito dell'intera giurisdizione di Quirino: così, dai *Fasti* di Ovidio, 4,910, veniamo a sapere che il *flamen Quirinalis* officiava le cerimonie dedicate a Robigus, la divinità invocata contro la ruggine delle graminacee).

La stessa triade di Giove, Marte e Quirino compare dopo Giano, il dio del passaggio, e prima delle divinità invocate in particolari circostanze nell'antico inno della *devotio* (Livio 8,9,6), con la quale il generale romano consacrava se stesso e, contemporaneamente, anche l'esercito nemico ai *di manes*.

La triade compare anche nelle istruzioni fornite dall'antica legge regale di Numa Pompilio per la distribuzione delle *spolia opima*. La prima di queste spoglie veniva offerta a Juppiter Feretrio, la seconda a Marte, la terza a Giano Quirino. Lo schema ternario emerge chiaramente dal documento, nonostante alcune difficoltà di interpretazione. Risulta però incerto, per esempio, il significato di *Feretrius*, che potrebbe derivare etimologicamente da *ferire* («sorridere») oppure da *ferre* («portare»). Per quanto riguarda, invece, l'espressione *Giano Quirino*, ho proposto la seguente spiegazione: la presenza di Giano deriverebbe dal suo ruolo di iniziatore della funzione pacificatrice di Quirino, in opposizione alla furia di Marte Gradivus. Lo schema ternario appare, infine, nel triplice protettorato divino del collegio sacerdotale dei Salii («che sono sotto la protezione di Giove, Marte e Quirino»; Servio, *Ad Aeneidem* 8,663).

Questa mescolanza di elementi trova conferma in una struttura parallela presente nel pantheon degli Umbri: nella città di Iguvium, così come a Roma, esisteva un raggruppamento di tre divinità (Iou, Mart, Vofiono) designate con l'epiteto comune di Grabovio (dal significato oscuro). Questa analogia tra i due pantheon è quanto mai evidente, dal momento che *Vofiono* è l'esatto equivalente linguistico di *Quirinus*, anche nella sua forma aggettivale *-no-*, derivata da una radice nominale.

Torniamo alla configurazione di questa triade, che, a Roma come a Iguvium, costituiva un fondamento essenziale per il pantheon arcaico. Il dato interessante è costituito dalla serie di tre divinità che corrispondono, nel mondo indoeuropeo, a tre funzioni diversificate. Giove incarna la sovranità nei suoi aspetti magici e giuridici, che nell'India vedica appartengono rispettivamente a Varuna e a Mitra; Marte, invece, rappresenta il potere (i suoi attributi fisici e militari sono simili a quelli dell'Indra indiano); Quirino, infine, (**Couirio-no*, il dio della comunità dei cittadini in tempo di pace) è legato alla fecondità e alla prosperità sia nell'ambito pastorale che in quello agricolo. Come Dumézil ha posto in evidenza, questa triade dimostra che si è mantenuta l'ideologia tripartita caratteristica del mondo indoeuropeo, che considerava indispensabile per la prosperità della società che queste tre funzioni complementari venissero strutturate gerarchicamente. Anche se una successiva evoluzione avrebbe progressivamente fossilizzato i loro ruoli, mentre il pantheon si apriva a nuove divinità, i tre principali *flamines* sarebbero rimasti l'irrefutabile testimonianza di questa eredità indoeuropea a Roma.

Se, grazie al conservatorismo romano e all'analisi comparativa, possiamo in qualche misura risalire alla preistoria, è nondimeno vero che Roma non tardò – anzi, fece più in fretta di quanto non si sarebbe creduto fino a poco tempo fa – a entrare nella storia. Infatti quell'evento politico, collocato dalla tradizione verso la fine del VI secolo a.C., che è costituito dalla presenza di tre re di origine etrusca (Tarquinio Prisco, Servio Tullio, Tarquinio il Superbo), ebbe numerose implicazioni religiose. L'antica triade maschile, infatti, fu sostituita da una nuova triade, in cui gli dei maschili che affiancavano Juppiter furono sostituiti da due dee, Giunone e Minerva. Appare perciò significativo che alcune divinità femminili abbiano potuto prendere il posto di quelle maschili: la società etrusca, infatti, attribuiva alle donne una condizione sociale più importante rispetto a quella che veniva loro attribuita nelle società indoeuropee.

Che queste dee fossero Giunone e Minerva e non altre si può spiegare non solamente con il fatto che le loro omologhe etrusche, Uni e Mernva, occupavano una posizione di tutto rispetto nel loro pantheon, ma forse anche con il fatto che queste rispondevano a una duplice esigenza: rinnovare senza distruggere.

In un certo senso, quindi, esse rinnovavano le cose facendo semplicemente ricorso alle abilità proprie dei loro predecessori. Giunone, protettrice degli *iuniores* (particolarmente dei giovani in età da milizia), succedette a Marte, il dio della guerra; Minerva, protettrice degli artigiani e dei mestieri, succedette a Quirino, il dio che presiedeva all'attività economica. Il cardine della triade, invece, rimase immutato, anche se Juppiter assunse i tratti propri del dio Tinia, esattamente come veniva raffigurato dall'artista etrusco Vulca di Veio.

In realtà, tale innovazione teologica comportò un cambiamento anche nel modo di concepire la statuaria e l'urbanistica: l'era delle divinità aniconiche, tanto rimpianta da Varrone, era ormai definitivamente tramontata. Ora i credenti cominciavano a servirsi di statuine di terracotta, figure divine che non avevano una collocazione fissa. Vale la pena sottolineare che il tempio costruito sul colle Capitolino in onore della nuova triade formata da Giove, Giunone e Minerva segnò anche la transizione dal periodo regio a quello repubblicano. Secondo la tradizione, infatti, la costruzione del tempio Capitolino (il santuario di Giove Ottimo Massimo) fu iniziata sotto Tarquinio, mentre la sua consacrazione fu celebrata dal console M. Orazio Pulvillo nel primo anno della repubblica (509 a.C.). Giove Ottimo Massimo siede sul suo trono nella *cella* centrale (sacrario), affiancato da Minerva alla sua destra e da Giunone alla sua sinistra.

Il periodo repubblicano. Quando venne allontanato l'ultimo re, Tarquinio il Superbo, e venne istituita la repubblica ebbe inizio una nuova era. Bisogna subito precisare, tuttavia, che questo cambiamento politico non comportò alcuno sconvolgimento all'interno della religione e tale fatto descrive in maniera significativa quale dovesse essere la mentalità romana. Infatti nessuno mise in discussione la triade capitolina, nonostante la sua forte connotazione etrusca. In secondo luogo, anche il titolo di re venne mantenuto, seppure soltanto in ambito religioso. Da allora in poi, infatti, la designazione ufficiale fu quella di *rex sacrorum* oppure di *rex sacrificulus*: un re, in altri termini, il cui potere fosse limitato soltanto alle sue funzioni liturgiche, ma del tutto privato dei suoi privilegi politici. Si può forse giustificare una simile precauzione osservando come i Romani evitassero accuratamente di irritare le loro divinità con interventi inopportuni nel campo del sacro.

Questo atteggiamento di prudenza si ritrova anche alla radice del loro rapporto con gli dei e viene espresso in maniera paradigmatica nella parola *religio*. Se le lingue moderne del mondo occidentale (sia romanze che germaniche) non sono riuscite a tradurre in maniera efficace questa parola e si sono limitate a produrne una copia (*religion*, *religione*), è perché in realtà questo vocabolo non è traducibile. Anche in greco non esisteva un termine equivalente. Tutte le espressioni che si possono richiamare per analogia – *sebas* (rispetto per gli dei), *proskynesis* (adorazione), *threskeia* (culto) – sono ben lungi dal coprire l'area semantica propria di *religio*. Un esame più attento mostra poi che i Romani, poco preoccupati del rigore filologico, collegavano *religio* con il verbo *religare* («legare»), perché mettevano questo vocabolo in riferimento con i legami tra dei e uomini, piuttosto che con il verbo *relegere* («raccogliere con cura»). In questo senso, *religio* esprime una preoccupazione di fondo che si manifesta in due modi: la cura nell'evitare la collera divina; e il desiderio di conquistare la benevolenza e il favore degli dei. Era infatti intima convinzione dei Romani che, senza il favore degli dei, essi non sarebbero riusciti nelle loro attività. Tale affermazione giustifica il senso della solenne dichiarazione di Cicerone (*La natura degli dei* 2,3), secondo la quale i Romani sarebbero il popolo «più religioso del mondo».

La costante presenza di una tale preoccupazione risulta evidente anche in tutta quanta la storia di Livio. I successi e gli insuccessi dei Romani sono una conseguenza del favore oppure dell'ostilità degli dei. Un esempio significativo si trova nell'episodio della disperazione provata dai Romani in seguito al sacco di Roma da parte dei Galli (nel 390 a.C.). Sconfortati, i Romani stavano quasi per decidere di abbandonare la città e di emigrare a Veio, dietro istigazione dei tribuni. Fu proprio in quella circostanza che Furio Camillo, il capo predestinato (*dux fatalis*), il dittatore che aveva conquistato Veio (nel 396) e che ora doveva restaurare l'ordine a Roma (nel 390), trovò l'argomento capace di determinare il capovolgimento dell'umore dell'assemblea: abbandonare Roma, che più volte, fin dalle sue origini, aveva ricevuto i segni del favore divino, sarebbe equivalso a un sacrilegio. Nel corso della sua perorazione, Camillo aveva richiamato alla memoria dei suoi ascoltatori, per il loro bene, questa lezione di eterna validità: «Considerate, dunque, gli eventi di questi ultimi anni, sia i successi che le sventure. Vi renderete conto in questo modo che tutto è andato per il meglio quando abbiamo onorato gli dei, tutto è andato male quando, invece, li abbiamo disprezzati» (Livio, 5,51,4).

Di fronte a questa situazione, era fondamentale per le autorità pubbliche romane conoscere quale fosse il volere degli dei ed essere in grado di consultare le divinità ogni volta che fosse risultato necessario. A tal fine

esisteva una istituzione indigena che assolveva a questa specifica funzione: l'arte augurale. [Vedi *DIVINAZIONE*, vol. 2]. *Augur* (che deriva dall'antica radice neutra **augus*, che Dumézil traduce con la locuzione «pienezza di potere mistico» e da cui si forma il sostantivo *augurium* e l'aggettivo *augustus*) indica il sacerdote incaricato di ottenere l'*augurium*, il segno di una manifestazione soprannaturale; questo avviene attraverso l'*auspicium*, ossia l'osservazione (*specere*) degli uccelli (*aves*). Tutti sanno che Roma fu fondata dopo l'*auspicium* di Romolo, che aveva tratto vantaggio dalla visione di dodici avvoltoi. L'augure in età storica era uno specialista dell'interpretazione dei segni inviati da Giove. Il dio avrebbe assistito il magistrato, l'unico autorizzato a prendere gli auspici.

In seguito, Roma non esitò a ricorrere ad altre tecniche, prese a prestito dai vicini dell'Etruria oppure della Magna Grecia: la *haruspicinae disciplina* («arte dell'aruspice») e la consultazione dei Libri Sibillini. Risulta facile giustificare questa sovrapposizione: il desiderio di trarre beneficio da nuove tecniche, che apparivano tanto più allettanti quanto più sembravano efficaci. L'augure tradizionale non faceva niente di più che *constare*, verificare cioè la presenza oppure l'assenza di auspici favorevoli. L'indovino etrusco, invece, si vantava di saper predire il futuro, attraverso l'esame delle viscere degli animali sacrificali, l'osservazione dei fulmini oppure l'interpretazione dei prodigi. A tal fine, egli si serviva rispettivamente dei *libri haruspicini*, dei *libri fulgurales* e dei *libri rituales*. Era in voga soprattutto il primo metodo, la divinazione attraverso l'esame delle viscere. Tra gli *exta* («visceri») utilizzati, aveva particolare importanza il fegato, che veniva considerato un microcosmo corrispondente al macrocosmo del mondo. Ogni lesione intravista in una determinata parte del microcosmo consentiva qualche inferenza sul destino del macrocosmo. Un esempio famoso di lettura delle viscere è narrato da Livio (8,9,1s.): al tempo della battaglia di Veseris, combattuta nel 340 a.C. contro i Latini, l'indovino annunciò un esito positivo per il console Manlio, ma negativo per il console Decio.

I *Libri Sibyllini*, invece, che secondo la tradizione erano stati introdotti a Roma all'epoca di Tarquinio il Superbo, avevano la pretesa di contenere versi profetici. [Vedi *ORACOLI SIBILLINI*]. Questi libri, conservati nel tempio di Giove Capitolino (successivamente sarebbero stati trasferiti nel santuario di Apollo sul Palatino) potevano essere consultati, su ordine del Senato, dai sacerdoti specializzati in tale ufficio, i *viri sacris faciundis*. Le misure invocate da questi sacerdoti (che spesso riguardavano l'introduzione di nuove divinità) venivano sottoposte alla valutazione del Senato, che avrebbe preso la decisione definitiva. La Sibilla perciò era ben lungi dal godere di una libertà paragonabile a quella dell'oracolo di Delfi: i suoi responsi, infatti, venivano sempre sottoposti alla censura del Senato. Non c'è perciò bisogno di sottolineare ulteriormente quale fosse il beneficio che i Romani speravano di trarre da queste tecniche di origine straniera. Questo insieme di metodi è inoltre significativo nella misura in cui rivela un tratto fondamentale del politeismo romano. Infatti, benché fosse fondato su una tradizione conservatrice, tuttavia esso rimase sempre aperto a un continuo arricchimento e rinnovamento. Questo suo duplice carattere lo rendeva simile a Giano Bifronte («Giano dai due volti»), con un volto rivolto verso il passato e l'altro verso il futuro.

Diventa così possibile individuare all'interno del pantheon romano l'esistenza di livelli differenti, che si formarono sotto l'influenza di diversi fattori. Alcuni culti venivano, per così dire, estromessi dallo sviluppo topografico della città. Altri invece rispecchiavano la lotta per il potere all'interno della società romana. Altri ancora corrispondevano all'espansione della repubblica romana all'interno e all'esterno della penisola italica.

Ma la presenza di qualche sfaldatura particolarmente rilevante ci consente di identificare alcuni culti molto antichi che furono legati all'espansione territoriale di Roma. Il primo, i Lupercalia, che si celebrava il 15 febbraio, delimitava la vera e propria culla della città. In quella data «l'antica cittadella palatina circondata da un gregge di uomini» (Varrone, *La lingua latina*) veniva purificata dai *Luperci*, nudi (una sorta di uomini-lupo, che portavano delle fasce intorno ai fianchi), i quali, armati di sferze, colpivano il pubblico. Durante questa cerimonia, tutti gli elementi – il rito «selvaggio» (cfr. Cicerone, *Pro Caelio* 26) e la circoscrizione territoriale – mettono in risalto la sua origine decisamente arcaica.

La festa del *Septimontium*, l'11 dicembre, riguardava invece, come suggerisce il nome stesso, un territorio più esteso. Gli unici a essere interessati dai festeggiamenti erano gli abitanti dei *montes* («montagne»). Questi sette monti (che non vanno confusi con i sette colli della futura Roma) sono i seguenti: *Palatium*, *Germalus*, *Velia* (che insieme formavano il Palatino), *Fagutal*, *Oppius*, *Cespius* (questi tre saranno in seguito assorbiti dall'Esquilino) e *Caelius* (Sesto Pompeo Festo, pur confermando il numero dei sette *montes*, vi aggiunge anche *Subura*). Questa festa, dunque, segna il passaggio a una fase intermedia tra il nucleo primitivo del villaggio e la città organizzata. Si noterà che in questo caso fu utilizzato il termine *mons* per designare queste alture, in opposizione a *collis*, riservato invece alle colline settentrionali.

La festa degli Argei, che richiedeva due riti separati

celebrati in due tempi differenti (il 16 e il 17 marzo e poi il 14 maggio), segna in qualche modo l'ultima fase. Comprendeva una processione a marzo, in cui alcuni fantocci di paglia venivano portati alle ventisette cappelle preparate per l'occasione. Il 14 maggio questi fantocci venivano tirati fuori dalle cappelle per essere gettati nel Tevere da un ponte, il *Pons Sublicius*, alla presenza del pontefice e della vergine Vestale. Sono state proposte diverse interpretazioni per spiegare quale fosse il significato di questa cerimonia. Wissowa vedeva in essa un rito di sostituzione, che prendeva il posto di antichi sacrifici umani. (Una nota di Varrone, *La lingua latina* 7,44, precisa che questi fantocci avevano forma umana). Kurt Latte, invece, preferisce paragonare i fantocci di paglia agli *oscilla* (figurine oppure piccole maschere che venivano appese agli alberi), che avevano la funzione di assorbire tutte le impurità della città che dovevano essere eliminate. L'itinerario della processione mostra che essa corrisponde alla fase finale dello sviluppo della città, ossia alla Roma delle *quattuor regiones* («quattro regioni»). Varrone, infatti, dichiara che il percorso della processione si snodava secondo un preciso itinerario che procedeva attraverso le alture del Celio, dell'Esquilino, del Viminale, del Quirinale e del Palatino e poi passava intorno al Foro, a quel tempo situato nel cuore della città.

Altri culti riflettono, per così dire, le aspirazioni particolari nutrite dalle due classi che costituivano la base della società romana, i patrizi e i plebei. Si osserva, infatti, l'esistenza di un antagonismo tra queste due classi che risultava evidente non solamente sul piano economico, sociale e politico, ma anche su quello religioso. Possiamo ricordare che fino al 300 a.C. solamente ai patrizi era concesso di ricoprire alcune funzioni ufficiali, tra cui alcune importanti cariche sacerdotali come il pontificato e l'augurato. Intorno a quella data, una legge (la *Lex Ogulnia*) stabilì che si doveva rispettare una sorta di uguaglianza religiosa, riservando ai plebei metà dei posti disponibili in quei due collegi. Nonostante questa riforma, i patrizi conservarono il privilegio di essere gli unici ammissibili in via del tutto esclusiva ad alcune antiche cariche sacerdotali: il *rex sacrorum*, i tre maggiori *flamines* e i Salii.

La presenza di una tale forma di rivalità tra le due classi giustifica il motivo per cui potevano esistere diverse iniziative di culto, le quali peraltro, nonostante tutto, non necessariamente si escludevano a vicenda. Anzi, nei momenti critici della storia della città, tali culti riuscirono a coesistere in maniera soddisfacente per entrambe le parti. Un esempio particolarmente convincente ci giunge dall'inizio del V secolo, quando si verificò un tentativo per bilanciare le due tendenze. Era l'epoca in cui, secondo il racconto di Tito Livio (2,18,3), si era formata «una coalizione di trenta tribù» contro Roma. Tale situazione indusse i Romani a nominare, al posto dei due consoli, un solo dittatore, Aulo Postumio, investito di pieni poteri.

Si presentarono allora due distinti problemi da risolvere: ricostituire le provviste di cibo, che erano state intaccate dallo stato di guerra, e affrontare il nemico in uno scontro decisivo. Aulo Postumio riuscì ad adempiere a entrambi questi compiti, tanto che la vittoria che conseguì sui Latini (nel 499 a.C.) vicino al lago Regillo venne celebrata negli annali. La battaglia, dunque, entrò in una fase critica nel momento in cui la fanteria non riuscì ad assolvere al suo compito. Il dittatore, per questa ragione, decise di mandare avanti la cavalleria romana e, al tempo stesso, fece voto di costruire un tempio dedicato a Castore. In tal modo, secondo l'espressione di Livio, riuscì a combinare insieme mezzi «umani e divini», ma la ragione di questa sua condotta va cercata nel fatto che Castore, dio di origine greca, era il patrono dei cavalieri, in virtù di una antica tradizione indoeuropea che lo associava all'arte della cavalleria. Perciò, prima di intraprendere la campagna, il dittatore aveva fatto un altro passo per superare le difficoltà relative alle provviste di cibo: aveva fatto voto di costruire un tempio in onore della triade romana costituita da Cerere, Libero e Libera, nomi dietro ai quali si potevano chiaramente intravedere le divinità greche Demetra, Dioniso e Kore.

La vittoria fece sì che Castore diventasse un dio romano e si guadagnasse un tempio al Foro: la *Aedes Castoris* (consacrata nel 484 dal figlio del dittatore; Polluce si sarebbe unito al fratello soltanto all'inizio dell'età imperiale, ma sempre il nome di *Aedes Castorum* avrebbe richiamato l'originaria preminenza di Castore). Dato che i raccolti furono abbondanti, Aulo Postumio portò a compimento anche il voto fatto alla triade formata da Cerere, Libero e Libera, e consacrò loro un santuario. Questo gesto divenne motivo di grande soddisfazione per i plebei, poiché il santuario venne loro affidato e servì da luogo di incontro per gli *aediles* (magistrati plebei).

In questo modo, le circostanze avevano indotto Aulo Postumio a cercare un abile compromesso attraverso la contemporanea fondazione di un culto patrizio e di un culto plebeo. Solamente la collocazione dei santuari rivelava uno *status* differente: infatti il tempio di Castore era situato all'interno del *pomerium*, nel cuore del Foro, mentre quello di Cerere e delle altre divinità che la accompagnavano dovette restarne all'esterno, vicino al Circo Massimo.

Infine, in seguito dell'espansione di Roma al di là dei suoi confini, furono introdotti altri culti. A questo proposito risulta utile distinguere i culti di carattere fede-

rale da quelli isolati. Fin da tempo immemorabile, esistevano in Italia celebrazioni liturgiche che univano diverse città. Queste cerimonie erano presiedute da città che dovevano questo onore al prestigio di cui godevano a quel tempo. Il corso degli eventi, però, rese tutte queste città soggette all'autorità di Roma. Nondimeno, l'influenza dell'Urbs non si fece sentire dappertutto allo stesso modo oppure nelle medesime condizioni. Al contrario, in questo frangente risulta particolarmente evidente quale fu la capacità dimostrata dai Romani di adattarsi alle diverse circostanze, come illustrano i tre esempi che seguono.

Alla base di uno dei più antichi culti federali, per esempio, si può riconoscere il fatto che originariamente la supremazia era detenuta dall'antica città di Alba Longa: le *Feriae Latinae* («ferie latine»), infatti, venivano celebrate sulla cima dei colli Albani in onore di Juppiter Laziale. In tempi remoti, i Latini si trovavano in una condizione di parità nella partecipazione al sacrificio, che aveva come vittima un toro bianco (questo particolare, fornitoci da Arnobio nell'*Adversus Nationes* 2,68, dimostrerebbe che la regola ordinaria, che prevedeva per Giove una vittima castrata, in questo caso non veniva applicata). Una volta che le viscere consacrate (*exta*) erano state offerte al dio, tutti i presenti si dividevano le carni, fatto questo che dimostrerebbe quale fosse il vincolo comunitario che regnava all'interno del gruppo. Dopo la distruzione di Alba Longa, però, Roma raccolse il filo della tradizione con una certa naturalezza, inserendo nel proprio calendario liturgico, come festa mobile, le *Ferie Latinae*. I Romani tuttavia mostrarono di avere un atteggiamento piuttosto selettivo, perché, anche se trasferirono l'intera popolazione albana in Roma stessa, tuttavia mantennero le celebrazioni albane nella loro collocazione abituale. Semplicemente costruirono un tempio a Juppiter Laziale nel luogo in cui in precedenza si trovava solamente un *lucus*, un boschetto sacro. In epoca storica, i consoli romani, accompagnati da rappresentanti dello Stato, dovevano recarsi al santuario federale poco dopo aver assunto la loro carica e in quel luogo avrebbero presieduto alle cerimonie. Le *Feriae Latinae*, dunque, erano ormai sotto il controllo romano.

L'atteggiamento dei Romani fu molto diverso nei confronti del culto federale di Diana. La tradizione attribuisce questo culto ad Ariccia, vicino al lago di Nemi, noto con il nome di *speculum Dianae*, «specchio di Diana» (Servio, *Ad Aeneidem* 7,515). Secondo un rito arcaico, il sacerdote addetto al boschetto sacro di Diana, chiamato *rex nemorensis*, manteneva la carica finché non veniva ucciso dal suo successore in un combattimento frontale. In età storica, questa singolare e rischiosa carica sacerdotale risultava invogliante soltanto per gli schiavi fuggitivi. L'altare federale era stato consacrato a Diana dal dittatore latino Egerio Levio, originario di Tusculo. Tusculo era il centro di una federazione di città latine (costituita forse dopo la scomparsa di Alba Longa). Quando il culto passò sotto l'autorità romana, fu trasferito in città, sulla collina dell'Aventino, posta al di fuori del *pomerium*. Inizialmente era stato fondato soltanto un altare, poi un tempio a cui Varrone attribuisce uno *status* federale: *commune Latinorum templum*. Questo stato giuridico, tuttavia, risultava solamente apparente, dal momento che, secondo le fonti, in età romana non si radunò mai nessuna assemblea di città latine sull'Aventino, e tanto meno ad Ariccia. Ma va richiamato anche un altro aspetto altrettanto significativo: l'anniversario del tempio cadeva alle idi di agosto e portava il nome di *Dies Servorum* («giorno degli schiavi»). Qualunque interpretazione si voglia dare a questa designazione, resta il fatto che non aveva a che fare con il culto di Diana, né sull'Aventino né ad Ariccia. Questa volta Roma aveva ridotto un culto federale a un livello più conveniente. Al contrario di Juppiter Laziale, Diana, il cui nome è un omologo semantico di Juppiter (entrambi i nomi infatti derivavano dalla radice **diu*: Diana simboleggiava la luce notturna, Juppiter quella diurna), era destinata a scomparire gradualmente. Identificata successivamente con Artemide, sarebbe poi stata invocata da Orazio nel *Carmen saeculare* come sorella di Apollo.

I rapporti che Roma intratteneva con Lavinio erano molto diversi. Per i Romani, Lavinio era in qualche modo associata ai colli Albani, a giudicare dal discorso che Livio attribuisce al dittatore Camillo, il quale non esitava affatto a porre queste due importanti località sullo stesso piano: «I nostri antenati ci affidarono la celebrazione delle cerimonie religiose sul monte Albano e a Lavinio». In realtà, quest'ultima godeva di maggiore prestigio rispetto al primo. Varrone (*La lingua latina* 5,144) la considera fonte della stirpe romana e culla dei *penates* romani: Lavinio infatti godette di un costante rispetto da parte dei Romani, dopo il trattato che la tradizione fa risalire al tempo di T. Tazio (Livio, 1,14,2). Tale rispetto emergeva in maniera evidente nelle processioni rituali degli alti magistrati ai *penates* e a Vesta nel momento in cui assumevano e lasciavano la carica. Ma questa considerazione era altresì evidente anche nei pellegrinaggi che i pontefici e i consoli annualmente compivano al santuario di *Aeneas Indiges*, che si credeva edificato da Ascanio in onore del padre divinizzato. Se si considera che Lavinio era anche la culla della religione di Venere, ritenuta secondo la leggenda troiana *Aeneadum genetrix* («madre dei discendenti di Enea»), si può allora immaginare come questo sito eccezionale esercitasse sui Romani un grande fascino. L'archeologia

ha recentemente offerto un grande contributo allo studio di questo aspetto del territorio di Lavinio, perché è riuscita a portare alla luce, tra le altre cose, un *heroion* (tempio) del IV secolo a.C., costruito sopra una tomba arcaica (che il suo scopritore, Paolo Sommella, considera il mausoleo di Enea) e una serie di tredici altari, dodici dei quali erano usati verso la metà del IV secolo. Potrebbero essere serviti a una nuova federazione latina presieduta da Roma. Di fatto, Roma non si limitò a distruggere la confederazione latina nel 338 a.C., ma rafforzò anche i privilegi di Lavinio. Lavinio infatti, come sottolinea Livio (8,11,15), aveva aggiunto ai suoi meriti quello della lealtà, poiché aveva rifiutato di unirsi alla ribellione dei Latini. Acquisì in tal modo una rinomanza ancora maggiore come centro di pellegrinaggio. La propensione che i Romani dimostrarono di avere nei confronti dei culti federali si manifestò così, in definitiva, sotto tre aspetti molto diversi: a volte li accoglieva (Alba Longa), a volte li reprimeva (Ariccia), a volte li esaltava (Lavinio).

Altrettanto vario era l'atteggiamento dei Romani nei confronti delle divinità che intendevano introdurre nel loro pantheon. Per definizione, il politeismo si prestava a tale sorta di apertura, in particolare quando gli dei tradizionali si rivelavano inadeguati per fronteggiare una situazione critica. Anche in questo caso furono le circostanze a ispirare il comportamento dei Romani. Un esempio risalente a epoca assai arcaica è costituito dall'ingresso di Castore in Roma, a cui abbiamo già fatto riferimento. Ricordiamo che il dittatore Aulo Postumio, allarmato dalla debolezza della sua fanteria, si era rivolto al dio protettore dei cavalieri e al tempo stesso aveva fatto entrare nella battaglia la cavalleria. Egli aveva fatto voto di innalzare un tempio al dio. Il carattere eccezionale di questo *votum* consisteva nel fatto che il tempio a Castore sarebbe stato collocato proprio nel Foro, e quindi all'interno dell'area del pomerio. Castore, perciò, non dovette sottostare a quella regola che imponeva di collocare la dimora di queste nuove divinità al di fuori di tale area. Forse uno dei motivi che poté giustificare tale eccezione fu che Castore si era già da tempo acclimatato nel Lazio (una dedica incisa su una piastra di bronzo risalente al VI secolo a.C. cita Castore e Polluce). Un'altra spiegazione si può forse ricercare nell'importanza dell'evento stesso (sarebbe stata la fine della giovane repubblica romana, se i Romani non avessero sconfitto i Latini, istigati dal re in esilio, Tarquinio, al lago Regillo). In ogni modo, Castore, dio proprio di una classe (gli *equites*), divenne dio di una nazione (i Romani).

Ma si potevano introdurre nel pantheon romano divinità straniere anche in altri modi. Quando i Romani avevano dei problemi con una città nemica, potevano ricorrere all'*evocatio*, una sorta di sottrazione di potere divino a spese dell'avversario e a beneficio di Roma. Un caso famoso (e anche unico, negli annali) riguarda l'assedio di Veio (nel 396 a.C.). La guerra contro la città etrusca sembrava senza fine. Sarebbe durata dieci anni, come la guerra di Troia. Spinti da eventi prodigiosi («il livello del lago Albano si era alzato in maniera straordinaria, senza che piovesse oppure ci fossero altre ragioni»: Livio, 5,15,2), i Romani nominarono dittatore M. Furio Camillo. Oltre che per i suoi successi militari, egli divenne famoso per essersi rivolto alla dea protettrice della città, Uni (il corrispondente etrusco di Giunone): «Giunone Regina, che ora dimori a Veio, ti prego di seguirci, dopo la nostra vittoria, nella nostra città, che presto sarà tua; in questa nuova sede avrai un tempio degno della tua maestà» (Livio, 5,21,3). In questo modo Giunone Regina ottenne un tempio sull'Aventino, in quanto divinità di origine straniera, pur continuando a sedere, in quanto divinità nazionale, a fianco di Giove sul Campidoglio.

Esisteva infine un'ultima procedura: la cattura, pura e semplice, di una divinità straniera. *A priori*, una simile prepotenza può sembrare strana da parte di un popolo permeato di «religioso» rispetto verso il mondo soprannaturale (a proposito della *evocatio*, Macrobio nei *Saturnalia* 3,9,2 aveva fornito questa spiegazione: «Quod... nefas aestimarent deos habere captivos», «Consideravano un sacrilegio fare prigionieri gli dei»). Tuttavia, la conquista di Falerii nel 241 a.C. si concluse proprio con la cattura della sua dea, alla quale venne poi consacrato un piccolo tempio a Roma, ai piedi del Celio, con il nome di Minerva Capta (Ovidio, *Fasti* 3,837). Sembrava che Roma non ritenesse più necessario trattare con i dovuti riguardi i vinti, fossero uomini oppure dei. Stava adottando a proprio vantaggio il principio del *vae victis*, pronunciato per la prima volta contro di essa da un capo dei Galli.

L'influsso del mondo greco. L'influsso greco si fece sentire molto presto a Roma, sia direttamente che indirettamente. Indirettamente, per mezzo degli Etruschi, nella misura in cui il pantheon etrusco era esso stesso influenzato dai Greci, pur conservando una sua propria specificità. Direttamente, invece, per la vicinanza della Magna Grecia, mentre avvenivano contatti anche con la Grecia continentale e con l'Asia Minore. Questa influenza contribuì allo sviluppo dell'antropomorfismo nel modo di concepire il divino, soprattutto dopo che il sincretismo aveva stabilito una sorta di tavola delle equivalenze tra divinità greche e italiche. Come si può definire il termine «sincretismo»? In seguito a una etimologia scorretta che ha confuso *synkretismos* («federazione») con *synkresis* («mescolanza»), come ha mostrato Stig Wikander, il termine venne a significare

«una mescolanza di miti e di religioni». In tal modo il parallelismo fra la triade greca formata da Demetra, Dioniso e Kore e quella latina formata da Cerere, Libero e Libera (illustrata in precedenza) deve essere ascritta a una interpretazione sincretistica. Invece di rimanere un concetto astratto di forza «creativa» (*creare*), Cerere si andò grosso modo identificando con una Demetra in forma umana, dotata di una leggenda dinamica (Demetra in cerca della figlia Kore, rapita da Plutone). Questa «nuova» Cerere fu raffigurata con una statua, che, secondo Plinio il Vecchio, fu «la prima statua di bronzo forgiata a Roma». Conseguentemente, ottenne una «casa», il tempio costruito nel 493 a.C. in onore della triade vicino al Circo Massimo. Il tempio era decorato con pitture e sculture di Damofilo e di Gorgaso, due celebri artisti greci. In questo caso, il processo di ellenizzazione si era realizzato sostituendo a un'antica astrazione italica un'immagine e una leggenda. Una ellenizzazione, dunque, relativa solamente alla contaminazione tra due divinità omologhe. [Vedi *SINCRETISMO*, vol. 5].

Tuttavia alcune divinità greche giunsero a Roma indipendentemente da ogni processo di contaminazione, come abbiamo già visto a proposito di Castore. Lo stesso avvenne anche per Apollo. La sua introduzione, infatti, fu causata da un'epidemia. Inizialmente non era il dio delle Muse, né il dio del sole, né il dio profetico che in seguito sarebbe diventato patrono dei *Libri Sibyllini* (prerogative queste che compariranno nel *Carmen Saeculare* di Orazio, durante l'età di Augusto) e a cui i Romani avevano chiesto aiuto all'inizio del V secolo; questo Apollo era semplicemente il dio della guarigione. Il suo tempio, dedicato nel 433 *pro valetudine populi* («per la salute del popolo»), fu consacrato nel 431 nei Campi Flaminii, posti a sud-ovest del Campidoglio, in un'area che portava già il nome di Apollinare («recinto di Apollo»: Livio, 4,25,3; 40,51,4). La più antica invocazione usata nelle preghiere delle Vestali era rivolta al «medico»: Apollo Medico, Apollo Peone (Macrobio, *Saturnali* 1,17,15).

L'introduzione di questa nuova divinità era stata suggerita dai *Libri Sibyllini*, consultati per ordine del Senato dai *viri sacris faciundis*. Ciò che colpisce nei casi di Castore e di Apollo sono le circostanze che accompagnano la loro manifestazione. In entrambi i casi, infatti, c'era una necessità urgente: nel primo la situazione critica era costituita da una battaglia di importanza vitale; nel secondo, invece, da una allarmante pestilenza. Al contrario di Castore, che fu introdotto per iniziativa di un singolo, il dittatore Aulo Postumio, Apollo fece il suo ingresso in Roma in seguito a una consultazione dei *Libri Sibyllini*. Questa procedura sarebbe poi diventata sempre più frequente e, di conseguenza, i Romani avrebbero acquisito familiarità con una nuova forma di devozione, i *lectisternia*, che avevano un risvolto emozionale ben più intenso delle tradizionali forme di culto. Infatti consistevano in una preghiera canonica seguita dall'offerta di visceri consacrati (gli *exta*) alla divinità (la distinzione tra *exta* – che comprendevano polmoni, cuore, fegato, cistifellea e peritoneo – e *viscera*, carne destinata al consumo profano, è fondamentale nella liturgia romana). La cerimonia sacrificale veniva celebrata da magistrati qualificati e da sacerdoti intorno all'altare, situato di fronte al tempio. Al contrario, nel *ritus Graecus* statue di divinità adagiate su cuscini (*pulvinaria*) venivano esposte su letti cerimoniali (*lectisternia*). Uomini, donne e bambini potevano avvicinarsi e offrir loro cibo e preghiere con una fervida supplica (Livio, 24,10,13; 32,1,14), spesso sotto la supervisione dei *viri sacris faciundis* (Livio, 4,21,5).

Il primo *lectisternium* fu celebrato nel 399 a.C., su indicazione dei *Libri Sibyllini*, che erano stati consultati dai *viri sacris faciundis* per ordine del Senato, preoccupato per una persistente epidemia, Furono uniti in coppie eterogenee Apollo e Latona, Ercole e Diana, Mercurio e Nettuno (Livio 5,13,4ss.). Soltanto in apparenza metà dei nomi ricordati erano di origine puramente greca (Apollo, Latona, Ercole), mentre l'altra metà era di origine latina. In realtà, anche questi ultimi erano riferiti a divinità elleniche: Diana/Artemide, Mercurio/Hermes, Nettuno/Poseidone. Il dio della guarigione, Apollo, accompagnato dalla madre Latona, era il primo della lista costruita durante questo periodo di epidemia.

Circostanze molto più drammatiche – Annibale alle porte di Roma – ispirarono l'ultimo *lectisternium* della storia della repubblica (Livio, 22,10,9). In questa occasione, i Romani per la prima volta adottarono lo schema greco di una serie di dodici divinità divise in sei coppie nel seguente ordine: Giove e Giunone, Nettuno e Minerva, Marte e Venere, Apollo e Diana, Vulcano e Vesta, Mercurio e Cerere. Questa cerimonia sarebbe rimasta unica (non si può considerare un parallelo la semplice parodia organizzata da Augusto durante una *cena*, dove i dodici commensali si travestirono da divinità maschili e femminili: Svetonio, *Augusto* 70). Senza dubbio l'ispirazione greca risulta evidente in questa lista, che presenta coppie di dei e di dee (l'idea di raggruppare dodici divinità principali sarebbe stata in seguito ripetuta con l'installazione di statue di bronzo dorato dei *di consentes* nelle nicchie situate sotto al Portico ai piedi del Campidoglio).

Bisogna tuttavia evitare di fraintendere il significato di questo raggruppamento in coppie. Il modello greco sembra affiorare nelle prime quattro coppie: Zeus-Hera, Poseidone-Atena, Ares-Afrodite, Apollo-Artemide.

Potrebbe infatti esservi un significato coniugale per Giove e Giunone e un significato erotico per Marte e Venere, ma niente del genere si adatterebbe all'associazione di Nettuno con Minerva (che evoca piuttosto la rivalità tra Poseidone e Atena nel dare il nome ad Atene), né ad Apollo e Diana/Artemide, che erano fratello e sorella. Ci si potrebbe anche domandare se i Romani non fossero attenti piuttosto ai valori simbolici di queste coppie divine. Infatti solamente un legame funzionale potrebbe dare senso alle ultime due coppie, a Roma così come in Grecia: il fuoco per Vulcano e Vesta, l'attività economica (commercio e grano) per Mercurio e Cerere. Anche le coppie che sembrano recare maggiormente impresso il marchio della grecità si spiegano, in realtà, in perfetto accordo con le norme romane. Così Giove e Giunone si trovavano associati, in questo caso, proprio come lo erano stati nel culto del Campidoglio fin dal VI secolo. Neppure Marte e Venere a Roma costituivano una coppia nel vero senso della parola. Marte, padre di Romolo, è l'antico dio italico, mentre Venere, madre di Enea, appariva come la protettrice dei Romani, discendenti di Enea. Roma sapeva quindi utilizzare perfettamente gli schemi greci, piegandoli però ai propri fini senza esserne succube. Riuniva i due personaggi più importanti della propria storia: Enea, fondatore della nazione, e Romolo, fondatore della città.

Questo esempio mostra un atteggiamento che fu costante. Niente è più significativo, a questo proposito, dell'introduzione del culto di Venere Erycina. Ancora una volta, la circostanza determinante fu l'urgente bisogno di un aiuto divino supplementare. Ciò avvenne durante la seconda guerra punica (218-201), dopo il disastro del lago Trasimeno del 217 a.C. Nominato dittatore, Q. Fabio Massimo (che avrebbe poi ricevuto il soprannome di *Cunctator*, il «Temporeggiatore») ottenne dal Senato il permesso di consultare i *Libri Sibyllini*, che prescrissero, tra le altre misure, anche la promessa di costruire un tempio in onore di Venere Erycina (Livio, 22,9,7-11). Il significato soggiacente a questa scelta risulta chiaro nel momento in cui si tiene presente che, al tempo della prima guerra punica, il console Lucio Giunio aveva «riconosciuto» Venere, la madre di Enea, nell'Afrodite del monte Eryce, che era riuscito a occupare dall'inizio (249 a.C.) fino alla vittoriosa conclusione. Così il dittatore che stava combattendo contro lo stesso nemico del passato (i Cartaginesi), doveva promettere alla stessa dea, a titolo di voto per la vittoria, che le avrebbe costruito un tempio, che fu poi effettivamente consacrato nel 215 sul Campidoglio. Era stata la «luce troiana» a procurare a Venere Erycina, «madre degli Eneadi», il maestoso ingresso sulla cima del Campidoglio, compreso allora nell'area del pomerio.

Circa dieci anni dopo, anche la dea orientale Cibele fu introdotta con le stesse modalità. Ancora una volta, alcuni eventi prodigiosi avevano impressionato la coscienza religiosa dei Romani: «si erano visti due soli; lampi di luce intermittenti avevano attraversato la notte; una striscia di fuoco era giunta da oriente verso occidente...» (Livio, 29,14,3). Un oracolo tratto dai *Libri Sibyllini* aveva predetto che «il giorno in cui un nemico di razza straniera avrebbe portato la guerra sul suolo italico, sarebbe stato sconfitto e cacciato dall'Italia se la Mater Idaea fosse stata portata da Pessinunte a Roma» (Livio, 29,10,5). In tal modo la Magna Mater (un altro modo per indicare Cibele), onorata come antenata «troiana» nonostante la sua primitiva natura (veniva rappresentata da una pietra nera), fu solennemente accolta in Roma nel 204 a.C. e collocata sul Palatino. Finché non fu portata a termine la costruzione del suo tempio personale, che fu consacrato nel 191 a.C., venne provvisoriamente posta nel tempio della Vittoria.

L'introduzione di queste due dee, viste entrambe in termini di «luce troiana», appare significativa anche per un altro motivo. Nonostante i considerevoli onori che accordò loro (lungi dal trattarle come straniere, le collocò sui prestigiosi colli Capitolino e Palatino), Roma non trascurò di sottoporre il loro culto a una discreta censura. Riservò a Venere Erycina due trattamenti: nel tempio del Campidoglio (consacrato nel 215), la venerava come una dea romana. Tuttavia, nel tempio collocato al di fuori del *pomerium*, costruito successivamente al di fuori della Porta Collina e consacrato nel 181, la considerava una dea straniera, soggetta allo statuto dei *peregrina sacra* («riti stranieri»), che consentivano una certa tolleranza nei confronti di certi usi originari. Il tempio di Venere Erycina al di fuori della Porta Collina ammetteva, come quello originario sul monte Eryce, in Sicilia, la presenza di prostitute sacre. Le restrizioni erano ancora più severe per la Magna Mater Idaea. Il suo culto, infatti, poteva essere praticato solamente dai Galli, i sacerdoti eunuchi, e ne venivano invece esclusi i cittadini romani. Tale culto, infine, era posto sotto la sorveglianza del pretore urbano.

Il caso dei Baccanali, del 186 a.C., si può spiegare in maniera analoga. Il provvedimento di Roma, infatti, non era diretto contro il dio Bacco, quando nel 186 a.C. con un decreto del Senato si proibirono i Baccanali. (Inciso su una piastra di bronzo, prezioso documento rinvenuto nella regione abruzzese nel 1640 e conservato nel Museo di Vienna; si trova ampiamente illustrato in Livio, 39,8-18). Bacco era presente non solamente in Magna Grecia (a Cuma un'iscrizione risalente alla prima metà del V secolo testimonia l'esistenza di un terreno riservato alla sepoltura dei Baccanti), ma anche in Etruria, dove si chiamava Fufluns, e nel Lazio, dove

aveva assunto il nome di Libero, il dio celebrato nei Liberalia del 17 marzo. In seguito a una denuncia, si creò dell'allarme intorno a certe riunioni segrete in odore di scandalo che coinvolgevano sia uomini che donne. Le Baccanti furono accusate di partecipare a orge criminose in un ambiente caratterizzato dai «gemiti delle vittime, in mezzo a dissolutezze e delitti». Il divieto fu dettato anche dalla preoccupazione per l'ordine pubblico: ne è prova il fatto che il Senato non abolì la celebrazione autorizzata dei misteri di Bacco (ridotta a un numero limitato di partecipanti, non più di cinque), a patto che si svolgesse con il permesso e sotto il controllo delle autorità. In conformità alle tradizioni romane, si operò una distinzione tra *coniuratio* («cospirazione») e *religio*.

Il culto pubblico. Lo scopo del culto pubblico (i *sacra publica*) era quello di assicurare oppure di riconquistare «la benevolenza e la grazia degli dei», che i Romani consideravano indispensabile per il benessere dello Stato. A tal fine, i giorni del calendario furono divisi in giorni profani (*dies profesti*) e giorni riservati agli dei (*dies festi* oppure *feriae*), e quindi alle celebrazioni liturgiche. [Vedi *FASTI*]. Se si osserva un calendario romano, tuttavia, si nota che la lista dei giorni contiene anche altri segni. Quando i giorni sono profani sono contrassegnati dalla lettera F (*fasti*); quando sono consacrati agli dei, dalla N (*nefasti*). Ma questa presentazione non mette in discussione la divisione del tempo in «sacro» e in «profano». Muta semplicemente la prospettiva, come quando da un punto di vista «divino» se ne assume uno «umano». Per i Romani, infatti, il giorno è *fastus* quando è *fas* («religiosamente lecito») dedicarsi ad attività profane, mentre è *nefastus* quando è *nefas* («religiosamente proibito») farlo, poiché il giorno appartiene agli dei. In realtà lo spirito analitico dei pontefici si esplicò nella creazione di una terza categoria di giorni C (*comitiales*), che, seppur profani, si prestavano anche ai *comitia*, ossia alle «assemblee». Ci sono inoltre altre lettere usate di rado, come i tre *dies fissi* (metà *nefasti* e metà *fasti*). I *dies religiosi* (ovvero *atri*) sono al di fuori di queste categorie: sono date che commemorano sventure pubbliche, come il 18 luglio, il *Dies Alliensis* (che commemorava il disastro della battaglia sull'Allia nel 390 a.C.).

Il calendario repubblicano (che prendeva il nome di *fasti*) distribuiva i giorni feriali nell'arco di dodici mesi. Ogni mese era suddiviso dalle *calendae* (il primo giorno), dalle *nonae* e dalle *idus* (rispettivamente il cinque oppure il sette e il tredici oppure il quindici, a seconda che si trattasse di mesi ordinari oppure di marzo, maggio, luglio oppure ottobre). Le feste erano fisse (*statívae*) oppure mobili (*conceptivae*), oppure anche organizzate in occasione di particolari circostanze. Le lettere (N, F, C) dei diversi giorni, così come le quarantacinque feste più importanti che campeggiavano in lettere maiuscole sui calendari di pietra, risalivano al periodo più antico, quello dell'istituzione del calendario lunare-solare, attribuito a Numa.

La liturgia romana si sviluppò in linea con una serie di feste consacrate a particolari divinità. Risultava così possibile una sovrapposizione: dato che le idi, «i giorni di piena luce», erano sempre consacrate a Giove, il sacrificio dell'Equus October («cavallo di ottobre») del 15 dicembre coincideva con le idi. Questa liturgia venne consolidata dal ritmo delle stagioni per le celebrazioni agrarie (specialmente in aprile e in luglio e agosto) e dai programmi delle esercitazioni per le campagne militari. Risulta così interessante notare che il mese di marzo comprendeva quasi tutte le feste che segnavano l'inizio delle attività militari, proprio come nel mese di ottobre le feste ne segnavano la conclusione. Alle calende di marzo era registrato un sacrificio al dio Marte; la benedizione dei cavalli agli Equirria il 27 febbraio e il 14 marzo; la benedizione delle armi al Quinquatrus e delle trombe al Tubilustrium il 19 marzo. Il 17 marzo, inoltre, si teneva l'Agonium Martiale. Il mese di ottobre vantava una lista analoga. Il primo ottobre si celebrava un rito di purificazione per il Tigillum Sororium; alle idi il sacrificio dell'Equus October offerto a Marte; il 19 ottobre l'Armilustrium, ossia la purificazione delle armi. Sia in marzo che in ottobre i Salii, con lance (*hastae*) e scudi (*ancilia*), percorrevano la città eseguendo danze marziali.

Le feste di carattere arcaico continuarono a essere celebrate, anche se nel contempo il *ritus graecus* comportava una liturgia più coinvolgente dal punto di vista emotivo. La *supplicatio* (organizzata nel 207 a.C., in seguito a un miracolo) in onore di Giunone Regina sull'Aventino, ad esempio, suscitò un'impressione particolarmente memorabile con una innovazione: ventisette ragazze cantarono un inno composto appositamente per quella occasione dal poeta Livio Andronico (Livio, 27,37,7-15).

Oltre alle feste liturgiche, bisogna ricordare anche i *ludi*, giochi che consistevano essenzialmente in gare di carri. Risalivano a una antica tradizione, rappresentata dagli Equirria. I nuovi *ludi* rimpiazzarono le *bigae*, trainate da una coppia di cavalli, con le *quadrigae*, trainate da pariglie di quattro cavalli, usate per le gare nel Circo Massimo, e comprendevano varie esibizioni: cavalieri che balzavano da un cavallo all'altro, combattimenti di lottatori e di pugili. (Le lotte dei gladiatori, che erano di origine etrusca, fecero la loro prima comparsa nel 264 a.C., durante giochi funebri privati, ma non entrarono a far parte dei giochi pubblici sino alla fine del II secolo a.C.). Queste competizioni furono ben presto integrate

da altri spettacoli: pantomime e danze accompagnate dal flauto. I più importanti erano i *Ludi Magni*, chiamati anche *Ludi Romani*, che venivano celebrati dal 15 al 17 di settembre, dopo le idi, e coincidevano con l'anniversario del tempio di Giove Capitolino. (Si sa che un intervallo, *dies postriduanus* – in questo caso il 14 settembre – doveva separare le idi da un altro giorno festivo). Istituiti, secondo la tradizione, da Tarquinio Prisco (Livio 1,35,9), divennero annuali a partire dal 367 a.C., data che vide la creazione dell'edilità curule (*aediles curules*). I *Ludi Plebei*, una sorta di replica plebea dei giochi precedenti, furono istituiti in seguito: sono menzionati per la prima volta nel 216 a.C. (Livio 23,30,17). Si svolgevano nel Circo Flaminio, comprendevano lo stesso tipo di gare dei *Ludi Romani* e si celebravano nel periodo delle idi di novembre. È interessante osservare che sia i *Ludi Romani* che i *Ludi Plebei* si tenevano entrambi nel periodo delle idi (di settembre oppure di novembre) ed erano dedicati a Giove, a cui veniva offerto un pasto sacrificale, l'*Epulum Jovis*. Il culto pubblico era officiato da un gruppo di sacerdoti specializzati. Mentre il *rex sacrorum* e i tre *flamines* principali apparivano sempre più come figure arcaiche, il *pontifex maximus* (l'ultimo dell'antico *ordo sacerdotum*) in età repubblicana divenne il più importante. Era l'unico a presiedere il collegio pontificale nella Regia, ossia nella «casa del re» del passato. Era l'unico a nominare il *rex sacrorum*, i *flamines maiores* e le vergini Vestali. Era affiancato da un collegio di pontefici che crebbe da tre a nove membri (con la *Lex Ogulnia* del 300 a.C.), poi a quindici (con la *Lex Cornelia* dell'82 a.C.) e infine a sedici (con la *Lex Julia* del 46 a.C.). Aveva il compito di presiedere ogni decisione in materia di calendario, di riti pubblici e delle leggi dei templi.

Per quanto riguarda le vergini Vestali, che risiedevano vicino alla Regia, nell'*Atrium Vestae*, sotto la direzione di una *virgo maxima*, la loro funzione principale era quella di custodire il focolare pubblico nella *Aedes Vestae*. Erano sei, restavano in servizio per trenta anni e godevano di grande prestigio (Cicerone, *Pro Fonteio* 48). La loro importanza liturgica è confermata da due fatti significativi. Una volta all'anno dovevano recarsi dal re per chiedergli: «Sei vigile, re? Sii vigile!». In un'altra occasione, la *virgo maxima* saliva sul Campidoglio in compagnia del *pontifex maximus* (Orazio, *Carmi* 3,30,8).

Gli *Augures* («auguri») formavano il secondo collegio. Il loro titolo ufficiale li definiva chiaramente: «Gli auguri dello Stato sono gli interpreti del potente Giove». Ricorrendo all'*auspicium*, la divinazione per mezzo dell'osservazione degli uccelli, individuavano l'*augurium* (la presenza della benedizione divina), specificamente dell'**augus* (la «pienezza di potere mistico», nella traduzione di Georges Dumézil). Avevano anche il compito di «inaugurare» (consacrare) sia le persone (il *rex sacrorum* e i tre *flamines maiores*) che gli edifici (*templa*). La struttura del loro collegio si sviluppò come quella del collegio pontificale: da tre, il numero degli auguri crebbe a sei, a nove (nel 300 a.C.), poi a quindici (sotto Silla) e infine a sedici (sotto Giulio Cesare).

I *viri sacris faciundis*, «uomini incaricati della celebrazione dei sacrifici», erano invece i responsabili della salvaguardia e della consultazione dei *Libri Sibyllini* su ordine del Senato. Inizialmente erano due, poi dieci (a partire dal 367 a.C.) e infine quindici. Gli *Epulones* furono creati nel 196 a.C. per sollevare i pontefici da alcuni dei loro oneri. In particolare, era loro compito organizzare il pasto sacrificale, l'*Epulum Jovis*, durante i *Ludi Romani* e i *Ludi Plebei*. Inizialmente erano tre, poi sette, infine dieci.

L'accesso della plebe a questi quattro tipi di sacerdozio fu conquistato a poco a poco. La *Lex Licinia Sextia*, del 367 a.C., assegnava loro metà dei dieci membri dei *viri sacris faciundis*. Nel 300 a.C. la *Lex Ogulnia* ammise i plebei a ricoprire metà delle cariche disponibili nei collegi dei pontefici e degli auguri. Nel 103 a.C., invece, la *Lex Domitia de sacerdotiis* stabilì le regole per l'elezione di questi sacerdoti, estratti a sorte da diciassette tribù, utilizzando liste di candidati presentate da ciascun collegio interessato. Da allora in poi si adottò questo metodo per reclutare (invece della cooptazione) i *sacerdotum quattuor amplissima collegia*.

Oltre ai quattro *collegia*, è opportuno ricordare anche le confraternite, che, per parte loro, confermano la predilezione romana per la specializzazione sacerdotale. I venti *Fetiales*, ad esempio, badavano alla protezione di Roma nei rapporti con l'estero, specialmente per quanto riguardava le dichiarazioni di guerra e la stipulazione di trattati di pace. I ventiquattro *Salii* (dodici *Salii Palatini* e dodici *Salii Collini*) erano i sacerdoti danzatori che aprivano la stagione della guerra a marzo e la chiudevano a ottobre. I ventiquattro *Luperci* (dodici *Fabiani* e dodici *Quinctiales*) dovevano attendere alle loro mansioni solamente durante i riti dei *Lupercalia* il 15 febbraio. I dodici Fratelli Arvali, invece, avevano il compito di benedire i campi (*arva*). Questi ultimi scomparvero prima della fine della repubblica, ma furono ripristinati da Augusto. (Nei loro *Acta*, tra l'altro, trascrissero l'antico inno liturgico noto come *Carmen Arvale*). [Vedi *FRATELLI ARVALI*].

Il culto privato. L'espressione *Populus Romanus Quiritium* («i cittadini di Roma») attesta di per se stessa quanto fosse notevole il potere dei legami collettivi: l'uomo non esiste se non in quanto membro della comunità. La miglior prova di ciò consiste nel fatto che i grammatici latini ricordano solamente un caso in cui

Quirites aveva forma singolare: quando il cittadino lasciava la comunità attraverso la morte. In questa occasione «un araldo dichiarava nell'annuncio di morte: questo *Quiris* è morto».

Nell'ambito di questa comunità esistevano gruppi più piccoli, come la *curia*, la *gens* e la *familia*. Fu in seno alla famiglia, sotto l'autorità del *pater familias*, che si praticò la prima forma di culto privato. Il giorno della nascita (*dies natalis*) e il giorno della purificazione (*dies lustricus*: il nono giorno per i maschi, l'ottavo per le femmine, quando il neonato riceveva il nome) si celebravano le feste della famiglia. Nell'atrio della casa familiare, il bambino avrebbe acquisito l'abitudine di onorare gli dei della famiglia (il *lar familiaris* e i *di penates*). L'allusione fatta da Plauto nell'*Aulularia* (vv. 24s.) alla giovane figlia, che ogni giorno avrebbe portato «qualche dono, come incenso, vino oppure ghirlande» al *lar familiaris*, mostra che la devozione personale non era sconosciuta in Roma. Livio (26,19,5) cita un esempio analogo, ma più famoso, relativo a P. Cornelio Scipione, il futuro vincitore di Annibale. «Dopo aver ricevuto la *toga virilis*, non compiva alcuna azione, né pubblica né privata, senza recarsi al Campidoglio». Una volta giunto al santuario, restava lì in contemplazione, di solito tutto solo, in privato, per un po' di tempo» (è vero che una diceria attribuiva a Scipione antenati divini, ma egli molto cautamente non fornì né conferme né smentite di ciò). [Vedi *LARI*].

L'assunzione della *toga virilis*, oppure *pura* (in opposizione alla *toga praetexta*, bordata da un nastro di porpora e indossata dai bambini), avveniva in genere all'età di diciassette anni, durante le feste dei *Liberalia*, il 17 marzo. Prima, il *puer* («ragazzo») aveva offerto la sua *bulla* (un amuleto d'oro) al *lar familiaris* (in età repubblicana, il plurale *lares familiares* designava spesso, per estensione, l'insieme delle divinità domestiche: *lar*, *penates*, *Vesta*). Da allora in poi, sarebbe stato uno *iuvenis*. Sarebbe salito al Campidoglio per offrire un sacrificio e lasciare un'offerta nel santuario della dea Iuventas. Un'altra festa familiare si celebrava il giorno del compleanno del padre, in onore del suo genio. Una atmosfera di calore faceva sentire unita l'intera famiglia (compresi i servi) almeno due volte l'anno. Il primo marzo, la festa dei Matronalia, le madri di famiglia si dovevano recare sull'Esquilino al tempio di Giunone Lucina, di cui ricorreva l'anniversario. Insieme con i loro mariti pregavano «per la salvaguardia della loro unione» e ricevevano dei regali. Preparavano poi esse stesse il pasto per i loro schiavi. Macrobio (*Saturnali* 1,12,7), che cita questa usanza, aggiunge che il 17 dicembre, la festa dei Saturnalia, toccava ai padroni servire i propri schiavi, a meno che non preferissero dividere il pasto con loro (*Saturnali* 1,7,37).

Al termine della vita, le Feriae Denecales (*denecales* oppure *deni-*, senza dubbio da *de nece*, «dopo la morte») corrispondevano alle Feriae Natales. Il loro scopo era quello di purificare la famiglia in lutto. Si credeva, infatti, che il defunto avesse contaminato la sua famiglia, che diventava così *funesta* («contaminata dalla morte»). A tal fine, il nono giorno dopo il funerale si offriva un *novemdiale sacrum*. Per quanto riguarda il defunto, il suo corpo, oppure un dito asportato (*os resectum*) in caso di cremazione, veniva sepolto in un luogo che diventava inviolabile (*religiosus*). La sepoltura era indispensabile per assicurare il riposo del defunto, che da allora in poi veniva venerato tra i *di parentes* (poi *di manes*). (Se non veniva sepolto, rischiava di diventare uno degli spiriti molesti, i *lemures*, che il padre di famiglia avrebbe espulso la mezzanotte dei Lemuria il 9, 11 e 13 maggio).

Durante i Dies Parentales, dal 13 al 21 febbraio, la famiglia doveva recarsi alla tomba del defunto per portargli dei doni. [Vedi *PARENTALIA*]. Dal momento che il periodo di tempo terminava il 21 febbraio con una festa pubblica, i Feralia, il giorno successivo, il 22 febbraio, era nuovamente dedicato a una festa privata, i Caristia oppure Cara Cognatio: i membri della famiglia si riunivano e si confortavano reciprocamente intorno a un banchetto. Ciò spiega la pressante necessità nelle antiche famiglie di legittimare i figli (sia carnali che adottivi). Il dovere dei figli era quello di continuare il culto familiare e di placare le anime degli antenati.

BIBLIOGRAFIA

J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 1969 (trad. it. *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959).

F. Castagnoli, *Lavinium*, I: *Topografia generale, fonti e storia delle ricerche*, Roma 1972.

F. Castagnoli et al. (curr.), *Lavinium*, II: *Le tredici are*, Roma 1975.

P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960.

W.R. Connor, *Roman Augury and Etruscan Divination*, Salem/N.Y. 1976.

R.S. Conway, *The Italic Dialects*, I-II, Cambridge 1897 (sulla *Tabula Agnonensis*, cfr. pp. 191ss.; sulla *Tabula Bantina*, cfr. pp. 22-29).

M. Crawford, *The Roman Republic*, Cambridge/Mass. 1982 (trad. it. *Roma nell'età repubblicana*, Bologna 1995).

G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954.

G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956.

G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris 1969 (trad. it. *Idee romane*, Genova 1987).

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

W.W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, Port Washington/N.Y. 1969.
W.W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London 1911, Totowa/N.J. 1971.
K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, I-II, Paris 1889-1890.
Agnes K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.
Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, I-III, 1871-1888, Basel 1952.
R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979.
R. Schilling, *Rome. Les dieux*, in Y. Bonnefoy (cur.), *Dictionnaire des mythologies et des religions*, I-II, Paris 1981.
R. Schilling, *La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982 (2ª ed.).
St. Wikander, *Les '-ismes' dans la terminologie historico-religieuse*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, pp. 9-14.
G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.).

ROBERT SCHILLING

Il periodo imperiale

La straordinaria e inaspettata trasformazione dello Stato romano, nel II e I secolo a.C., da entità egemone sulla maggior parte dell'Italia a Stato di dimensioni mondiali, ebbe implicazioni non facili da cogliere per la religione romana. Dopo tutto, il Cristianesimo, una religione dalle origini totalmente «straniere», nacque proprio in questo periodo. Per cominciare, allora, ad analizzare il sistema religioso della Roma imperiale, ci limiteremo a tre fatti elementari, ma collegati tra loro in maniera evidente.

Il primo fatto è costituito dall'antica usanza romana di invitare le principali divinità del pantheon dei nemici appena conquistati a diventare divinità di Roma (*evocatio*); ma questo aspetto ebbe una rilevanza minima, se non addirittura nulla, in questa nuova fase dell'imperialismo romano.

L'*evocatio*, infatti, non sembra aver avuto alcun ruolo nelle guerre di Spagna, di Gallia e in Oriente; essa si trova citata solamente, e peraltro in una fonte poco sicura (Servio, *Ad Aeneidem* 12,841), in rapporto alla conquista romana di Cartagine.

Il secondo fatto è che Roma, mentre conquistava il mondo ellenistico, era impegnata ad assorbire in maniera massiccia la lingua, la letteratura e la religione dei Greci, con la conseguenza che gli dei romani riuscirono vincitori su quelli greci esattamente nel momento in cui avvenne una reciproca identificazione tra loro. Dal momento che ci si aspettava che gli dei prendessero le parti di chi li venerava e li favorissero, la cosa deve aver creato qualche problema.

Il terzo fatto è rappresentato dalla conquista dell'Africa, della Spagna e, infine, della Gallia, conquista che diede luogo al fenomeno opposto di una larga, anche se assolutamente non sistematica, identificazione tra le divinità puniche, iberiche, celtiche e quelle romane. Tale fenomeno, a sua volta, va posto in relazione con due aspetti opposti della conquista romana dell'Occidente. Da una parte, infatti, i Romani provavano ben poca simpatia e comprensione per la religione dei loro sudditi occidentali. Anche se avevano essi stessi, occasionalmente, praticato sacrifici umani, i Romani trovavano ripugnanti le varie forme di questi sacrifici che si praticavano più frequentemente in Africa, in Spagna e in Gallia (da questo loro atteggiamento si capiscono anche i ripetuti tentativi per eliminare i Druidi in Gallia e in Britannia). D'altro canto l'Africa settentrionale, fatta eccezione per l'Egitto, e l'Europa occidentale erano ormai profondamente latinizzate nella lingua e romanizzate nelle istituzioni, e tale circostanza aveva determinato le condizioni favorevoli a una effettiva assimilazione tra le divinità indigene e quelle romane.

Eppure il Marte, il Mercurio e perfino il Giove e la Diana che incontriamo così frequentemente in Gallia durante la dominazione romana non sono esattamente gli stessi che troviamo a Roma. Ciò che costituiva la specificità dell'equivalente celtico del Mercurio latino era già stato acutamente notato da Cesare. Alcune divinità romane, come ad esempio Giano e Quirino, non sembrano essere riuscite a penetrare in Gallia. Analogamente, in Africa Saturno conservò molti tratti propri del Baal Hammon con cui era stato identificato. Giunone Celeste (o semplicemente Celeste, destinata a una notevole venerazione anche al di fuori dall'Africa) è Tanit (Tinnit), la compagna di Baal Hammon. Il processo che porta alla assimilazione di queste divinità romane con gli dei indigeni è spesso rivelato dalla presenza di un epiteto (per esempio, in Gallia: Marte Lenus, Mercurio Dumiatis, ecc.). Un fenomeno analogo si era verificato anche in Oriente sotto le monarchie ellenistiche: le divinità indigene, specialmente quelle semitiche, erano state assimilate a divinità greche, particolarmente a Zeus e ad Apollo. In Oriente questo processo continuò ancora sotto il dominio romano (come nel caso, per esempio, di Zeus Panamaros in Caria).

I soldati romani, che diventavano sempre più professionalizzati e vivevano tra gli indigeni per lunghi periodi di tempo, rivestirono un ruolo importante in queste tendenze sincretistiche. Un'ulteriore conseguenza dell'imperialismo è costituita dall'attenzione crescente per la Vittoria e per alcune divinità di origine greca (tra le quali Eracle e Apollo) collegate al concetto di vittoria.

La Vittoria era già riconosciuta come dea durante le guerre sannitiche; in seguito venne associata a diversi capi, da Scipione l'Africano a Silla e Pompeo. Anche gli imperatori romani ricorsero a un complesso linguaggio religioso nelle loro discussioni sulla Vittoria. Agostino di Ippona raffigurò la Vittoria come un angelo di Dio (*La città di Dio* 4,17).

I Romani, inoltre, trasformarono alcune divinità di origine greca in dei della vittoria. Nel 145 a.C., per esempio, L. Mummio, dopo aver trionfato sui Greci, aveva dedicato un tempio a Ercole Vincitore. Dopo una vittoria, i generali spesso offrivano il dieci per cento del loro bottino a Ercole ed Ercole Invitto era uno degli dei preferiti da Pompeo. Apollo era collegato alla Vittoria già nel 212 a.C. Cesare propagandò la propria antenata Venere con il nome di Venere Vincitrice. Ma fu Apollo ad aiutare Ottaviano, il futuro Augusto, a vincere la battaglia di Azio nel settembre del 31 a.C.

Gli atteggiamenti degli imperatori di fronte alla religione. Augusto e i suoi contemporanei pensavano, o forse in alcuni casi volevano che gli altri pensassero, che nelle epoche precedenti (all'incirca il periodo compreso tra i Gracchi e Cesare) la cura tradizionale dei Romani per gli dei fosse caduta in declino. Augusto stesso, in quel documento autobiografico conosciuto con il nome di *Res gestae*, affermò che lui e i suoi amici avevano restaurato ottantadue templi. Egli riportò in vita culti e associazioni religiose, tra cui si possono annoverare i Fratelli Arvali e la confraternita dei Titii, e nominò un *flamen Dialis*, una carica sacerdotale che era rimasta vacante fin dall'87 a.C. Questo spirito di restaurazione non era del tutto nuovo: esso aveva guidato, per esempio, l'immensa raccolta di testimonianze relative agli antichi culti romani, le «antichità divine», che Varrone aveva dedicato a Cesare intorno al 47 a.C. nel suo *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri*; il resto dell'opera, le «antichità umane», si occupava invece delle istituzioni politiche e dei costumi di Roma. L'opera di Varrone rappresentò per le generazioni future una vera e propria codificazione della religione romana e come tale venne utilizzata per scopi polemici dagli apologisti cristiani; non costituì mai, però, una guida per la gente comune.

Per noi, inevitabilmente, risulta difficile rendere giustizia al tempo stesso allo spirito di restaurazione dell'età augustea e all'indiscutibile serietà con cui i capi militari e politici del secolo precedente avevano cercato di appoggiare le loro insolite avventure con alcune inconsuete tendenze religiose. Mario, per esempio, era un devoto della Magna Mater (Cibele), e veniva accompagnato nelle sue campagne militari da una profetessa siriaca. Silla, a quanto pare, riportò dalla Cappadocia la dea Ma, che ben presto venne identificata con Bellona, il cui culto orgiastico e profetico fece numerosi proseliti. Silla coltivò anche una devozione personale per Venere e per la Fortuna e rappresentò così un modello per Cesare, il quale proclamò Venere antenata della *gens Iulia*. In qualità di *pontifex maximus*, carica che ricoprì per vent'anni, Cesare riformò non solamente alcuni culti, ma anche il calendario stesso, un atto che aveva un grande significato religioso. Egli cercò di rafforzare le sue richieste di poteri dittatoriali facendo incetta di cariche religiose, un comportamento che, pur presentando alcuni aspetti ambigui e ancora oggetto di discussione tra gli studiosi, anticipa evidentemente il successivo culto imperiale.

Gli atteggiamenti religiosi insoliti non erano una prerogativa esclusiva dei capi. Un senatore romano, Nigidio Figulo, nei suoi scritti e nella pratica combinò di sua iniziativa svariati elementi religiosi, tra cui magia, astrologia e Pitagorismo. In Cicerone, soprattutto, si trova compendiata la ricerca degli uomini colti del I secolo a.C. di un giusto equilibrio tra il rispetto per i culti tradizionali e le esigenze della filosofia. Cicerone non poteva più credere nella divinazione tradizionale. Quando sua figlia morì, nel 45 a.C., per un momento prese in considerazione l'idea di divinizzarla. Questo atteggiamento era caratteristico di quell'epoca, non meno del tentativo di Clodio, nel 62 a.C., di profanare la festa della Bona Dea, riservata alle donne, per incontrarsi con la moglie di Cesare; egli riuscì a evitare la punizione.

L'età imperiale era portata alle distinzioni e ai compromessi. Al *pontifex maximus* Q. Mucio Scevola, per esempio, viene attribuita la distinzione, propriamente originaria del mondo greco, fra le divinità dei poeti, che le rappresentano nei miti, le divinità della gente comune, che le considera presenti nei culti e nelle leggi sacre, e, infine, le divinità dei filosofi, che le confinano nei loro libri e nelle loro discussioni private. Questa distinzione sta a fondamento del pensiero di Varrone e di Cicerone. Non meraviglia, pertanto, che, in una atmosfera di guerra civile e di rivalità personali, le regole e le pratiche di culto fossero sfruttate in modo spietato per mettere in difficoltà i nemici, anche se nessuno osava dubitare pubblicamente della validità delle pratiche tradizionali.

La restaurazione voluta da Augusto scoraggiò la speculazione filosofica intorno alla natura degli dei: il *De rerum natura* di Lucrezio resta caratteristico dell'età di Cesare. I poeti augustei (Orazio, Tibullo, Properzio e Ovidio), invece, evocavano riti obsoleti ed esaltavano soprattutto la devozione. Virgilio interpretava il passato di Roma in termini religiosi. Ma l'effetto combinato delle iniziative di Cesare e di quelle di Augusto portò a una nuova situazione religiosa.

Per secoli l'aristocrazia romana aveva controllato quello che veniva chiamato *ius sacrum* («legge sacra»), l'aspetto religioso della vita romana, ma l'associazione di una carica sacerdotale con una magistratura politica, per quanto frequente e ovviamente conveniente, non era mai diventata un fatto istituzionale. Nel 27 a.C., invece, l'assunzione da parte di Ottaviano del titolo permanente di *Augustus* lasciava intendere, anche se in maniera non molto chiara, che l'approvazione degli dei sarebbe durata per sempre (*augustus* come depositario permanente di auspici favorevoli). Nel 12 a.C., Augusto assunse la carica di *pontifex maximus*, che da allora rimase legata in maniera permanente alla figura dell'imperatore (*imperator*), il nuovo capo a vita dello Stato romano. Il nuovo ruolo di Augusto comportò una identificazione tra il potere religioso e quello politico che a Roma non esisteva più almeno dalla fine della monarchia. Inoltre la divinizzazione di Cesare, dopo la sua morte, aveva reso Augusto, suo figlio adottivo, figlio di un *divus*. A sua volta, Augusto venne ufficialmente divinizzato (*apotheosis*) dal Senato romano dopo la sua morte. Anche se il processo di divinizzazione dopo la morte non diventò automatico per i suoi successori (Tiberio, Gaio e Nerone non furono divinizzati), la divinizzazione di Augusto alimentò la convinzione che ci fosse una componente divina in un qualsiasi imperatore che nel corso della sua vita non avesse troppo demeritato. [Vedi *AUGUSTO*]. Essa, inoltre, diede nuovo vigore alla tendenza a onorare l'imperatore anche quando costui era ancora in vita, una tendenza che era emersa in modo evidente durante la vita di Augusto. Con la dinastia Flavia e poi con gli Antonini, divenne normale pensare che il capo dello Stato romano fosse sia il capo della religione di Stato che un dio potenziale (o addirittura un dio in atto).

Nella sua veste di capo della religione romana, l'imperatore romano si trovava pertanto nella situazione paradossale di essere responsabile non soltanto delle relazioni tra lo Stato romano e gli dei, ma anche di una valutazione positiva dei propri personali titoli per essere considerato un dio, se non dopo la morte, almeno finché era in vita. Non si deve pensare, tuttavia, che questa situazione si verificasse sempre e dovunque. Gran parte della vita religiosa nelle singole città, infatti, dipendeva dalle mani delle autorità locali oppure era lasciata semplicemente all'iniziativa privata. Il sistema di finanziamento dei culti pubblici era in ogni caso assai complesso, troppo complesso per essere discusso in questa sede. Sarà quindi sufficiente in questa sede richiamare il fatto che lo Stato romano garantiva o confermava ad alcune divinità venerate presso certi santuari il diritto di ricevere lasciti (Ulpiano, *Regulae* 22,6). Quando perciò un imperatore elargiva del denaro a un santuario locale, in realtà non dimostrava niente più che semplice benevolenza nei confronti di quella città oppure di quel gruppo che era interessato a tale donazione.

All'interno della città di Roma, invece, il controllo effettivo dei culti pubblici era esercitato direttamente dall'imperatore. In quanto divinità greca, Apollo era stato tenuto fuori dal *pomerium* fin dalla sua introduzione in Roma: il suo tempio si trovava al Campo Marzio. Sotto Augusto, invece, Apollo ebbe un tempio all'interno del *pomerium*, sul Palatino, in riconoscimento della particolare protezione che aveva concesso a Ottaviano. I *Libri Sibyllini*, una antica raccolta di profezie che già in passato veniva custodita sul Campidoglio, furono ora trasferiti nel nuovo tempio. In seguito, Augusto dimostrò la sua predilezione per Marte, come dio della famiglia, e fece costruire un tempio a Marte Ultore (vendicatore dell'assassinio di Cesare). Fu senza dubbio per iniziativa di Adriano che il culto di Roma come dea (associata a Venere) venne infine introdotto nella città, secoli dopo che il culto si era già diffuso al di fuori dell'Italia. Ma si dovette attendere fino all'imperatore Aureliano, nel 274 d.C., per vedere la costruzione di un tempio dedicato al Sole, il cui culto si era già diffuso per tutto l'Impero e non era privo di radici nella religione romana arcaica, senza considerare il culto del Baal di Emesa, un dio del sole che penetrò nell'Impero durante il regno dell'imperatore Elagabalo, nel 220-221, e con lui scomparve. Un altro segno di questi cambiamenti all'interno di Roma è costituito dalla piena romanizzazione degli aruspici etruschi portata a compimento dall'imperatore Claudio nel 47 a.C. (Tacito, *Annali* 11,15).

Un ulteriore passo in avanti verso l'ammissione di divinità orientali nella religione ufficiale di Roma fu costituito dalla costruzione di un tempio dedicato a Iside sotto Gaio. Il culto di Iside era stato contrastato e infine relegato al di fuori del *pomerium* perché era associato al ricordo di Cleopatra, la nemica egizia di Augusto. A Giove Dolicheno, un dio orientale popolare tra i soldati, fu probabilmente dedicato un tempio sull'Aventino nel II secolo d.C.

Possediamo qualche testimonianza che ci induce a pensare che i collegi sacerdotali romani intervenissero nei culti dei *municipia* e delle *coloniae*, ma nel complesso non dobbiamo credere che i culti di Roma restassero esemplari per i cittadini romani che vivevano altrove. Ne è un buon esempio il fatto che Vitruvio, il quale dedicò la sua opera sull'architettura a Ottaviano prima che questi diventasse Augusto, nel 27, afferma che in una città in Italia dovrebbe esserci un tempio dedicato a Iside e a Serapide (*Sull'architettura* 1,7,1); Iside, lo sappiamo, in quegli anni era ancora mantenuta all'e-

sterno di Roma. Caracalla, tuttavia, concesse la cittadinanza romana ai provinciali nel 212 d.C., nella speranza di contribuire alla unificazione religiosa (*Papyrus Giessen* 40). Anche se il culto della triade capitolina fa la sua comparsa in Egitto, i risultati di questa concessione furono modesti in termini religiosi.

Le monete e le medaglie, in quanto coniate sotto il controllo del governo centrale, forniscono qualche indicazione sulle preferenze dei singoli imperatori in materia di divinità e di culti. Infatti ci consentono di stabilire quando e come certi culti orientali (come quello di Iside, rappresentata sulle monete di Vespasiano) oppure certi attributi di un particolare dio furono considerati utili all'Impero e insieme adatti all'uomo della strada che usava quelle monete. Ma la monetazione, dal momento che evitava di regola il riferimento al culto dei sovrani, può essere fuorviante se considerata isolatamente. Il culto imperiale e i culti orientali sono, in effetti, due delle caratteristiche più importanti della religione romana del periodo imperiale. Ma dobbiamo anche considerare tendenze popolari, non facili a definirsi; le credenze oppure i dubbi religiosi degli intellettuali; la maggiore partecipazione delle donne, in generale, alla vita religiosa e intellettuale; e, infine, i problemi peculiari rappresentati dalla persecuzione del Cristianesimo.

Il culto imperiale. Il culto imperiale rappresentava molte cose per molte persone. L'imperatore non diventò mai un vero e proprio dio, anche se veniva considerato un dio, perché non gli si chiedeva di compiere miracoli, neppure di fronte alla necessità di liberare dai pericoli. Vespasiano compì alcuni miracoli ad Alessandria, subito dopo la sua proclamazione a imperatore, ma ciò non aveva legami precisi con la sua potenziale condizione divina; rimase in ogni caso un'eccezione. Adriano non compì miracoli, ma si sa che ne com-pì il suo favorito Antinoo, che venne divinizzato dopo la sua morte (F.K. Dörner, in «Denkschriften der Wiener Akademie», 75, 1952, p. 40, n. 78).

L'apoteosi, decisa dal Senato, era l'unica forma ufficiale di divinizzazione valida per chiunque nell'Impero e fu occasionalmente estesa a membri della famiglia imperiale (a Drusilla, la sorella di Gaio, fu concessa l'apoteosi nel 38 d.C.). L'apoteosi aveva naturalmente il suo precedente nell'apoteosi di Romolo. [Vedi *APOTEOSI*]. Più importante, in definitiva, era il culto dell'imperatore in vita. [Vedi *CULTO DELL'IMPERATORE*]. Esso era il risultato di una mescolanza tra le iniziative spontanee dei consigli provinciali e locali (e anche di singoli individui) e le proposte dei governatori provinciali e dell'imperatore stesso. Aveva dei precedenti non soltanto nel culto ellenistico dei sovrani, ma anche nella venerazione più o meno spontanea dei generali e dei governatori romani, soprattutto nell'Oriente ellenizzato. Cicerone, per esempio, dovette cortesemente rifiutare tale venerazione quando fu governatore provinciale (*Ad Atticum* 5,21,7).

Il culto dei governatori provinciali scomparve con Augusto, a esclusivo beneficio dell'imperatore e della sua famiglia. L'imperatore, quando non incoraggiava direttamente il culto del sovrano, doveva tuttavia approvarlo, limitarlo e, occasionalmente, rifiutarlo. Doveva essere adorato, e tuttavia doveva anche rimanere un uomo per poter convivere in termini sociali con l'aristocrazia romana, di cui si supponeva che egli fosse il *princeps*. Si trattava di una delicata operazione di equilibrio. Probabilmente è più corretto affermare che durante la sua vita l'imperatore era un dio in relazione piuttosto alla sua lontananza che alla sua vicinanza e che il successo (perché di successo si trattava) del culto imperiale nelle province fu dovuto al fatto che esso rendeva presente un sovrano altrimenti assente e straniero. Le sue statue, i suoi templi e i suoi sacerdoti, così come i giochi, i sacrifici e gli altri atti cerimoniali, contribuivano a rendere presente l'imperatore; aiutavano anche la gente a esprimere il loro interesse per la conservazione del mondo in cui vivevano.

Il culto imperiale non fu universalmente accettato e gradito. Seneca ridicolizzò il culto di Claudio e Tacito parlò del culto dell'imperatore, in generale, come di una forma greca di adulazione. Nel III secolo, lo storico Dione Cassio attribuì all'amico di Augusto, Mecenate, una recisa condanna del culto imperiale. Ebrei e cristiani si opponevano a esso per questioni di principio e gli *Atti dei martiri cristiani* ci ricordano che nel culto imperiale c'erano tratti di brutale imposizione. [Vedi *PERSECUZIONI*, vol. 7]. Ma la natura controversa del culto imperiale, in certi ambienti, può ben essere stata un ulteriore fattore del suo successo: i conflitti aiutano qualsiasi causa. Secondo qualche testimonianza generica (Pleket, 1965, p. 331), alcuni gruppi consideravano il culto imperiale come una religione misterica, in cui i sacerdoti rivelavano segreti relativi agli imperatori.

Schematicamente si può allora dire che a Roma e in Italia Augusto favorì l'associazione del culto del suo spirito vitale (*genius*) con l'antico culto dei *lares* pubblici dei crocicchi (*lares compitales*): tale culto combinato era alla portata della gente umile. Associazioni analoghe (*Augustales*) si svilupparono in Italia secondo varie direzioni e conferirono rispettabilità ai liberti che le gestivano. Il compleanno di Augusto fu considerato festività pubblica. Il suo *genius* venne incluso nelle formule ufficiali di giuramento, accanto a Giove Ottimo Massimo e ai *penates*. Negli ultimi anni di Augusto, Tiberio dedicò un altare al *numen Augusti* a Roma; i quattro principali collegi sacerdotali ogni anno dovevano cele-

brare sacrifici in suo onore. Il *numen* implicava, in qualche modo oscuro, la volontà divina.

In Occidente, per iniziativa dell'autorità centrale, fu costruito a Lione un altare di Roma e di Augusto, che doveva essere gestito dal Consiglio dei Galli (12 a.C.). Un altare simile fu costruito a Oppidum Ubiorum (Colonia). In seguito, nelle province occidentali furono eretti templi dedicati ad Augusto (ormai ufficialmente divinizzato mediante l'apoteosi). In Oriente furono eretti templi dedicati a Roma e al Divus Iulius, oppure a Roma e ad Augusto, fin dal 29 a.C. Anche in queste occasioni, come in Occidente, le assemblee provinciali rivestirono un ruolo fondamentale nell'istituzione del culto. L'iniziativa poteva essere anche di singole città: si trovano sacerdoti di Augusto in trentaquattro diverse città dell'Asia Minore. L'organizzazione del culto variava da località a località. Non esisteva un culto collettivo dell'imperatore nell'intera provincia d'Egitto, anche se esisteva un culto ad Alessandria. E ogni poeta, in effetti ogni uomo, poteva avere un'idea personale sulla natura divina dell'imperatore. Orazio, per esempio, suggerì che l'imperatore potesse essere Mercurio.

I successori di Augusto furono quasi sempre venerati isolatamente, senza l'aggiunta di Roma, oppure collettivamente, insieme agli imperatori del passato. In Asia Minore, l'ultimo imperatore che ebbe sacerdoti propri e un tempio personale, a quanto si sa, fu Caracalla. In questa provincia – anche se non necessariamente dovunque – il culto imperiale si esaurì alla fine del III secolo. Ancora Costantino, nel IV secolo, autorizzò la costruzione di un tempio per la *gens Flavia* (cioè la sua famiglia) in Italia, a Spello, ma senza «contagio di superstizione», qualunque cosa egli abbia voluto intendere con questa espressione (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, XI, n° 5265).

È difficile precisare in quale misura il cerimoniale della corte imperiale riflettesse la divinizzazione degli imperatori. Sappiamo, tuttavia, che Domiziano voleva essere chiamato *dominus et deus* (Svetonio, *Domiziano* 13,2). Nel corso del III secolo, sembra che fosse più frequente un'identificazione ben precisa dell'imperatore ancora vivente con un dio conosciuto (per esempio l'identificazione di Settimio Severo e di sua moglie, Giulia Domna, con Giove e Giunone). Quando però il culto imperiale perse la sua importanza, l'imperatore dovette ottenere una giustificazione del suo potere dimostrando di essere stato prescelto dal dio; egli diveniva imperatore per grazia divina. Così Diocleziano e Massimiano, i persecutori dei cristiani, si presentarono non nelle vesti di un Giove e di un Ercole, ma come Giovio ed Erculio, in altre parole come i protetti di Giove e di Ercole. Si deve però aggiungere che, nei primi secoli dell'Impero, la divinizzazione dell'imperatore non fu un fenomeno isolato, ma si accompagnò a un analogo processo, estremamente diffuso per tutto l'Occidente, che interessò privati cittadini, spesso di umili origini. Tali divinizzazioni si realizzavano attraverso l'identificazione del defunto, e occasionalmente del vivo, con un eroe famoso oppure con un dio. A volte la divinizzazione non era altro che una manifestazione di affetto da parte dei parenti oppure degli amici. Ma in ogni caso indicava una tendenza a ridurre la distanza tra uomini e dei, tendenza che contribuì al successo del culto imperiale. Sarebbe utile conoscere qualche cosa di più sulle divinizzazioni dei privati (ma cfr. H. Wrede, *Consecratio in formam deorum*, Mainz 1981).

Influssi orientali. I culti orientali penetrarono nell'Impero romano in epoche diverse, in circostanze varie e con esiti differenti, anche se nel complesso sembra che abbiano sopperito alle esigenze religiose dell'Occidente più che dell'Oriente ellenizzato. Essi tendevano a presentarsi, benché in misura non uguale, come culti misterici: spesso richiedevano un'iniziazione e, forse più spesso, un qualche insegnamento religioso.

Cibele, la prima divinità orientale a risultare accettabile a Roma, già alla fine del III secolo a.C., restò per lungo tempo una stranezza nella città. Con il nome di Magna Mater («grande madre»), era stata importata per decisione delle autorità pubbliche, aveva un tempio all'interno del *pomerium* ed era posta sotto la protezione dei membri della più elevata aristocrazia romana. Eppure i suoi sacerdoti specializzati, che cantavano in greco e vivevano presso il tempio, erano considerati degli stranieri fanatici ancora in età imperiale. Ma quel che è peggio è che la dea aveva anche i suoi servitori, i Galli, che per esprimerle la loro devozione si erano castrati. [Vedi *CIBELE*].

Probabilmente sotto l'imperatore Claudio ai cittadini romani vennero concesse alcune funzioni sacerdotali, anche se la questione è molto dubbia. Ancora più incerto è il modo in cui Attis, che è praticamente assente dalle testimonianze scritte di età repubblicana riguardanti Cibele, divenne il principale compagno della dea. Una nuova festività, celebrata dal 15 al 27 marzo, sottolineò in maniera evidente l'importanza della resurrezione di Attis. Il culto di Cibele venne allora anche posto in relazione con il rito dell'uccisione del toro sacro (*taurobolium*), che Prudenzio (*Peristephanon* 10,1006-50) interpretava come un battesimo di sangue. Il rito veniva celebrato per garantire la prosperità dell'imperatore o dell'Impero, ma più spesso a beneficio di privati cittadini. Normalmente era ritenuto valido per vent'anni e questa circostanza fa dubitare che mirasse a conferire l'immortalità al battezzato.

Benché il culto di Iside affascinasse sia gli uomini che le donne, e di fatto i suoi sacerdoti fossero uomini, ri-

sulta chiaro che il prestigio della dea era dovuto ai poteri straordinari che le venivano attribuiti in quanto donna. Le cosiddette aretalogie (descrizioni dei poteri) di Iside insistono proprio su questo aspetto. Così l'aretalogia più antica, trovata a Maronea in Macedonia, parla di Iside come legislatrice e protettrice del rispetto dei figli per i genitori (Merkelbach, 1976, p. 234). Il testo di Kyme, invece, afferma che Iside obbligava i mariti ad amare le proprie mogli (H. Hengelmann, ed., *Kyme* 1,97) e l'inno di Ossirinco in suo onore dichiara esplicitamente che Iside ha reso il potere delle donne uguale a quello degli uomini (*Oxyrhynchus Papyri* 11,1380). A nessuna divinità maschile o femminile della Grecia oppure di Roma furono mai attribuite imprese paragonabili a quelle di Iside. Le donne cantate dai poeti augustei Tibullo e Properzio ne erano affascinate. In associazione con Osiride e Serapide, Iside sembra aver dato origine a un culto misterico nel corso del I secolo d.C.: come culto misterico compare nelle *Metamorfosi* di Apuleio. [Vedi *ISIDE*].

Il Mitraismo cominciò a diffondersi in tutto l'Impero romano verso la fine del I secolo d.C., specialmente nelle regioni danubiane e in Italia (in particolare, secondo le testimonianze in nostro possesso, a Ostia e a Roma). Sviluppatosi come un culto misterico, al suo interno si potevano distinguere diversi gradi di iniziazione e vari livelli di potere, ma, secondo le nostre attuali conoscenze, era riservato soltanto agli uomini, mostrando in questo una chiara differenza rispetto al culto di Iside. Veniva praticato in cappelle sotterranee piuttosto che in templi, anche se, in seguito all'identificazione di Mithra con il dio del sole, ebbe l'opportunità di avere alcuni templi. L'atmosfera tipica del culto mitraico, come testimoniano alcune cappelle superstiti, era caratterizzata dall'oscurità, dalla segretezza, dalla magia e da drammatici effetti di luce.

Non sappiamo con certezza che cosa promettesse Mithra ai suoi devoti. Sembra comunque che questo culto abbia incoraggiato lo sviluppo delle virtù militari, compresa anche l'astinenza sessuale. Sicuramente esso istituiva delle corrispondenze tra i gradi di iniziazione e le sfere celesti, fatto questo che potrebbe anche far supporre un'ascesa dell'anima a tali sfere. L'uccisione di un toro (di per sé differente dal *taurobolium* e forse senza alcuna implicazione battesimale) era, a quanto pare, percepita come un sacrificio compiuto non per il dio, ma dal dio medesimo. Gli iniziati ripetevano questo sacrificio e partecipavano a banchetti sacri in una sorta di vita comunitaria. Tertulliano considerava il Mitraismo un'imitazione diabolica del Cristianesimo, ma il neoplatonico Porfirio vi individuò profondi valori allegorici. [Vedi *MISTERI*; *MITHRA*; *MITRAISMO*].

Il culto di Sabazio ebbe forse origine in Frigia. Sabazio fece la sua apparizione ad Atene nel V secolo a.C., come un dio orgiastico. Era conosciuto da Aristofane e in seguito anche l'oratore Eschine divenne suo sacerdote. Esistono alcune testimonianze relative ai misteri di Sabazio in Lidia che risalgono al IV secolo a.C. A Roma, invece, il suo culto era già conosciuto nel 139 a.C. In quel periodo avrebbe anche potuto essere confuso con il Giudaismo, ma Sabazio veniva spesso identificato con Giove oppure con Zeus e non sembra che esistano testimonianze sicure che avvalorino una qualche forma di sincretismo tra Sabazio e Jahvè. Sabazio raggiunse la sua massima popolarità durante il II secolo d.C., soprattutto nella regione danubiana. [Vedi *SABAZIO*]. A Roma, invece, è rimasta una testimonianza particolarmente curiosa relativa al suo culto all'interno della tomba di Vincentius, situata nella catacomba di Praetextatus: si distinguono alcune scene di banchetti e di giudizio dopo la morte. Non si sa con sicurezza se questa sia una testimonianza autentica di cerimonie misteriche oppure se sia stata influenzata dal Cristianesimo (cfr. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, 1953, p. 45). È probabile però che la tomba di Vincentius appartenga al III secolo, quando, a giudicare dai documenti epigrafici, sembra esserci stato un declino del culto di Sabazio e, di fatto, di tutti i culti misterici. Anche se la scarsità di iscrizioni non equivale necessariamente a scarsità di adepti, si ha l'impressione che in quel periodo il Cristianesimo interferisse in modo molto serio con la popolarità dei culti orientali.

Un altro famoso dio orientale occupa un posto a sé stante. Si tratta di Giove Dolicheno, che emerse a Doliche, nella Commagene, nel I secolo d.C. e di cui sono rimasti circa seicento monumenti. Tra gli dei orientali, sembra che sia stato il meno sofisticato e il primo a scomparire (nel III secolo), tanto che i polemisti cristiani lo ignorano del tutto. Anche nella sua diffusione nell'Impero mantenne sempre i suoi attributi originari: veniva raffigurato con le sembianze di un guerriero che portava un copricapo frigio, la doppia ascia e il fulmine, in piedi sopra un toro. Era spesso accompagnato da una dea, che nell'interpretazione romana aveva preso il nome di Giunone Regina. Lo seguivano due gemelli, identificati con Castore e Polluce: le parti inferiori dei loro corpi erano deformi. Probabilmente si trattava di due demoni. Sembra che i soldati amassero molto il culto di Giove Dolicheno. I suoi sacerdoti non erano dei professionisti e gli adepti si chiamavano l'un l'altro «fratello». L'ammissione al culto presupponeva un ammaestramento, se non una vera e propria iniziazione.

L'ampiezza del sincretismo. Si corre costantemente il pericolo di sottovalutare oppure di sopravvalutare l'influenza che questi culti orientali seppero esercitare nel tessuto dell'Impero romano. Se, per esempio, i se-

guaci di Mithra conoscevano la divinità zoroastriana Angra Mainyu, che cosa significava questo per loro? In quale modo questa conoscenza avrebbe potuto esercitare un'influenza sulla società in generale? A un livello superficiale, possiamo considerare questi culti come una sorta di antidoto al culto imperiale, un tentativo di ritirarsi dalla sfera pubblica dell'obbedienza politica entro la sfera privata di piccole e libere associazioni. Il bisogno di istituire rapporti fondati sulla fedeltà, sia pure in ambiti assai limitati, fu profondamente avvertito durante il periodo di pace garantito dall'Impero. All'interno di queste multiformi associazioni risulta impossibile distinguere tra finalità di tipo sociale, caritatevole o propriamente religioso. Tra gli esempi di tali associazioni (*collegia*) si possono annoverare gli osti, devoti al loro dio del vino, ma anche la povera gente che si incontrava regolarmente nelle catacombe. Da queste attività derivò una ritualizzazione della vita quotidiana. E non sorprende neppure che ciò che per qualcuno era religione per qualcun altro fosse superstizione (per usare due termini latini che l'uomo della strada di quei tempi avrebbe avuto qualche difficoltà a definire). Anche se era profondamente radicata la lealtà alle divinità locali (e il rispetto nei loro confronti, nel caso di un visitatore), la gente faceva esperienza del culto di nuove divinità private, ricavandone soddisfazione. Sembra che cominciasse a diffondersi l'interesse per la magia e per l'astronomia, per i sogni e i demoni. La convivialità faceva parte della religione. Elio Aristide tributò molti elogi a Serapide nella sua funzione di protettore del *symposium*. I pellegrinaggi ai santuari erano facilitati anche da una relativa stabilità sociale. Numerose divinità, non soltanto Asclepio (in greco *Asklepios*), offrivano la guarigione dalle malattie. (Anche in questo caso Elio Aristide ci offre le principali testimonianze per il II secolo). Da qui i miracoli, debitamente registrati nelle iscrizioni; ma anche la descrizione di individui, certamente fanatici, che si associavano ai templi e vivevano nei loro recinti.

Ma le difficoltà oggettive che ci impediscono di comprendere in profondità l'atmosfera del paganesimo nell'Impero romano sono forse nascoste altrove. Rimane un enigma riuscire a comprendere come e quanto la gente comune conoscesse della religione ufficiale di Roma. Questi medesimi problemi sussistono anche per i Greci, in relazione alle religioni delle singole città. Ma nelle città greche l'educazione collettiva degli adolescenti, come *epheboi*, implicava anche la partecipazione alle attività religiose (per esempio cantare inni nelle festività), il che era una forma di educazione religiosa. Nel mondo di lingua latina, invece, non abbiamo tracce di pratiche generalizzate di questo tipo. Chi ci parla della propria educazione, come per esempio Cicerone, Orazio e Ovidio, non allude ad alcun aspetto religioso. La situazione non sembra mutata nelle epoche successive, secondo quanto viene illustrato, per esempio, dalla *Vita di Agricola* di Tacito. Senza dubbio i bambini a scuola imparavano una grande quantità di nozioni dagli autori classici, ma, sia che leggessero Omero oppure Virgilio, non imparavano a conoscere la religione della propria città. Sui templi le iscrizioni spiegavano che cosa ci si aspettava dai fedeli e quali fossero le virtù proprie di quella particolare divinità. Le manifestazioni del culto, che spesso avevano luogo in un teatro adiacente al tempio, contribuivano a spiegare ciò di cui il dio era capace. Non siamo tuttavia in grado di tracciare una linea netta di demarcazione tra ciò che erano le rappresentazioni cultuali, nelle quali era forse inserito anche un elemento di iniziazione, e ciò che invece era un semplice intrattenimento.

Un altro elemento di difficile valutazione è costituito dal fascino continuo, e forse crescente, esercitato nella religione romana dagli dei impersonali. Non ci sono elementi precisi che possano suffragare un aumento del fascino da parte di divinità come Fede (Fides) o Speranza (Spes). (In effetti esse finirono con l'assumere un ruolo differente nel Cristianesimo, quando vennero unite a concezioni giudaiche e greche). Tutt'al più, Fides acquistò prestigio durante il regno di Augusto in quanto simbolo per indicare il ritorno alla lealtà e alla buona fede. Ma Fortuna, Tutela e Virtus erano assai diffuse tra il popolo; la tipologia di Virtus sulle monete sembra identica a quella di Roma. L'uso della figura del Genius, invece, si estese notevolmente, per indicare lo spirito di un luogo oppure di una corporazione. Stranamente, però, un antico dio latino dei boschi, Silvano, il cui nome non compare nemmeno nel calendario romano, accrebbe la sua importanza in questo periodo, in parte a causa della sua identificazione con il greco Pan e con un dio pannonico, ma soprattutto a causa della sua assimilazione con il Genius: il dio protettore delle caserme romane viene ricordato con il nome di Genius Castrorum, oppure Silvanus Castrorum, oppure ancora Fortuna Castrorum. Anche Vittoria veniva spesso associata a singoli imperatori e a singole vittorie (Victoria Augusti, Ludi Victoriae Claudii, ecc.).

Un terzo aspetto che contribuisce a creare questo clima di complessità è il cosiddetto sincretismo, termine con cui si possono indicare due realtà differenti. La prima è costituita dalla identificazione positiva di due o più divinità; l'altra, invece, è la tendenza a fondere insieme culti diversi, attraverso l'inserimento di simboli propri di alcune divinità nel santuario di un altro dio, in modo tale che, per esempio, nel santuario di Giove Dolicheno sull'Aventino, a Roma, era pacifica anche la presenza di Serapide, di Giunone e perfino di Iside. In

entrambe le forme, comunque, il sincretismo può aver incoraggiato l'affermarsi della concezione secondo la quale tutte le divinità non sono altro che diversi aspetti, oppure manifestazioni, di un unico dio. [Vedi *SINCRETISMO*, vol. 5].

Atteggiamenti vagamente monoteistici furono in ogni caso incoraggiati dalla riflessione filosofica, in modo abbastanza indipendente dalle suggestioni provenienti dal Giudaismo, dal Cristianesimo e dallo Zoroastrismo. Appare pertanto legittimo considerare il culto di Sol Invictus, patrocinato da Aureliano, come un precedente monoteistico oppure enoteistico del Cristianesimo. Ma i fedeli avevano bisogno di vedere con chiarezza quale rapporto legasse l'uno alla molteplicità. Tale rapporto era complicato dalla presenza di demoni, che fungevano da intermediari e che occupavano gli spazi intermedi tra il mondo divino e quello umano, oppure vagavano sulla terra ed erano forse capaci più di male che di bene. Anche coloro che erano in grado di riflettere con una certa profondità sull'idea di un dio unico (come Plutarco) erano ancora fondamentalmente interessati a Zeus, a Iside oppure a Dioniso, qualunque fosse il loro rapporto con quel dio che si trovava nascosto dietro alle divinità del politeismo. Ma quegli uomini di cultura che nella tarda antichità amavano collezionare cariche sacerdotali e iniziazioni a diversi dei, in aperto contrasto con il Cristianesimo, agivano evidentemente in questo modo perché non guardavano a queste divinità come se fossero un unico dio. Un esempio classico che descrive bene questo genere di persone è fornito dall'iscrizione relativa a Vettio Agorio Pretestato, datata al 385 d.C. (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, n° 1779).

Con queste osservazioni, certamente, non si vuole negare che si sia verificata una convergenza di certe credenze ed esperienze. Per citare solamente un caso estremo, un'esperienza mistica come l'ascensione al cielo era condivisa da Paolo, dai rabbini giudaici, da gnostici come l'autore del *Vangelo di Verità* e da Plotino.

Il ruolo delle donne. Sembra che le donne abbiano avuto una parte più attiva e, forse, più creativa nella vita religiosa del periodo imperiale. Ciò dipese dalla considerevole libertà di movimento e di amministrazione dei propri beni di cui le donne, e in particolare le donne ricche, poterono godere durante l'Impero romano. Le imperatrici romane di origine orientale (Giulia Domna, moglie di Settimio Severo, e Giulia Mamea, madre di Alessandro Severo) contribuirono alla diffusione, al di fuori dell'Africa, del culto di Celeste, che ottenne un tempio sul Campidoglio. La moglie di un console romano, Pompea Agrippinilla, riuscì a mettere insieme un'associazione privata di circa quattrocento devoti di Libero-Dioniso nella campagna romana verso la metà del II secolo d.C. (cfr. l'iscrizione pubblicata da A. Vogliano in «The American Journal of Archaeology», 37, 1933, p. 215). Alle donne si poteva richiedere di agire da *theologoi*, cioè di tenere dei sermoni sulle divinità nel corso delle cerimonie, anche di natura misterica. Abbiamo visto che Iside affascinava soprattutto le donne, che la sostenevano. È significativo il fatto che Marco Aurelio si dichiarasse grato a sua madre perché questa gli aveva insegnato la venerazione degli dei.

Le conquiste intellettuali e religiose delle donne diventano più cospicue durante il IV secolo. Donne come Sosipatra, descritta da Eunapio nelle sue *Vite dei Sofisti*, e Ipazia d'Alessandria sono figure (anche se in apparenza più colte e più indipendenti nelle loro azioni sociali) perfettamente corrispondenti a donne cristiane come Macrina, sorella di Gregorio di Nissa (che ne scrisse la biografia) e le seguaci di Gerolamo. Non ci sorprende di trovare nella città di Thasos, in tarda età imperiale, una donna con un nome latino altisonante, Flavia Vibia Sabina, onorata dal Senato locale «come notevolissima grande sacerdotessa... l'unica donna, prima in tutti i tempi, a ricevere onori pari a quelli dei senatori» (H.W. Pleket, *Texts on the Social History of the Greek World*, 1969, n° 29).

In età imperiale compaiono testi religiosi e filosofici dedicati da uomini a donne. Plutarco dedicò il suo trattato su Iside e Osiride a Clea, una sacerdotessa di Delfi; Diogene Laerzio dedicò il suo libro sui filosofi greci (non privo di implicazioni anticristiane) a una neoplatonica. Filostrato afferma che Giulia Domna lo ha incoraggiato a scrivere la vita di Apollonio di Tiana. E, fatto ancora più sorprendente, il vescovo Ippolito scrisse un libro sulla resurrezione dedicato alla pagana Giulia Mamea. Sappiamo da Eusebio che Giulia Mamea invitò Origene a farle visita ad Antiochia, naturalmente per discutere del Cristianesimo.

Le fonti letterarie. L'epigrafia e l'archeologia ci hanno insegnato molto, ma la religione dell'Impero romano sopravvive soprattutto attraverso i testi conservati in latino, greco, siriaco e copto (per non parlare di altre lingue): biografie, dispute filosofiche, poemi epici, opera antiquarie, scambi di corrispondenza, romanzi e testi specificamente religiosi. La maggior parte degli autori parlano solamente per sé. Ma, presi nel loro insieme, comunicano un'atmosfera permeata di complessi interrogativi che si intrecciano tra loro e che avrebbero impedito alle menti di escludere le alternative oppure di concentrarsi soltanto sul rituale. Possiamo solamente fare qualche esempio. Lo stoico Lucano nella sua *Farsaglia*, un poema sulle guerre civili, esclude gli dei, ma ammette il fato e la fortuna, la magia e la divinazione. Due generazioni dopo, Silio Italico scrisse un poema ottimistico, che considerava Scipione un Eracle romano,

sostenuto da suo padre Giove. Più o meno nello stesso periodo, Plutarco rifletteva sui nuovi e sui vecchi culti, sui ritardi della punizione divina e (se l'operetta in questione è veramente sua) sulla superstizione.

Nella seconda metà del II secolo, Luciano passava dalla caricatura di una assemblea degli dei e dagli attacchi contro gli oracoli a una descrizione partecipe del culto della Dea Syria; condannava i fanatici religiosi come Peregrino, così come Alessandro di Abonuteico, fondatore di un culto, che egli considerava un impostore. Forse quello che Luciano voleva comunicare era ciò che in effetti noi percepiamo, vale a dire l'impressione di una mente che rifiuta di subire imposizioni. La corrispondenza di Frontone con Marco Aurelio conferma quello che ricaviamo da altri testi (come i discorsi di Elio Aristide): la preoccupazione per la propria salute, nel II secolo d.C., era un'occasione per vivere un'intensa esperienza religiosa. Nel *De Magia* Apuleio ci presenta il quadro di una piccola comunità africana in cui il sospetto di pratiche magiche può sconvolgere la città (così come l'autore). Nelle *Metamorfosi*, note anche con il nome di *L'asino d'oro*, Apuleio ci offre una descrizione dei misteri di Iside che si può ben fondare su esperienze personali. Ma *L'asino d'oro* di Apuleio è solamente uno dei molti romanzi in voga nell'Impero romano. Il fascino di queste letture risiedeva probabilmente nella loro capacità di offrire al lettore delle esperienze sostitutive dell'amore, della magia e di riti misterici.

La varietà degli atteggiamenti e delle esperienze trasmesse da tali testi, da quelle scettiche a quelle mistiche, da quelle egoistiche a quelle politiche (secondo l'accezione greca classica), ci permette di crearci una nozione approssimativa delle idee che le persone colte potevano avere in materia di religione. Queste opere forniscono lo sfondo per una comprensione degli apologisti cristiani che scrivevano per i pagani delle classi sociali più elevate. Viceversa, siamo costretti a domandarci quanto del pensiero religioso pagano fosse condizionato dalla presenza degli Ebrei e, ancor più, dei cristiani. Gli atteggiamenti ostili al mondo giudaico manifestati da un Tacito oppure da un Giovenale non costituiscono un particolare problema, in quanto sono affermazioni esplicite. Lo stesso si può affermare anche per le polemiche contro il Cristianesmo espresse da Celso; in questo caso il problema, se c'è, risiede nel fatto che il testo è andato perduto e pertanto siamo costretti a dedurre quale avrebbe potuto essere il senso delle affermazioni di Celso dalla replica scritta, ma in circostanze già mutate rispetto a quelle iniziali, del cristiano Origene. Ma sono molto più numerosi gli autori che non fanno mai, o quasi, riferimenti al Cristianesimo, eppure difficilmente potrebbero aver formulato le loro idee senza un implicito riferimento a questo.

In quale misura, per esempio, Luciano oppure Filostrato (quando scrive la *Vita di Apollonio di Tiana*) cercassero di sviluppare con successo il punto di vista dei pagani in risposta al messaggio cristiano è una vecchia questione. La biografia di Filostrato fu tradotta in latino da un importante esponente del paganesimo, Nicomaco Flaviano, verso la fine del IV secolo. Un altro autore di cui si può sospettare che conoscesse molto di più del Cristianesimo di quanto non lasci capire con il suo silenzio è Diogene Laerzio. Nelle *Vite dei filosofi* egli rifiuta esplicitamente di ammettere una forma di sapienza non greca ed elenca tutte le scuole greche, da Platone a Epicuro, come degne di studio e di ammirazione. Ma con la rinascita del pensiero neoplatonico, nei secoli III e IV, e in seguito alla combinazione del Platonismo con pratiche mistiche e magiche (la cosiddetta teurgia) nei circoli cui apparteneva Giuliano l'Apostata, risulta evidente il tentativo di erigere una barriera contro il Cristianesimo; si tratta, però, anche in questo caso, di un fatto non esplicito.

I testi più problematici sono forse quelli che cercano di formulare credenze religiose esplicite. Anche un semplice calendario religioso militare (come il *Feriale Duranum* del III secolo, trascritto a beneficio della guarnigione di Dura-Europos) pone dei problemi relativi alle sue finalità e alla sua validità: quante di queste antiche festività romane erano ancora rispettate? Quando esaminiamo testi come gli *Oracoli Caldaici* (fine del II secolo?) oppure i testi ermetici, composti in greco in Egitto in date differenti (con chiari influssi giudaici), è difficile decidere chi ci credesse e in quale misura. Questi testi si presentano sotto la forma di una rivelazione: parlano con scarsa coerenza dell'anima dell'uomo imprigionata nel corpo, del fato e del potere demoniaco. Essi sono imparentati alla lontana con quello che gli studiosi moderni chiamano Gnosticismo, un credo con molte varianti ritenuto una deviazione del Cristianesimo e, come tale, combattuto dai primi apologisti cristiani. Grazie al rinvenimento della biblioteca di Nag Hammadi, che ha integrato, anzi cancellato precedenti ritrovamenti di testi gnostici copti, ora conosciamo molto di più sugli gnostici. Costituita nel IV secolo con testi prevalentemente tradotti dal greco, la biblioteca di Nag Hammadi rappresenta una sopravvivenza alquanto isolata. Essa testimonia un movimento anteriore, più cospicuo, che si sviluppava rigogliosamente nel continuo scambio delle idee. Siamo davvero in grado di valutare l'impatto delle sette gnostiche quando queste si inserirono tra i pagani e i cristiani (e gli Ebrei) nei primi secoli dell'Impero? [Vedi *GNOSTICISMO*].

Repressioni e persecuzioni. Lo Stato romano aveva sempre interferito con la libertà di insegnamento e di culto. In età repubblicana erano stati vittime delle sue

intrusioni gli astrologi, i maghi, i filosofi e perfino i retori, per non parlare degli adepti di certi gruppi religiosi. Sotto quale precisa categoria giuridica fosse esercitata questa interferenza rimane però un problema da definire, tranne forse nei casi di sacrilegio. Da Tacito veniamo a sapere che Augusto considerava l'adulterio nella propria famiglia un crimine di *laesa religio* (*Annali* 3,24). Quali che fossero i dettagli legali, comunque, durante il I secolo si realizzò in Gallia e in Britannia una autentica persecuzione contro i culti e i circoli dei Druidi. Augusto proibì ai cittadini romani di partecipare a culti druidici e Claudio proibì del tutto tale culto. Non conosciamo bene i particolari e le conseguenze sono poco chiare, anche se da questo periodo in poi si sente poco parlare dei Druidi. Molto pesò, senza dubbio, l'orrore per i loro sacrifici umani. Ma ad Augusto non piaceva nemmeno la pratica di predire il futuro, in cui i Druidi erano notevolmente esperti, e a lui si attribuisce la distruzione di duemila *libri fatidici* (Svetonio, *Augusto* 31). I Druidi erano famosi anche come maghi e Claudio condannò a morte un cavaliere romano che aveva portato in tribunale un uovo magico druidico (Plinio, *Storia naturale* 29,54).

Detto ciò, dobbiamo sottolineare quanto fosse insolito per il governo romano arrivare a decisioni di questo tipo. I culti esistenti potevano ottenere o meno un incoraggiamento, ma raramente venivano perseguitati. Persino gli Ebrei e gli Egizi solitamente venivano tutelati nei loro culti, anche se non mancavano le eccezioni. Il lungo conflitto tra i cristiani e lo Stato romano – pur tenendo presente che le persecuzioni furono del tutto saltuarie – resta unico per molte ragioni, che dipesero più dai cristiani che dal comportamento imperiale. Prima di tutto, i cristiani non si sottomettevano e non si ritiravano, come infine fecero i Druidi. In secondo luogo, i cristiani non si trasformarono mai in diretti nemici dello Stato romano, né in ribelli. Il carattere provvidenziale dello Stato romano era un assunto fondamentale del Cristianesimo. L'intervento della Provvidenza, secondo i cristiani, era dimostrato dal fatto che Gesù era nato sotto l'Impero romano, mentre lo Stato romano aveva distrutto il Tempio di Gerusalemme e disperso gli Ebrei, rendendo così la Chiesa erede del Tempio. In terzo luogo, i cristiani erano interessati a quella che noi oggi possiamo definire cultura classica. Il loro dibattito con i pagani si svolse sempre più nei termini di riferimento della cultura classica; gli Ebrei, invece, persero ben presto il contatto con il pensiero classico e anche con uomini come Filone, che li aveva rappresentati nel dialogo con la cultura classica. In quarto luogo, il Cristianesimo, con la sua organizzazione ecclesiastica, fornì quella che poteva essere alternativamente una struttura rivale oppure sussidiaria rispetto al governo imperiale: la scelta era lasciata al governo romano, che infine, sotto Costantino, scelse la Chiesa come istituzione sussidiaria (senza sapere bene a quali condizioni).

La novità del conflitto spiega anche la novità della soluzione: non tolleranza, ma conversione. L'imperatore dovette farsi cristiano e accettare le conseguenze della sua conversione. Ci vollero circa ottant'anni per trasformare lo Stato pagano in Stato cristiano. Il processo assunse la forma di una serie di decisioni relative a pubblici atti di culto non cristiani. Sembra che il primo divieto di sacrifici pagani sia stato emanato nel 341 (*Codex Theodosianus* 16,10,2). La chiusura dei templi pagani e il divieto di compiere sacrifici in luoghi pubblici, pena la morte, furono decretati oppure riconfermati in una data imprecisata tra il 346 e il 354 (*Ibid.*, 16,10,4).

Anche senza considerare la reazione di Giuliano, queste misure non possono avere avuto efficacia immediata. L'imperatore rimase *pontifex maximus* fino a quando Graziano, nel 379, non rinunciò a tale carica (Zosimo, 4,36,5). Graziano fu l'imperatore che rimosse l'altare della Vittoria dal Senato romano e provocò così la controversia tra Simmaco e il vescovo Ambrogio, la più importante controversia della tarda antichità sugli opposti meriti della tolleranza e della conversione. Poi, nel 391, Teodosio proibì anche il culto pagano privato (*Codex Theodosianus* 16,10,12). Nello stesso anno, in seguito ai disordini provocati da una legge speciale contro i culti pagani in Egitto, il Serapeo di Alessandria fu distrutto, un atto il cui significato fu percepito in tutto il mondo. La breve rinascita pagana del 393, iniziata dall'usurpatore Eugenio, cristiano di nome, ma di fatto simpatizzante per i pagani, fu presto seguita da altre leggi ostili ai pagani. I sacerdoti pagani furono privati dei loro privilegi nel 396 (*Ibid.*, 16,10,4). Nel 399 (*Ibid.*, 16,10,16) fu ordinata la distruzione dei templi pagani nelle campagne (non nelle città). Ma nello stesso anno furono permesse anche alcune feste che ai nostri occhi appaiono pagane (*Ibid.*, 16,10,17).

Senza dubbio i cristiani sapevano come e dove potevano indirizzare la loro azione diretta. L'indipendenza economica e il tradizionale prestigio degli aristocratici pagani locali, soprattutto a Roma, consentì loro di sopravvivere ancora per qualche tempo e di continuare a elaborare il pensiero pagano, come possiamo constatare dai *Saturnali* di Macrobio e anche dal *De consolatione philosophiae* di Boezio, anche se Boezio era, dal punto di vista tecnico, un cristiano che conosceva i suoi testi cristiani. I neoplatonici di Atene dovettero essere cacciati da Giustiniano nel 529. Ma in Africa Sinesio fu il primo neoplatonico a essere battezzato, all'inizio del V secolo (intorno al 403-410).

Le speranze che le divinità pagane potessero ritorna-

re animarono le province orientali intorno al 483, durante la ribellione contro l'imperatore Zenone, nella quale il retore e poeta pagano Pampremio ebbe un ruolo importante (Zaccaria di Mitilene, *Vita di Severo*, in *Patrologia Orientalis* 2,1,40, M.A. Kugener, cur., Paris 1903). I contadini (*rustici*), di cui il vescovo Martino di Bracara, in Spagna, tanto si lamentava, causarono più problemi alle autorità ecclesiastiche dei filosofi e degli aristocratici delle città. I sacrifici, proprio perché venivano in genere considerati mezzi efficaci per persuadere le divinità ad agire, erano al centro dei sospetti cristiani. Secondo un'opinione largamente diffusa e condivisa anche dall'apostolo Paolo (ma non da tutti i Padri della Chiesa), gli dei pagani continuavano a esistere sotto forma di demoni.

BIBLIOGRAFIA

Letture fondamentali sono G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (2ª ed.); e K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960. Per la parte orientale dell'Impero romano, cfr. anche M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, 1941-1950, München 1967-1974 (3ª ed.). J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 1969 (trad. it. *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959), propone un approccio alternativo, che risulta addirittura migliorato nella traduzione italiana. Tutti i lavori di Fr. Cumont e di A.D. Nock restano estremamente validi e autorevoli. Si veda, per esempio, Fr. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, New York 1960 (trad. it. *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, Milano 1990); *After life in Roman Paganism*, New Haven 1922; *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, 1906, Paris 1929 (4ª ed.; trad. it. della 1ª ed. Bari 1911); *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942; *Lux Perpetua*, Paris 1949. E inoltre A.D. Nock, *Conversion. The old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974, 1985); i capitoli in *The Cambridge Ancient History*, X (1934) e XII (1939); e i suoi saggi in Z. Stewart (cur.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge/Mass. 1972. Indispensabili anche i contributi sparsi di L. Robert sulle testimonianze epigrafiche: cfr., per esempio, *Hellenica*, I-XIII, Limoges-Paris 1940-1965.

Tra le opere generali più recenti J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979; R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981; A. Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*, London 1982; J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 1985. I volumi di H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York 1978-1984, II 16, 17 e 23 sono per lo più dedicati al paganesimo romano imperiale e sono pubblicazioni di grande importanza. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, New Haven 1984 (trad. it. *Diffusione del cristianesimo nell'impero romano*, Roma-Bari 1989), integra il suo precedente studio dal punto di vista cristiano.

Sono state pubblicate numerose monografie su vari argomenti. In questa sede è possibile citarne soltanto alcune. Sui mutamenti fondamentali avvenuti nella religione romana: A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, I-III, Cambridge 1914-1940; J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche*, Münster 1950; Fr.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954; A. Momigliano (cur.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963 (trad. it. *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1968); E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965 (trad. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1988); Clara Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972 (trad. it. *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975); J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977; Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981; P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988). Cfr. anche l'articolo di M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus*, in «Journal of Biblical Literature», 90 (1971), pp. 174-99.

Sul culto imperiale, cfr. Chr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970 (2ª ed.); St. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971; E.J. Bickerman et al. (curr.), *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Genève 1973; J.R. Fears, *Princeps a Diis Electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Roma*, Roma 1977; S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, da integrare con *Gods and Emperors. The Greek Language of the Roman Imperial Cult*, in «Journal of Hellenic Studies», 94 (1984), pp. 79-95. Si veda anche H.W. Pleket, *An Aspect of the Emperor Cult. Imperial Mysteries*, in «Harvard Theological Review», 58 (1965), pp. 331-47; Lellia Cracco Ruggini, *Apoteosi e politica senatoria nel IV sec. d.C.*, in «Rivista storica italiana», 89 (1977), pp. 425-89; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge 1978, pp. 197-242.

Per periodi specifici o singoli dei: J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empir*, I: *La politique religieuse des Antonins, 96-192*, Paris 1955; M. LeGlay, *Saturne africaine*, Paris 1966; R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971; R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975; M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, London 1977; Fr. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge/Mass. 1979; R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein 1984 (trad. it. *Mitra*, Genova 1998). Cfr. anche R. Merkelbach, *Zum Neuen Isistext aus Maroneia*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 23 (1976), pp. 234s.

Sul sacrificio romano (non ancora studiato in modo completo come le corrispondenti pratiche greche), cfr. *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève 1981 (Entretiens Fondation Hardt, 27); per una teoria sui culti misterici nei romanzi, cfr. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962. K. Rudolph,

Gnosis. The Nature and History of Gnosticism, San Francisco 1983; e G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983, sono le migliori introduzioni all'argomento; K. Rudolph (cur.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, fornisce una antologia retrospettiva di opinioni. M.J. Vermaseren (cur.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981; e U. Bianchi e M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali*, Leiden 1982, costituiscono guide ulteriori per le ricerche sui vari argomenti. Degni di nota sono anche i saggi fondamentali contenuti in B.F. Meyer e E.P. Sanders (curr.), *Jewish and Christian Self-Definition in the Graeco-Roman World*, III: *Self-definition in the Graeco-Roman World*, London 1982.

Per la transizione dal paganesimo al Cristianesimo è fondamentale l'opera di Lellia Cracco Ruggini: cfr., per esempio, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa 1972, pp. 117-300; *Il paganesimo romano tra religione e politica, 384-394 d.C.*, in «Memorie della classe di scienze morali, Accademia Nazionale dei Lincei», 8,23,1, Roma 1979; *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, pp. 13-101.

ARNALDO MOMIGLIANO

S

SABAZIO. Dio dei Traci e dei Frigi, noto anche da fonti greche e latine come Sabadios, Sauazios, Saazios, Sabos, Sebazios, Sabadius e Sebadius. Il suo nome è collegato al termine macedone *sauâdai* o *saûdoi*, che significa «satiri» (Detschew, 1957, p. 427). Secondo alcuni studiosi (per esempio Lozovan, 1968) era un dio tracio della montagna, il cui culto fu importato da emigrati frigi dalla Tracia all'Anatolia.

Fonti greche a partire dal V secolo a.C. menzionano Sabazios come dio tracio o frigio. Ad Atene le cerimonie di iniziazione al suo culto avevano luogo di notte e gli adepti venivano strofinati con del fango per essere purificati. Si faceva anche uso di una bevanda sacramentale. L'identificazione di Sabazio con Dioniso, che ricorre regolarmente nelle fonti ellenistiche, è innegabile. Iscrizioni frigie, tuttavia, lo associano a Zeus e in Africa settentrionale, dove il suo culto risulta attestato a partire dal IV secolo a.C., potrebbe aver avuto le caratteristiche di un dio celeste. Per questo in seguito fu identificato con il dio semitico Baal: entrambi ricevettero l'epiteto greco di *hypsistos* («il più alto, supremo»). Sabazio fu probabilmente venerato in Tracia con altri nomi locali, come Athyparenos, Arsilenos, Batalde Ouenos, Eleneites, Mytorgenos, Ouerzel(enos) e Tasibastenus.

Il nome di Sabazio è stato collegato all'indoeuropeo **swo-*, che significa «[suo] proprio» e con l'idea di libertà, che ricorre spesso tra gli epiteti di Dioniso. Franz Cumont ha suggerito una correlazione con l'illirico *sabaia* o *sabaium*, che designa una birra di cereali (cfr. Russu, 1969, p. 241). Più recentemente, Gheorghe Muşu ha tradotto *Sabazios* come «dio della linfa», dalle radici indoeuropee **sap-* («assaggiare, percepire») e **sab-* («succo, fluido»). Questa traduzione si adatta bene all'identificazione Dioniso/Sabazios, che era la divinità dell'umidità e come tale connessa sia con la vegetazione che con l'ebbrezza (cfr. Muşu, in Vulpe, 1980, pp. 333-36).

Gli Ebrei di Siria e d'Anatolia identificavano Sabazio con Sabaoth. Sotto l'Impero romano Sabazio era venerato in Tracia, dov'era meglio conosciuto come Sebazios o, in latino, Sabazius, Sabadius o Sebadius, e dove riceveva epiteti come *epekoos* («benevolo»), *kyrios* («signore»), *megistos* («il più grande») e così via. In Crimea, probabilmente sotto l'influenza di Ebrei d'Anatolia, fu chiamato *hypsistos*. Venne costantemente identificato con Zeus e con il sole. Tra i caratteri distintivi del suo culto vi sono motivi di mani che compiono il gesto votivo della *benedictio Latina*. Secondo vari autori cristiani (Clemente di Alessandria, Arnobio e Firmico Materno), il più impressionante rito di iniziazione ai misteri di Sabazio consisteva nel contatto tra un adepto e un serpente (*aureus coluber*), che veniva prima posto sul suo petto (*per sinum ducunt*) e poi spinto giù fino ai genitali.

Non meno enigmatico di Zalmoxis, Sabazio fu venerato a partire dal IV secolo a.C. sia come dio ctonio che come dio celeste. Gli studiosi hanno troppo spesso cercato di risolvere questo enigma ipotizzando un imprestito dalla religione ebraica, ma l'influenza ebraica non fu significativa in Anatolia prima del III secolo a.C. Si deve piuttosto ritenere che i tratti ctoni determinassero il carattere del Sabazio tracio, mentre il Sabazio frigio era probabilmente collegato con il cielo.

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi e M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti*

orientali nell'Impero romano, Leiden 1982 (cfr. indice, s.v. *Sabazios*).
D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957.
E. Lozovan, *Dacia Sacra*, in «History of Religions», 7 (1968), pp. 209-43.
I.I. Russu, *Ilirii istoria, limba şi onomastica romanizarea*, Bucuresti 1969.
R. Vulpe (cur.), *Actes du Deuxième Congrès International de Thracologie*, III: *Linguistique, ethnologie, anthropologie*, Bucuresti 1980.

IOAN PETRU COULIANO
e CICERONE POGHIRC

SAOSHYANT. Il termine avestico *saoshyant* («salvatore»; medio-persiano: *sōshans*) indica il Salvatore del mondo, che arriverà in un tempo futuro a redimere l'umanità. L'idea del Salvatore venturo è uno dei concetti fondamentali dello Zoroastrismo, insieme con quello di dualismo; compare già nelle *Gāthā*. Zarathustra (Zoroastro), in quanto profeta della religione, è egli stesso un Saoshyant, uno che compie la sua opera per la *frashōkereti*, la fine dello stato attuale del mondo, quando l'esistenza sarà «reintegrata» e «resa splendida». [Vedi *FRASHŌKERETI*].

La tradizione zoroastriana posteriore sviluppò questa concezione in un vero e proprio mito escatologico e aumentò il numero dei Saoshyant da uno a tre. Tutti i Salvatori sono nati dal seme di Zarathustra, che si conserva nel corso degli anni nel lago Kansaoya (identificato con l'attuale lago Helmand, nel Sistān, Iran), protetto da 99.999 *fravashi*, gli spiriti guardiani. Il più grande degli attesi Saoshyant, il vittorioso Astvatereta («colui che incarna la verità»), il figlio di Vīspataurvairī («colei che conquista tutto»), è il terzo, colui che renderà l'esistenza splendida; egli compare in *Yasht* 19. Con la sua venuta l'umanità non sarà più soggetta alla vecchiaia, alla morte o alla corruzione e si vedrà assicurato un potere illimitato. Allora i morti saranno resuscitati e i viventi saranno immortali e indistruttibili. Brandendo l'arma con cui ucciderà i potenti nemici del mondo della verità (vale a dire del mondo dello spirito o dell'*asha*), Astvatereta opererà sul complesso dell'esistenza fisica e la renderà immortale. Con i suoi compagni ingaggerà una grande battaglia contro le forze del male, che sarà infine distrutto.

Il nome *Astvatereta* è chiaramente il risultato di una speculazione teologica (Kellens, 1974), come i nomi dei suoi due fratelli, *Ukhshyatereta*, «colui che fa crescere la verità», e *Ukhshyatnemah*, «colui che fa crescere la reverenza»; altrettanto speculativi sono i nomi delle tre vergini (*Yasht* 13) che vengono fecondate dal seme di Zarathustra quando si immergono nel lago Kansaoya e che danno alla luce i Saoshyant. Ciascuno di questi Saoshyant giungerà in un millennio, contrassegnando una nuova era e un nuovo ciclo di esistenza; Astvatereta apparirà nel terzo e ultimo millennio a salvare l'umanità.

La dottrina del Salvatore venturo aveva già preso forma nel periodo achemenide (dal VI al IV secolo a.C.). Non costituì, forse, l'unico elemento fondamentale nella formazione dell'idea messianica, ma ne rappresentò certamente un fattore determinante, che godette di un grande successo nel periodo ellenistico anche al di là dei confini del mondo iranico. Un concetto analogo, quello del Buddha futuro, Maitreya, probabilmente deve molto a questa dottrina, che esercitò forse il suo influsso anche sul messianismo cristiano.

BIBLIOGRAFIA

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.
E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, Princeton 1947.
J. Kellens, *Saošyaṇt-*, in «Studia Iranica», 1974, pp. 187-209.
G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933.
M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.
H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockolm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).
G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

GHERARDO GNOLI

SARMATI, RELIGIONE DEI. I Sarmati erano tribù nomadi che parlavano una lingua iranica, presenti intorno alla metà del I millennio a.C. nella regione degli Urali meridionali. Negli ultimi secoli prima dell'era volgare si diffusero verso occidente (nella regione del basso Volga, il Ciscaucaso, e sulla sponda settentrionale del mar Nero), dove predominavano ancora nei primi secoli d.C. Per lingua e per cultura i Sarmati erano vicini agli Sciti.

Il loro etnonimo è simile a quello dei Sauromati, che abitavano sulla riva occidentale del basso Don verso la metà del I millennio a.C. La tradizione classica spesso considerava questi due nomi come identici, ma per gli studiosi moderni il problema del grado di parentela tra Sauromati e Sarmati resta aperto.

La mancanza di una lingua scritta ha seriamente limitato la portata dei dati disponibili riguardo alla religione dei Sarmati. L'unica testimonianza relativa al loro pantheon è l'indicazione di un autore del V secolo d.C., secondo il quale nella lingua degli Alani (una tribù del

gruppo sarmatico) il nome della città di Feodosia in Crimea era Ardabda («sette dei»). Ciò rispecchia la tradizione, comune presso gli antichi Indoiranici, di venerare un gruppo di sette divinità, una pratica tipica anche della religione degli Sciti. [Vedi *SCITI, RELIGIONE DEGLI*]. L'effettiva composizione di questo pantheon sarmatico, tuttavia, ci è ignota. Forse si riferiva a uno degli dei di questo pantheon Ammiano Marcellino (31,2,23), quando lo paragonava al Marte romano e ci informava che gli Alani lo veneravano nella forma di una spada sguainata conficcata nel terreno. Questo rito può essere interpretato come l'erezione di un *axis mundi*, che unisce il mondo degli uomini con il mondo degli dei. Tale interpretazione risulta confermata dalle informazioni riguardanti gli Sciti, che celebravano un rito analogo; ma gli Sciti lo celebravano sopra un particolare altare stabile, la cui totale assenza presso i Sarmati (così come sono assenti tutte le altre strutture religiose monumentali) fu espressamente osservata dagli autori classici. Le pratiche religiose dei Sarmati, quindi, avevano un carattere più nomade, del tutto conforme al loro stile di vita del tutto mobile.

Gli autori antichi affermano che le tribù che vivevano lungo il corso del Don veneravano il fiume (l'antico Tanais) come un dio e che, inoltre, chiamavano i Sauromati «coloro che venerano il fuoco». Il culto del fuoco e dell'acqua considerati come divinità è un'antica tradizione di tutte le popolazioni iraniche e si può supporre che le divinità corrispondenti a questi elementi facessero parte del pantheon sarmatico costituito di sette divinità, come presso gli Sciti.

Questi dati sparsi costituiscono le uniche testimonianze scritte sulla religione dei Sarmati. In una certa misura sono state collegate ai ritrovamenti archeologici, le fonti principali per la ricostruzione di questa religione. A causa del carattere nomade dello stile di vita dei Sarmati, gli unici monumenti da essi lasciati sono, tuttavia, tumuli sepolcrali. Essi rispecchiano, pertanto, solamente quegli aspetti della religione sarmatica che riguardano le pratiche di sepoltura. Le notizie sul culto sarmatico del fuoco, per esempio, hanno qualche cosa in comune con l'ampio uso del fuoco, in una forma o nell'altra, nelle loro pratiche di sepoltura. I Sarmati non praticavano la cremazione dei cadaveri né bruciavano la struttura tombale, ma spesso ricoprivano le tombe con i resti del falò rituale, che talvolta portavano alla combustione della copertura in legno della tomba e provocavano perfino bruciature sul cadavere. La terra bruciata da tali fuochi veniva talvolta sparsa in un cerchio intorno alla tomba o mescolata al terriccio da cui era formata la copertura del tumulo sepolcrale. Tracce di questi fuochi funebri si trovano spesso nel tumulo sepolcrale stesso, non lontano dalla tomba. Non è chiaro se il fuoco in questi riti fosse considerato come un elemento a cui il defunto veniva consegnato, oppure semplicemente come un principio purificatore.

Collegati al culto del fuoco sono anche gli incensieri di pietra o di argilla, usati per bruciare sostanze aromatiche, che sono stati frequentemente rinvenuti nelle tombe sarmatiche. Secondo gli archeologi, anche i frammenti di un minerale colorante, il realgar, spesso rinvenuti nelle tombe sarmatiche, sarebbero sostituti del fuoco nella sepoltura. La stessa interpretazione è più discutibile per quanto riguarda il calcare, un altro minerale comunemente rinvenuto nelle tombe sarmatiche. La sua funzione purificatoria, tuttavia, appare del tutto ovvia. Il calcare veniva posto nella tomba a pezzi oppure sparso sul fondo della tomba. Quest'ultima usanza, come la tradizione di porre erba sotto la sepoltura, aveva l'evidente significato di impedire al cadavere di venire in diretto contatto con la terra ed essere in tal modo contaminato. Questa usanza, come sappiamo, era una caratteristica saliente della pratica sepolcrale zoroastriana, che si sviluppò da antiche credenze iraniche.

L'usanza sarmatica di collocare tumuli sepolcrali intorno a uno dei tumuli più antichi può essere interpretata come indizio del culto delle tombe degli antenati e, in ultima analisi, di un culto degli antenati. In alcuni tumuli sepolcrali, in cui erano stati sepolti individui d'alto rango sociale, sono stati rinvenuti anche i corpi di persone deliberatamente uccise (servi, soldati e così via), che testimoniano che i Sarmati praticavano il sacrificio umano. Assai più diffusa era l'usanza di collocare nelle tombe cibo per i defunti, sotto forma di parti della carcassa di un cavallo o di una pecora. Un tratto tipicamente sarmatico è la collocazione nella tomba di uno specchio spezzato in maniera particolare, o dei suoi frammenti, che forse mostra che i Sarmati consideravano lo specchio come «doppio» della persona, che moriva insieme con quella.

Non c'è dubbio che l'arte in stile animalistico, diffusa nella cultura sarmatica, è legata alle concezioni religiose e mitologiche dei Sarmati. Motivi zoomorfi venivano usati per decorare oggetti rituali e per adornare le bardature dei cavalli e le armature dei guerrieri. Tuttavia non è stato ancora compiuto nessuno studio sullo stile animalistico sarmatico e l'iconografia resta oscura.

Fra gli oggetti più frequentemente decorati con immagini zoomorfe ci sono gli altari portatili sauromato-sarmati, piccoli piatti di pietra, con o senza piedi di supporto, usati per frantumare il calcare e il realgar, per accendere i fuochi e, probabilmente, per altre attività rituali. Le piccole dimensioni di questi altari testimoniano ancora una volta la natura mobile della pratica religiosa sarmatica, che era stata adattata a uno stile di

vita nomade. Un tratto caratteristico di questi altari è che sono stati ritrovati esclusivamente in tumuli femminili. Evidentemente i riti ad essi collegati erano monopolio delle sacerdotesse. Questo fatto viene solitamente collegato alle notizie forniteci da Erodoto e da altri autori classici sulla elevata posizione delle donne nella società sauromato-sarmatica. Non è un caso che gli autori antichi colleghino le origini di questo popolo con le Amazzoni e lo definiscano perfino «governato dalle donne».

I dati sparsi qui esposti sulla religione dei Sauromati e dei Sarmati vengono costantemente integrati dalle ricerche archeologiche sui monumenti di questi popoli. Con il tempo tali ricerche renderanno possibile una ricostruzione molto più dettagliata e meglio fondata della religione dei Sarmati.

BIBLIOGRAFIA

Fino ad oggi non è stata dedicata nessuna monografia alla religione dei Sarmati. Per informazioni generali sulla storia dei Sarmati, cfr. J. Harmatta, *Studies in the History and Language of the Sarmatians*, Szeged 1970. Per una sintesi più completa sui dati archeologici relativi ai Sauromati, che comprende le informazioni sulle loro antichità religiose, cfr. K.F. Smirnov, *Savromaty. Ramniaia istoriia i kul'tura sarmatov*, Moskva 1964. Sui monumenti sarmatici della regione degli Urali, cfr. K.F. Smirnov, *Sarmaty na Ileke*, Moskva 1975. Per quanto riguarda opere dedicate esclusivamente alla religione dei Sarmati, si può ricordare soltanto K.F. Smirnov, *Sarmatyognepoklonniki*, in *Arkheologiia Severnoi i Tsentral'noi Azii*, Novosibirsk 1975, pp. 155-59.

D.S. RAEVSKII

SCITI, RELIGIONE DEGLI.

SCITI, RELIGIONE DEGLI. Gli Sciti erano tribù prevalentemente nomadi, di lingua iranica, che abitavano le steppe della regione a nord del mar Nero dal VII al III secolo a.C. A causa della mancanza di fonti scritte, ciò che sappiamo della religione degli Sciti è stato ricostruito sulla base delle testimonianze archeologiche e delle informazioni fornite da autori greci e latini. Tale ricostruzione è in parte avvalorata da alcuni dati sulla religione di popoli indo-iranici imparentati con gli Sciti.

Il pantheon degli Sciti comprendeva sette divinità principali. Le loro funzioni, che non sempre appaiono chiare, sono state determinate soprattutto sulla base della loro identificazione con gli dei greci operata da Erodoto (4,59) e a volte sulla base dell'etimologia dei loro nomi sciti. Risulta chiaramente, tuttavia, che il pantheon si divideva in tre ranghi distinti di divinità. Al primo rango apparteneva Tabiti (la greca Hestia), al secondo Papaeus (Zeus) e Api (Gaia), al terzo Oetosyrus o Goetosyrus (Apollo), Artimpasa, o Argimpasa (Afrodite Urania), e altri due dei i cui nomi sciti non sono noti, ma che sono stati identificati con Eracle e Ares. È possibile che il primo di questi dei senza nome coincida con la figura primordiale della mitologia scita, Targitaus (Erodoto, 4,5-10), che nella tradizione classica veniva identificato anche con Eracle.

La struttura del pantheon degli Sciti non è tanto un sistema che riflette la gerarchia cultuale degli dei, quanto un sistema che rispecchia la struttura dell'universo. Il numero stesso degli dei compresi nel pantheon corrisponde all'antica tradizione indo-iranica. La posizione predominante della dea del fuoco e della terra, Tabiti (iranico: Tarayati, «colei che fiammeggia, colei che brucia»), corrisponde al concetto indo-iranico di fuoco come sostanza primordiale e fondamento dell'universo. La coppia coniugale Papaeus («padre»?) e Api (dall'iranico *āp-*, «acqua»), personifica il concetto, comune tra gli Indo-iranici, del matrimonio tra cielo e terra (o acqua) come atto cosmologico. Dalla loro unione nacque Targitaus, antenato del popolo scita e della dinastia reale scita. La sua nascita mitologica può essere interpretata come la formazione della zona mediana del cosmo, «il mondo della gente», tra il mondo ctonio e quello celeste.

L'appartenenza al terzo rango del pantheon, allo stesso livello di questo «Eracle» scita, di altre tre divinità corrisponde all'arcaica concezione cosmologica delle quattro facce del mondo come struttura che regola l'universo e di quattro divinità come loro costodi. Si suppone che, di queste divinità scite, Artimpasa (se si accetta questa lettura del suo nome) sia l'iranica Arti (Ashi), una dea connessa con l'idea di abbondanza materiale, che ben si adatta all'identificazione con Afrodite proposta da Erodoto. L'«Ares» scita, invece, venerato sotto la forma di un'antica spada di ferro (Erodoto, 4,62), è con tutta evidenza soprattutto un dio della guerra, che corrisponde all'iranico Verethragna. Il significato della figura di Oetosyrus, l'«Apollo» scita, è invece tuttora fortemente discussa.

Oltre ai sette dei fondamentali del pantheon ci sono noti altri personaggi del sistema religioso e mitologico degli Sciti. Un mito riferito da Erodoto, per esempio, narra dei tre figli di Targitaus, nei quali, secondo l'interpretazione più valida, si può vedere la personificazione delle tre zone del cosmo e gli antenati dei tre livelli in cui, conformemente alla tradizione indoeuropea, si divideva la società scita: guerrieri, sacerdoti e agricoltori. Tuttavia nell'interpretazione specifica di ciascuno di questi personaggi gli studiosi non sono concordi. Oltre agli dei comuni a tutti gli Sciti, c'erano anche divinità venerate soltanto da alcune tribù. Gli Sciti Regi, la più potente delle tribù scite, per esempio, veneravano Thagimasadas, identificato da Erodoto con Poseidone.

I dati sugli addetti al culto tra gli Sciti sono assai frammentari. Le informazioni più complete riguardano gli Enarii, un gruppo di sacerdoti legato al culto di Artimpasa. Tra le loro funzioni rituali c'era la divinazione e il travestitismo sessuale era una evidente caratteristica delle loro pratiche di culto. Non risulta del tutto chiaro se l'appartenza a questo gruppo fosse ereditaria; secondo alcune fonti gli Enarii provenivano dall'aristocrazia scita. Riguardo agli altri sacerdoti sciti siamo quasi totalmente privi di informazioni. Indubbiamente il re scita stesso era un importante, se non il principale, esecutore di pratiche cultuali. La prova più significativa di ciò è l'abbondante presenza, nelle sepolture regali, di oggetti rituali, compresi quelli dotati di un complesso simbolismo cosmologico e sociale.

Anche se le credenze religiose degli Sciti, risalenti per lo più al periodo iranico comune, non esprimono in maniera specifica i valori di una popolazione nomade, tali valori si ritrovano manifestati in modo distinto nelle forme della vita cultuale scita. Secondo Erodoto, per esempio – e questa indicazione è stata confermata dalle testimonianze archeologiche –, gli Sciti non avevano né templi né immagini monumentali dei loro dei, un fatto connesso, evidentemente, con la mobilità del loro stile di vita.

Alcune strutture cultuali, tuttavia, esistevano certamente in Scizia. Nel centro di ciascun distretto della regione, per esempio, venivano innalzati enormi altari di legno in onore dell'«Ares» scita, a mo' di piattaforme quadrate, alle quali si poteva accedere da un lato. In cima alla piattaforma veniva posta in posizione verticale una spada che personificava il dio, al quale venivano sacrificati animali domestici e un prigioniero ogni cento (Erodoto, 4,62). Questa struttura può essere interpretata come un cosmogramma che rispecchia la forma dell'«universo a quattro lati» e la spada come uno degli equivalenti dell'*axis mundi*, che unisce il mondo degli dei e il mondo degli uomini. È nota anche, nell'area compresa tra il Dnieper e il corso meridionale del Bug, l'esistenza di un luogo chiamato Exampaeus, tradotto da Erodoto come «vie sacre». Qui, secondo la leggenda, c'era un enorme calderone di rame forgiato con punte di freccia portate da tutti gli abitanti della Scizia. Questo calderone era sicuramente un oggetto sacro per tutti gli Sciti e può essere interpretato come uno dei simboli del centro del mondo.

È possibile che proprio in questo centro di culto comune a tutti gli Sciti si celebrasse la festa annuale, connessa con il culto di oggetti sacri d'oro: un aratro con il giogo, un'ascia e una coppa che secondo il mito erano caduti dal cielo e che simboleggiavano l'ordine cosmico e sociale. Questa festa è una delle poche attività rituali scite sulla quale ci sono pervenute informazioni relativamente dettagliate. Gli oggetti sacri d'oro, che avevano una natura ignea ed erano, forse, collegati alla dea Tabiti, venivano custoditi con cura dai sovrani e venerati annualmente con ricche offerte.

Secondo Erodoto (4,7), durante la festa un uomo dormiva tra gli oggetti sacri e moriva poi entro un anno (ovviamente di morte violenta); nel frattempo gli veniva assegnata tanta terra quanta ne poteva percorrere in un giorno a cavallo. Il significato di questa storia non appare del tutto chiaro, ma molto probabilmente fa riferimento a un temporaneo «sostituto del re» e al suo relativo «regno». Dal momento che il cavallo nella mitologia dei popoli indo-iranici è collegato con il sole, il metodo di determinazione dell'estensione del «regno» e la durata della vita del suo «proprietario» ci consentono di ipotizzare l'esistenza, tra gli Sciti, della concezione della natura solare del re e di interpretare la cerimonia come una festa periodica, legata al ciclo annuale del sole.

Con tutta probabilità nel corso di tale festa si ripeteva il fato del figlio minore di Targitaus, il mitico primo re degli Sciti, Colaxais. (L'iranista russo V.I. Abaev ha ipotizzato una derivazione di questo nome dall'iranico *hvar-xšaya*, «re del sole».) Gli oggetti sacri d'oro, ricevuti, secondo il mito, da Colaxais, costituivano la prova della natura divina del potere dei sovrani sciti. Questa concezione trovava compimento anche nelle diverse cerimonie di investitura praticate in Scizia, sulle quali ci sono pervenute, sfortunatamente, soltanto testimonianze assai enigmatiche.

Abbiamo invece maggiori informazioni sulle modalità del sacrificio in uso tra gli Sciti. Gli animali (per lo più cavalli) erano soffocati mentre veniva rivolto un saluto al dio al quale si offriva il sacrificio. La carne veniva poi bollita e la parte riservata al dio veniva gettata al suolo, di fronte al sacrificante. Si celebravano anche riti estatici, in particolare riti di purificazione, durante i quali si bruciavano semi di canapa e si usava vino importato dalla Grecia.

Le informazioni più complete pervenuteci su un aspetto della cultura scita – confermate anche da testimonianze archeologiche – riguardano i riti funebri. Quando un uomo moriva, il suo cadavere (evidentemente imbalsamato) veniva trasportato sopra un carro in un giro di visite alle case degli amici; dopo quaranta giorni il cadavere veniva seppellito. La forma della tomba (di solito una sala ipogea) e l'insieme degli oggetti che accompagnavano il defunto erano abbastanza uniformi, regolati dalla tradizione. Quando un re moriva, il suo corpo veniva portato attraverso il territorio di tutte le tribù a lui soggette e il viaggio era accompagnato da riti funebri. Insieme con il re venivano sepolti notabili di vario rango e cavalli reali e sopra la tomba veniva innalzato un monumentale tumulo sepolcrale. Le

tombe degli antenati e specialmente dei sovrani venivano considerate luoghi sacri nazionali ed erano accuratamente protette dalla profanazione.

Nelle prime fasi della loro storia, gli Sciti (in conformità alle tradizioni aniconiche caratteristiche di molti Indo-iranici) non avevano praticamente alcuna immagine di divinità. Durante il periodo delle campagne nel Vicino Oriente, dal VII secolo a.C. all'inizio del VI, tentarono di adattare l'antica iconografia orientale alla raffigurazione di personaggi tipici del loro pantheon. Tali raffigurazioni non erano monumenti di grandi dimensioni, ma, piuttosto, elementi decorativi su oggetti rituali; neppure questi, tuttavia, erano molto diffusi in Scizia.

Dal VI secolo a.C. alla prima metà del IV, nell'arte scita dominavano i motivi di animali legati alle concezioni religiose e mitologiche degli Sciti. Le raffigurazioni, rigorosamente canoniche, di determinati animali, e solo di quelli, fungevano da sistema simbolico per la descrizione del modello mitologico del mondo. È stata riconosciuta una connessione ben precisa tra il repertorio delle forme animali presenti nell'arte scita e i resti archeologici di animali sacrificali trovati nei monumenti. Nel IV secolo a.C. i motivi antropomorfi ispirati a miti e riti locali avevano un ruolo importante nella vita religiosa degli Sciti. Tali motivi adornavano vari oggetti rituali fabbricati da artigiani greci delle colonie sulla costa settentrionale del mar Nero. Nelle ricche sepolture di questo periodo sono stati rinvenuti anche oggetti con motivi tratti dalla mitologia greca. Tali oggetti molto probabilmente non riflettono l'adozione di culti greci da parte dell'aristocrazia scita, ma un ulteriore tentativo di piegare l'iconografia di un'altra cultura alla rappresentazione di concezioni religiose e mitologiche locali.

La religione dei popoli delle steppe asiatiche imparentati con gli Sciti, o con una cultura analoga alla loro, era evidentemente simile a quella degli Sciti, ma non ci è giunta quasi alcuna testimonianza in proposito. L'insieme dei dati in nostro possesso sulla vita religiosa degli Sciti ci consente di ipotizzare che il fine globale delle loro cerimonie e dei loro riti fosse soprattutto quello di assicurare la stabilità, fin dai tempi mitici, dell'ordine cosmico e sociale e di garantire il benessere della comunità.

BIBLIOGRAFIA

La rassegna più completa sulle antichità scite si trova nell'ancora prezioso E.H. Minns, *Scytians and Greeks*, Cambridge 1913. Importanti osservazioni sulle culture degli Sciti, compresa la loro religione, in M.I. Rostovzev, *Iranians and Greeks in South Russia*, 1922. Lo studio più recente dedicato esclusivamente alla religione degli Sciti è S.S. Bessonova, *Religioznye predstavleniia Skifov*, Kiev 1983. Per la mitologia scita e alcuni aspetti delle pratiche rituali, cfr. D.S. Raevskii, *Ocherki ideologii skifo-sakskikh plemen. Opyt rekonstruktsii skifskoi mifologii*, Moskva 1977. Una interpretazione dei dati linguistici relativi alla mitologia e alla religione degli Sciti in V.I. Abaev, *Osetinskii iazyk i fol'klor*, Moskva 1949. Per un resoconto dettagliato delle sepolture scite e per una analisi dei riti funerari, cfr. Renate Rolle, *Totenkult der Skythen*, vol. I di *Das Steppengebiet*, Berlin 1978. Per la religione degli Sciti nel contesto del sistema generale delle credenze dei popoli antichi di lingua iranica, cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; e G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965. Un importante punto di riferimento per lo studio dell'eredità spirituale degli Sciti è G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1978.

D.S. RAEVSKII

SELECTI. L'espressione *di selecti* («dei selezionati») si riferisce alle divinità più importanti dello Stato romano e deriva da Marco Terenzio Varrone, l'erudito romano studioso di cose antiquarie (116-27 a.C.). Un capitolo della sua enciclopedia di tradizioni religiose e storiche (*Antiquitatum rerum humanarum et divinarum, libri XLI*) si intitolava, infatti, «Sulle preminenti ed eccellenti divinità» (*De dis praecipuis atque selectis*). Sotto questa dicitura Varrone trattava di dodici dei e di otto dee: Giano, Giove, Saturno, Genio, Mercurio, Apollo, Marte, Vulcano, Nettuno, Sol, Orcus, Liber Pater, Tellus, Cerere, Giunone, Luna, Diana, Minerva, Venere e Vesta. Si tratta di divinità le cui funzioni e personalità consentono una spiegazione del mondo naturale, che veniva considerato profondamente religioso e filosoficamente soddisfacente.

Ispirata agli elementi fondamentali della filosofia stoica, la teologia di Varrone postulava una suprema forza divina che controllava tutte le cose e, nascosta sotto una varietà di nomi e di forme, esercitava il suo potere in tutto il corso delle vicende naturali e umane. L'integrazione, operata da Varrone, della religione romana e della filosofia greca costituì un vigoroso tentativo intellettuale di conferire unità e significato alle complesse stratificazioni della vita cultuale romana. Come tale merita una considerazione maggiore di quella concessagli da Agostino, le cui polemiche (ne *La città di Dio*, soprattutto nel libro VII) rappresentano la nostra fonte primaria per il concetto varroniano di dei *selecti* e, nel complesso, per la sua teologia.

BIBLIOGRAFIA

Varrone, *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum, libri XLI* sopravvive solamente in frammenti. Quelli relativi alla religione sono raccolti e commentati in B. Cardauns, *Antiquitates Rerum Divinarum*, Mainz 1976.

J. RUFUS FEARS

SETH. Nella mitologia egizia Seth occupa una posizione di rilievo: si tratta di un dio solitamente presentato come malvagio. Era figlio di Geb e fratello di Osiride. Invidioso del ruolo di Osiride sulla terra, lo ingannò e lo uccise, smembrò il suo corpo e ne disperse le parti. Iside, sorella di entrambi e consorte di Osiride, diede alla luce il figlio di Osiride, Horus, destinato a vendicare infine la morte del padre. Secondo alcune narrazioni mitologiche tarde, il caso fu giudicato dal tribunale degli dei: le varie discussioni mostrano come l'astuzia di Horus fosse molto di più che una semplice controparte della forza di Seth. Da alcune allusioni mitiche più antiche, presenti nei testi funerari, sappiamo che Horus evirò Seth e nella lotta perse un occhio. A causa di questo suo ruolo nel dramma, Seth diventò un simbolo del male, dell'inganno, della stupidità e della vanagloria. Venne identificato con il dio della tempesta mesopotamico e fu presentato come il sostenitore dei nemici asiatici dell'Egitto.

La rappresentazione zoomorfa di Seth è facilmente riconoscibile per le lunghe orecchie ritte e con la punta appiattita e per la coda ritta e con l'estremità divisa, ma non è identificabile in maniera sicura. In genere Seth appare come una specie di segugio o di sciacallo, ma a volte è più simile a un ippopotamo, a un maiale oppure a un asino. Quando veniva identificato con un unico animale, risultava piuttosto una sorta di maiale selvatico.

Fin dai tempi più antichi sembra esserci stata qualche connessione tra Seth e Ash, una divinità della Libia. Ancora prima dell'unificazione dell'Alto e del Basso Egitto esistevano probabilmente templi dedicati a Seth sia nel Nord che nel Sud del Paese. Ombos era il principale centro di culto, ma ha fornito soltanto scarsissime informazioni sul dio e sul suo culto. Seth viene solitamente associato al Nord e la sua sconfitta da parte di Horus rappresenta la conquista del Basso Egitto (il Nord) da parte dell'Alto Egitto (il Sud). Il mito del conflitto tra Horus e Seth fu probabilmente anche associato alla lotta per il diritto di successione, facendo prevalere quella da padre a figlio rispetto a quella da fratello a fratello.

Seth, tuttavia, non fu sempre una figura negativa nella storia dell'Egitto. Durante la II dinastia, per esempio, un re preferì identificarsi con Seth piuttosto che con Horus e un altro scelse di identificarsi con entrambi. Successivamente i re della XV e della XVI dinastia furono considerati nettamente sethiani, ma ciò può facilmente spiegarsi con la loro origine straniera. Nel Nuovo Regno, Seth veniva regolarmente presentato come uno degli dei che accompagnavano il dio sole, Ra, sulla sua barca, mentre navigava attraverso il cielo diurno e notturno. In questo caso Seth assiste chiaramente Ra e il malvagio contro il quale ci si deve opporre con gli incantesimi o con la forza è piuttosto Apopis, il serpente che minaccia di divorare il sole. Sotto la XIX dinastia, infine, alcune divisioni dell'esercito egizio furono chiamate con il nome di Seth e due sovrani assunsero Sethi come loro nome una volta saliti al trono.

BIBLIOGRAFIA

E. Hornung, *Seth, Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes*, in «Symbolon», 2 (1974), pp. 49-63.

H. te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1967.

LEONARD H. LESKO

SIN. Vedi *NANNA*.

SHAMASH. Vedi *UTU*.

SOCRATE. Filosofo greco, vissuto nel V secolo a.C. (470-399). Secondo Platone, Socrate, figlio di Sofronico, era un uomo probo, capo del suo demo, amico stimato di Lisimaco (*Lachete* 180d). Nacque circa dieci anni dopo la vittoria navale di Salamina, che pose fine alla minaccia persiana e fece sì che Atene imboccasse la via dell'opulenza, della supremazia nelle arti e arrivasse alla democrazia, elementi che caratterizzarono l'epoca di Pericle. Quando Socrate era bambino, Eschilo scriveva le sue tragedie, e in seguito, da giovane, assistette senza dubbio alle rappresentazioni dei drammi di Sofocle e di Euripide. Era sulla trentina mentre Fidia lavorava alla costruzione del Partenone. Si dice che nella sua prima maturità Socrate abbia intrattenuto discussioni pubbliche con famosi sofisti quali Protagora di Abdera e Gorgia di Leontini e tanto Senofonte quanto Platone lo presentano perfettamente all'altezza dei suoi celebri interlocutori.

Verso la metà della sua vita, Socrate prestò servizio militare come soldato semplice a Potidea, ad Anfipoli e a Delo e in quelle circostanze divennero leggendarie la forza d'animo e l'imperturbabilità da lui dimostrate. A quell'epoca, Aristofane, giovane suo amico e poeta comico, parodiava nelle *Nuvole* (423 a.C.) non soltanto le stravaganze compiute da Socrate nella sua veste di molestatore pubblico, ossia di *sophistes*, ma anche il «nonsenso» delle sue preoccupazioni relative alle «questioni celesti», che lui estraeva da una cesta sospesa nell'aria, affine in qualche modo al suo «spirito sottile». Un tale

atteggiamento, se da una parte lasciava intendere che fossero diffuse molte dicerie sul conto di Socrate, d'altro canto non faceva niente per fugare i dubbi che queste suscitavano. Nel suo proporsi come una spietata caricatura, senza dubbio Socrate divertiva i ben informati, che lo conoscevano meglio, ma certamente accresceva i sospetti di quanti invece non lo conoscevano (*Apologia* 18s.).

Dopo la morte di Pericle, nel 429, Socrate visse abbastanza a lungo per vedere come la democrazia si fosse indebolita in seguito al prolungato logorio causato dalla guerra del Peloponneso. Verso la fine di quel periodo, quando era pritano e la sua tribù aveva la presidenza, Socrate si rifiutò di avallare una proposta illegale emersa nell'Assemblea e messa al voto (*Apologia* 33b). In seguito al crollo della democrazia e all'avvento dell'oligarchia, quando sopravvenne il regime tirannico dei Trenta, Crizia, uno dei promotori della reazione e antico «allievo» di Socrate, intimò il silenzio a colui che pubblicamente denunciava le azioni illegali del regime. Socrate ignorò non solamente quell'ordine, ma anche un altro che gli fu impartito dai Trenta, ossia di prendere parte all'arresto segreto di Leone di Salamina (*Apologia* 33d).

Quattro anni dopo la restaurazione di un'incerta democrazia, un certo Anito, appartenente a un'onorata famiglia ateniese, uno dei capi della restaurazione e non ignoto personalmente a Socrate, intentò un'azione contro di lui. Anito, insieme a Meleto e a Licone, un retore, provvisti di un atto di accusa scritto in conformità alle leggi, chiamarono a processo Socrate. Dopo l'udienza davanti alla corte composta da cinquecentouno giurati, Socrate fu condannato per una ristretta maggioranza di trenta voti (*Apologia* 36a); dopo la sua onesta, ma temeraria opposizione alla mozione avanzata dall'accusa, fu condannato a morte da quella stessa ristretta maggioranza, nel 399.

Anche se fu sollecitato alla fuga da alcuni suoi ricchi amici, Socrate decise di rimanere per accettare il giudizio della corte, in nome delle ragioni richiamate nella sua difesa e di quelle fornite da Platone nel *Critone*. In quest'opera, infatti, vengono illustrati sia la norma adottata da Socrate della responsabilità personale, sia i principi ultimi della sua azione sia, infine, il conseguente problema ontologico ed etico che occupò Platone per molti anni:

> Dunque non dobbiamo contraccambiare il torto con il torto né far del male ad alcuno, qualunque cosa abbia fatto a noi... Stai attento, Critone, che tu, nel dichiararti d'accordo su questo, non ti dichiari in realtà d'accordo su qualcosa a cui non credi; io so infatti che sono pochi quelli che credono o che mai crederanno a ciò.
>
> (*Critone*, 49cd).

L'accusa rivolta a Socrate, secondo l'*Apologia* di Platone, era la seguente: «Socrate è un malfattore perché corrompe i giovani e non crede negli dei in cui crede la città, ma in altri nuovi esseri spirituali». Si può dire che il problema del Socrate storico cominci da questa affermazione, dal momento che nella versione del capo di imputazione fornita da Senofonte nella prima riga dei *Memorabilia* l'empietà di Socrate viene citata per prima, la corruzione dei giovani per seconda. Ciò indusse A.E. Taylor a sostenere, dimostrando in questo anche una grande erudizione, che l'empietà di Socrate, che era stata posta sullo stesso piano di un tradimento, consisteva in realtà nella sua intima adesione a una confraternita pitagorica, che considerava Socrate il capo della sua conventicola. Ma sia l'ipotesi della conventicola, sia il carattere di tradimento di una tale importazione «straniera» restano semplicemente mere congetture (*Varia Socratica*, Oxford 1911, I). È invece indubitabile che nella concezione religiosa di Socrate fossero presenti l'Apollo di Delfi e forse anche il *mythos* orfico.

Sembra che una ristretta maggioranza della corte, grosso modo una trentina di voti, abbia giudicato Socrate colpevole delle imputazioni a suo carico in virtù di ragioni che andavano in realtà ricondotte a quanto costoro si ricordavano riguardo a dicerie di vecchia data. Nel periodo dell'oligarchia, infatti, subito dopo una pericolosa agitazione civile, si era verificato un momento in cui molti, chi per un verso, chi per un altro, avevano pensato che fosse stata messa in gioco la loro stessa sopravvivenza. Tale avvenimento, giudicando dalle apparenze, si poteva attribuire alle macchinazioni di una *élite*, alcuni membri della quale si sapeva che in passato erano andati ad ascoltare Socrate, per passatempo o almeno per curiosità. Si ricordava che altri, come il tiranno Crizia, oppure, ancora prima, come Alcibiade, erano stati uditori di Socrate. Il ricordo di quest'ultimo, che continuava a fomentare odio nella memoria popolare, non avrebbe potuto essere più dannoso; Alcibiade infatti, brillante avvocato, uno dei tre strateghi della disastrosa spedizione contro Siracusa (415-414), era stato condannato a morte in contumacia, dopo la partenza della flotta, perché si era verificato un misterioso sacrilegio: poco prima della partenza erano stati mutilati i busti delle Erme. Richiamato in patria, si era rifugiato a Sparta, dove aveva tradito e aveva fornito informazioni utili che, secondo Tucidide, avevano contribuito all'annientamento finale delle forze ateniesi. Introducendo la sua difesa, secondo il racconto di Platone, Socrate dichiarò di sapere di essere stato accusato e addirittura di poter essere condannato soltanto in forza dell'associazione della sua persona a quella di Alcibiade (*Apologia* 28a).

Risulta forse già abbastanza chiaro quanto ebbe il sopravvento tra la gente questa confusione sulla reale iden-

tità di Socrate. Questa domanda ossessionò Platone per gran parte della sua vita, anche se per ragioni differenti, e la maggior parte dei suoi dialoghi manifesta il desiderio di trovare una risposta. Ma le risposte sono piuttosto differenti e si trovano nell'*Eutifrone*, nel discorso di Callicle nel *Gorgia*, nel discorso di Alcibiade nel *Simposio*, e nella rappresentazione di Socrate come «levatrice» dell'anima nel *Teeteto*. Anche nel *Filebo* Platone non si allontana molto dalla questione e neanche nel libro X delle *Leggi*. Eppure il contributo lasciatoci da Platone non è tanto significativo per l'illustrazione delle dottrine di Socrate quanto lo è, invece, per quei presupposti che egli ritiene essenziali per spiegare la statura di quell'uomo: un autentico colosso morale. Tale statura era un *dato*, reso abbastanza evidente nell'*Apologia*, la difesa pubblica di Socrate di cui Platone (427-347), suo devoto discepolo e grandissimo genio, fu testimone all'età di ventisette anni. La misura dell'uomo, quale Platone lo conobbe, viene messa in bocca a Fedone, il quale seguì personalmente gli avvenimenti dopo che Socrate ebbe bevuto con animo sereno la fatale cicuta: «Tale fu la fine, o Echecrate, del nostro amico, che fu, come possiamo dire, l'uomo migliore, il più saggio e il più giusto tra tutti quelli del suo tempo che noi abbiamo conosciuto» (*Fedone* 118).

Nei suoi dialoghi, Platone non si stanca di mettere in luce l'incomparabile acume del suo maestro, il quale seppe distinguere la verità dall'errore e si presentò quale interlocutore tra le varie opinioni grazie al suo metodo dialettico, fondato sopra una interrogazione con contraddittorio, posto al servizio della sua capacità di confutazione (*elenchos*). Per questo Platone era consapevole del fatto che Socrate, grazie alla sua intelligenza critica, aveva raggiunto il controllo di uno strumento senza precedenti, che minacciava chiunque presumesse della propria ortodossia (*orthe doxa*: letteralmente «retta opinione»). Tale atteggiamento, quindi, significava assai di più di quanto sembrava sottinteso nella sobria osservazione di Aristotele, ossia che «Socrate aveva dedicato la sua attenzione ai valori morali ed era stato il primo a cercarne una definizione generale» (*Metafisica* 1078b,15s.). Per Aristotele non fu possibile comprendere il metodo socratico, in gran parte perché lo Stagirita non poteva accettare, cosa che invece aveva fatto Platone, il fatto che Socrate avesse intuito *a priori* la presenza della *psyche* (anima). Platone, al contrario, cercò di esemplificare tale intuizione, poiché trovò in essa il segreto della grandezza morale stessa di Socrate, il sublime enigma dell'uomo.

Platone propose alcune affermazioni ardite sia nel *Fedone* sia in altri passi delle sue opere in cui cercava di interpretare la filosofia di Socrate, ma fu solamente con il completamento del suo capolavoro, la *Repubblica*, che riuscì finalmente a delineare un'antropologia coerente, un'epistemologia e un'ontologia capaci di rendere conto in maniera esauriente della personalità di Socrate, ovvero della sua fedeltà alla missione attribuitagli dal «dio»: una missione, secondo la narrazione che Platone stesso ci ha lasciato, di cui Socrate stesso fu più volte testimone durante il processo. Nel lungo cammino della *Repubblica*, oltre a elaborare una sua personale teoria sociale e politica, Platone può rivendicare a sé la stupefacente confidenza di Socrate – quasi che lui stesso fosse il perno intorno al quale ruota l'intera sua teoria – «che la giustizia in sé è la cosa migliore per l'anima in sé, indipendentemente dal fatto che abbia o no l'anello di Gige oppure l'elmo di Ade» (*Repubblica* 612b). Anche in questa affermazione Platone trovava una giustificazione della sua stima per Socrate, il quale era «la figura di un uomo "equilibrato" e "assimilato" perfettamente alla virtù in sé, per quanto ciò possa essere nelle parole e nelle azioni» (*Repubblica* 498e).

I dialoghi platonici sono considerati in maniera unanime un tesoro incomparabile per la ricostruzione della figura del Socrate storico. Socrate non scrisse nulla. Platone ne conosce le ragioni, che egli adotta per se stesso nella *Epistola* VII. Sapeva che secondo Socrate, il pedagogo per eccellenza, la conoscenza della saggezza è in ultima analisi una scoperta che riguarda la singola persona e che essa ha ben poco valore per migliorare la vita comunitaria degli uomini, dal momento che la saggezza (*phronesis*) implica la capacità di agire. Pertanto, secondo Platone, nella ricerca della saggezza il dato veramente essenziale era costituito senza dubbio dalla figura di Socrate, il filosofo in azione. In questa prospettiva, possiamo supporre, si deve rintracciare l'ermeneutica privilegiata che ci può far conoscere, nei dialoghi, la figura storica di Socrate. Propriamente, pertanto, non risulta indicato né tanto meno necessario – come un tempo si supponeva – individuare, in dialoghi quali il *Fedone* oppure la *Repubblica*, l'ambizione di fornire una sicura ricostruzione del Socrate storico. A.K. Rogers a ragione osserva che «dovremmo aspettarci di scoprire che Platone... combina dottrine socratiche con interessi intellettuali suoi propri» (*The Socratic Problem*, New Haven 1933, p. 24).

Nei dialoghi dobbiamo soprattutto vedere Platone impegnato in una ricerca autonoma di interpretazione globale di quella qualità di vita che egli eccezionalmente apprezzava in Socrate. Tale qualità di vita era nota a lui e ad altri suoi contemporanei nella sua stravagante e non censurata ironia e nella sua inesauribile carica umana. Essa era tuttavia legata a una spietata logica dialettica e, soprattutto, alla serena fedeltà di Socrate a una vocazione per un certo verso divina, tanto che egli la onorava non al di sopra della legge, ma al di sopra

delle opinioni del volgo – potenti oppure plebei che fossero – e per un altro verso a una vocazione irriverente nei confronti del loro potere di approvare oppure di distruggere. Per Socrate era vero che «la virtù arriva a noi per volere divino, quando arriva» (*Menone* 100b). In tutto questo, come Platone percepiva, Socrate era l'uomo completamente liberato. E in questo egli era un enigma e al tempo stesso incuteva timore a molti. Così, anche se uomo, Socrate doveva essere temuto, dai tiranni come dai democratici. Appariva pericoloso per la sua capacità di restare immune da qualsiasi dichiarazione di qualsivoglia parte politica. Per questo Platone non perde l'occasione di farci vedere come Anito conoscesse bene queste cose (*Menone* 95b), così come lo stesso Alcibiade (*Simposio* 216c).

Se Socrate doveva diventare, in un certo senso, il «santo patrono» dello Stoicismo, allo stesso modo doveva anche essere, per usare un linguaggio metaforico, l'imbuto e il solvente attraverso i quali l'antico *ethos* ellenico, che abbracciava sia la ricerca scientifica che quella religiosa proprie dello spirito umano, avrebbe trovato il suo sbocco nelle due distinte interpretazioni della realtà, complementari anche se contrastanti tra loro, ossia quella platonica e quella aristotelica e così, sembra, avrebbe realizzato anche la duplice interpretazione della *philosophia perennis*, che avrebbe da allora segnato tutto il mondo occidentale.

[Vedi anche *PLATONE*].

BIBLIOGRAFIA

Per lo studio di Socrate, bisogna in primo luogo analizzare i dialoghi di Platone; in secondo luogo i *Memorabilia* di Senofonte e, infine, i limitati commenti di Aristotele nella *Metafisica* (cfr. Field, 1967, citato sotto).

Per le interpretazioni contemporanee, cfr. J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1950; il mio *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Ill/N.C. 1958; G.C. Field, *Plato and His Contemporaries*, London 1967; N. Gulley, *The Philosophy of Socrates*, London 1968; W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge 1971 (trad. it. *Socrate*, Bologna 1986); C. Ritter, *Sokrates*, Tübingen 1931; e A. Taylor, *Socrates*, London 1933 (trad. it. *Socrate*, Firenze 1952).

ROBERT E. CUSHMAN

SOL INVICTUS. Il culto del dio sole, Sol, era già conosciuto nella Roma dell'età repubblicana, ma era considerato di secondaria importanza. Nella Roma imperiale, durante il III secolo d.C. (l'ultimo secolo della Roma pagana), il culto del dio sole assunse invece una grande importanza e in alcuni casi esercitò una vera e propria funzione dominante sull'intera religione romana. La venerazione del dio siriaco del sole, che proveniva da Emesa e fu introdotto a Roma sotto l'imperatore Elagabalo (218-222), ebbe vita breve, ma nel 274 l'imperatore Aureliano diede inizio a una vigorosa campagna di propaganda che celebrava il dio sole come il protettore esclusivo della potenza imperiale di Roma. Accompagnato dai titoli di *oriens* («colui che sorge»), *invictus* («l'invincibile») e *comes Augusti* («compagno di Augusto»), Sol veniva salutato come «il sole che sorge e che disperde le forze del male», «il conquistatore invincibile dei nemici di Roma» e «il compagno e la divinità tutelare dell'imperatore».

L'iconografia monetale, che costituisce la nostra fonte principale per documentare questa campagna propagandistica, rappresentava il dio Sol con la corona di raggi sul capo e con in mano il globo, simbolo del governo del mondo, mentre il nemico sconfitto era collocato sotto i suoi piedi. Quest'opera di propaganda venne proseguita con particolare vigore dall'imperatore Probo (276-282) e da Costantino (306-337). Intorno al 324, le monete fatte coniare da Costantino celebravano Sol come colui che concedeva all'imperatore il suo potere imperiale. Solamente in seguito, negli ultimi tredici anni del regno di Costantino, i riferimenti a Sol e a tutte le altre divinità pagane scomparvero dalle monete.

Diversi furono gli elementi che contribuirono a far crescere l'importanza del Sol Invictus, il sole invincibile, nell'ideologia imperiale del III secolo d.C. Innanzitutto quella era un'epoca caratterizzata da diverse forme di sincretismo religioso e da una visione che si imponeva sempre più in direzione del monoteismo, specialmente quando allo stesso modo sia i filosofi che gli uomini comuni consideravano tutte le divinità come semplici emanazioni di un'unica potenza divina superiore. Sol veniva identificato con Mithra e, in quanto Sol Invictus, Mithra era considerato il più potente e il più immediato mediatore tra l'uomo e l'invisibile maestà della divinità suprema. Grazie a tale concezione, Sol Invictus divenne il naturale alleato dell'imperatore, il quale si trovò, a sua volta, a governare la terra in quanto rappresentante del dio supremo. Il Pantheon, fatto costruire dall'imperatore Adriano (117-138), rappresentava, nel suo simbolismo, uno stretto legame tra l'imperatore e Sol, entrambi manifestazioni visibili del benefico e onnipotente dio supremo. Il titolo cultuale di *Invictus* era quindi una naturale conseguenza di questo rapporto. Attestato per la prima volta in riferimento a Sol nel 158 d.C., l'epiteto fu quasi certamente preso a prestito dalla sequenza dei titoli dell'imperatore.

La capillare diffusione della propaganda imperiale e la popolarità di cui godeva il Mitraismo nel corso del III secolo fecero sì che il culto di Sol Invictus influenzasse

anche il modo di presentare altre figure divine, sia nel mondo cristiano che in quello pagano. Un mosaico, risalente appunto al III secolo e collocato su una volta della tomba della gens Iulia, sotto San Pietro, rappresenta Cristo che, simile a Sol, si leva nel cielo sopra il suo carro. Ancora: la liturgia della messa di Natale nel *Missale Gothicum* saluta Cristo come Sol Iustitiae («sole di giustizia»), e la tradizionale data del Natale, attestata per la prima volta a partire dal IV secolo, molto probabilmente deve essere messa in relazione con il fatto che il 25 dicembre si celebrava la nascita di Mithra Sol Invictus.

BIBLIOGRAFIA

G.H. Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, è una raccolta di testimonianze presentate in modo acritico e perciò deve essere usata con cautela. Cfr. la mia recensione in «Byzantine Studies», 2 (1975), pp. 81s. Il significato del culto di Sol Invictus nell'ideologia imperiale è trattato con grande acume in E.H. Kantorowicz, *Oriens Augusti. Lever du Roi*, in «Dumbraton Oaks Papers», 17 (1963), pp. 117-77. Per una trattazione più recente, cfr. J.R. Fears, *Princeps a Diis Electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma 1977, pp. 238-43 e 281-315, e J.R. Fears, *The Ideology of Victory at Rome*, in H. Temporini e W. Haase (curr.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York 1981, II 17.2, pp. 804-25.

J. RUFUS FEARS

SOPHIA. Termine greco che significa «sapienza». Nella versione greca dell'Antico Testamento, il nome *Sophia* traduceva *Ḥokhmah* (che ugualmente significa «sapienza»), il nome di una figura con caratteristiche femminili. Nella versione greca del libro apocrifo della *Sapienza di Salomone* (scritto ad Alessandria agli inizi dell'era volgare), Sophia è l'emanazione della gloria di Dio, lo Spirito Santo, lo specchio immacolato della sua energia; anzi, addirittura la sposa del Signore (LXX 8,3). Nella versione greca del *Siracide*, viene rappresentata con le sembianze di una donna: per l'uomo sapiente è come una tenera madre, che lo vizia come se fosse il figlio prediletto e, al tempo stesso, come la sua vergine sposa, che lo sorprende con la sua inaspettata impetuosità (15,2). Nel libro dei *Proverbi* (scritto intorno al 300), la Sapienza «in cima alle alture si è posta, all'ingresso della città grida» (8,2s.: quale donna orientale si sarebbe mai esposta in questo modo?) per proclamare che il Signore l'aveva data alla luce (non «creata») prima di dare inizio alla creazione. Dopo aver creato il mondo, Sophia rimase davanti a lui ogni giorno come sua delizia (8,30). Questa immagine era probabilmente ispirata da una credenza pagana, che si trova documentata da molti reperti archeologici, secondo la quale una dea (l'egizia Maat oppure una figura cananea) si sarebbe collocata di fronte alla divinità per compiacerla e intrattenerla.

Nel *Tuono, mente del Tutto*, uno degli scritti trovati a Nag Hammadi nel 1945 e redatto probabilmente durante il I secolo a.C. da un giudeo di Alessandria, Sophia si manifesta attraverso una serie di imponenti immagini paradossali: si presenta contemporaneamente come la Sapienza dei Greci e la *gnosis* dei barbari, ancora come la santa e la prostituta, e infine come la «Madre di Tutto».

Considerare Dio come una figura femminile oppure ritenere che egli abbia una sposa sono idee che risalgono a tempi antichissimi. Recentemente nel Negev israeliano e vicino a Hebron sono state scoperte alcune iscrizioni in ebraico dell'VIII secolo che nominano il «Signore e la sua Asherah» (Asherah, oppure Athirat, era una dea cananea dell'amore, della guerra e della fertilità). Sopra una giara che recava un'iscrizione di questo tipo sembra che Jahvè sia rappresentato dal dio egizio Bes (che possedeva un enorme fallo) insieme a una figura femminile (Athirat?). A Elefantina (vicino ad Assuan, in Egitto), gli Ebrei veneravano Anat Jahu, un'altra divinità cananea, forse la sposa del Signore. Ḥokhmah (Sophia), dunque, rappresenterebbe la versione in positivo di un negativo fotografico, la grande dea venerata nel mondo mediterraneo prima della nascita della civiltà greca e di quella ebraica. Questa divinità, ricordata di volta in volta con il nome di Anat, di Athirat oppure di Astarte (paragonabili con quella che sarà poi l'Afrodite greca), era considerata una prostituta sacra, così come lo erano le sue devote: nel Vicino Oriente antico ancora in epoca classica veniva venerata come *dea meretrix* (dea prostituta). [Vedi *IERODULIA*, vol. 2; e *ḤOKHMAH*, vol. 6].

Lo Gnosticismo recuperò questo mito ebraico. Simon Mago, un samaritano (ebreo eterodosso) del I secolo d.C., pensava che la sposa del Signore, chiamata Sophia oppure Spirito Santo, fosse in realtà «la prima idea di Dio», discesa in basso per generare gli angeli e le potenze che crearono il mondo. Queste potenze tiranniche successivamente la sottomisero e la costrinsero a reincarnarsi continuamente. (Questa storia è stata ripresa ai giorni nostri da *She* di Rider Haggard). Alla fine si incarnò in una certa Elena, una prostituta di un bordello di Tiro (in Fenicia), dove Simone la incontrò e da cui la liberò. In questo testo la Sophia cosmogonica della tradizione ebraica si è combinata con la visione neopitagorica di Elena come simbolo dell'anima celeste che risale dopo essere caduta.

In un altro testo gnostico, l'*Apocrifo di Giovanni*

(composto ad Alessandria nel I secolo), Sophia è l'ultima entità spirituale chiamata all'esistenza. Ella precipita nel cosmo a causa di una sua leggerezza, ma, una volta abitatolo, combatte contro il Demiurgo nel tentativo di rendere l'uomo cosciente della sua spiritualità. Questo medesimo tema viene in qualche misura cristianizzato dal più grande degli gnostici, Valentino: secondo lui, Sophia desidera penetrare il mistero delle fondamenta dell'essere, ma cade a causa della sua *hybris* (*tolma*) e viene infine salvata da Cristo.

Nella gnosi moderna, che ha avuto inizio intorno al 1600 per opera di Jakob Boehme, si è sviluppata una mitologia in qualche modo simile. Accanto a Cristo, i pietisti tedeschi riconoscono in Sophia una divinità femminile (lo Spirito Santo?), sposa dell'uomo saggio. Per diventare come Adamo prima della nascita di Eva al suo fianco, l'uomo deve unirsi con la sua Sophia interiore e diventare androgino. Rappresentanti inglesi di questa tradizione furono John Pordage (1607-1681) e Jane Leade (1623-1704). Franz von Baader (1764-1841), filosofo boemo, considerava l'androginia e l'imitazione di Sophia («sophianologia») il fine sommo del matrimonio. Al tempo della Santa Alleanza, queste concezioni furono esportate in Russia, dove vennero accolte dai massoni e da alcuni autorevoli teologi ortodossi, quali Vladimir Solov'ëv e Sergej Bulgakov.

[Vedi anche *GNOSTICISMO*].

BIBLIOGRAFIA

E. Benz, *Der Mythus vom Urmenschen*, München 1955.
S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, New York 1937.
U. Winter, *Frau und Göttin*, Freiburg 1982.

GILLES QUISPEL

SPARAGMOS. Vedi *SMEMBRAMENTO*, vol. 2.

SUMERI, RELIGIONE DEI. Vedi *MESOPOTAMIA, RELIGIONI DELLA*.

SYNOIKIA. La festa ateniese della Synoikia (letteralmente: «il far vivere insieme») veniva celebrata il 16 del mese di Ecatombeone, il giorno successivo alla luna piena del primo mese ateniese, e faceva parte della serie di feste collegate al Nuovo Anno (Skira, Dipolieia, Kronia, Panathenaia). Secondo il mito eziologico ad essa legato, attestato per la prima volta alla fine del V secolo a.C. (Tucidide, *Storia della guerra del Peloponneso* 2,15,2), la Synoikia commemorava il *synoikismos* («fondazione») di Atene da parte di Teseo, vale a dire la creazione della città-stato a partire dai villaggi indipendenti dell'Attica. Dal momento che al *synoikismos* di Teseo viene in genere negata ogni storicità da parte degli studiosi moderni (cfr. Hignett, 1952, pp. 34-57; Coldstream, 1977, pp. 70s.), la Synoikia e il suo mito costituiscono un importante esempio di storicizzazione della religione greca: il mito esprime il tema degli inizi, fondamentale nelle feste del Nuovo Anno, all'interno di una narrazione quasi storica.

Soltanto pochi riti della Synoikia ci sono noti, soprattutto da iscrizioni: essi comunque confermano il suo tema generale. A un certo punto della festa la carne sacrificale veniva distribuita cruda alle singole famiglie, contrariamente all'usanza del pasto in comune subito dopo il sacrificio: questo atto esprime la dissoluzione della comunità, che necessariamente precede una nuova integrazione. Nella configurazione che la festa assunse intorno al 400 a.C., la partecipazione alle cerimonie delle vecchie tribù, che per scopi amministrativi erano state sostituite da un nuovo sistema organizzativo, esprime analogamente una reviviscenza della precedente suddivisione. L'opposto tema dell'unità politica veniva esaltato, invece, nel sacrificio alla dea Eirene («pace»), celebrato dall'intera popolazione in occasione di un pasto comune (almeno a partire dal 375 a.C.).

Per le altre città non esistono testimonianze di una festa simile, tranne che per Patrasso. Qui nelle feste in onore di Artemide Triklaria e di Dioniso Aisymnetes i villaggi che si erano riuniti per formare la *polis* si presentavano di nuovo, all'inizio delle cerimonie, sotto le loro precedenti identità sociali (cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia* 7,19,1-20,2 e 21,6s.).

BIBLIOGRAFIA

La raccolta più aggiornata di testimonianze sulle feste ateniesi è J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975, pp. 29-31. Ancora apprezzabile è L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, Hildesheim 1966; degno di nota anche H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca/N.Y. 1977. Il ciclo ateniese delle feste per il Nuovo Anno è trattato in W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983). Sulla festa di Patrasso, cfr. Fr. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma 1985, pp. 85s. Sul contesto storico, cfr. Ch. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century A.C.*, Oxford 1952, pp. 34-57; e, per un tentativo più recente di datare la riunione politica dell'Attica, J.N. Coldstream, *Geometric Greece*, London 1977, pp. 70s.

FRITZ GRAF

TAMMUZ. Vedi *DUMUZI.*

TEATRO E RITUALITÀ NEL VICINO ORIENTE ANTICO. Si riconosce comunemente che il teatro nel Vicino Oriente antico ebbe origine dalle rappresentazioni di atti rituali che si tenevano durante le feste annuali, specialmente durante quelle per il Nuovo Anno. Il tema centrale intorno al quale ruotavano tali rappresentazioni si può riassumere nell'espressione «via il vecchio e avanti il nuovo»; tali forme teatrali, infatti, avevano il compito di sottolineare la conclusione di un ciclo di vita comunitaria e di assicurare il successivo. Un tale genere di rappresentazione si trova attestato in molte regioni del mondo e sopravvive ancora – quantunque in forme attenuate – nelle rappresentazioni folcloristiche della Grecia settentrionale e in alcuni passatempi popolari, tra i quali si possono ricordare le rappresentazioni dei mimi in Inghilterra.

Le componenti principali di queste rappresentazioni rituali sono le seguenti:

1. La deposizione (o addirittura l'esecuzione) del sovrano in carica, il quale viene considerato l'incarnazione di quella fase della vita comunitaria che si è appena conclusa; a questo primo atto fa seguito l'insediamento di un suo successore, visto a sua volta come un nuovo *avatar* (ovvero l'incarnazione) di una regalità ideale, eterna («Le roi est mort; vive le roi!»). Spesso, durante il periodo di interregno, si nomina un sovrano temporaneo.
2. La cerimonia del «matrimonio» del nuovo re con una sposa prescelta affinché sia così assicurata la continuità della fecondità. Tale matrimonio prevede un breve periodo di licenza sessuale, alla quale partecipa tutto il popolo per conseguire il medesimo proposito.
3. Un combattimento tra due condottieri o tra due schiere che simboleggiano rispettivamente l'anno vecchio e quello nuovo, l'estate e l'inverno, la pioggia e la siccità oppure, più semplicemente, la vita e la morte. Quando tale rituale ha come protagonisti due condottieri, il vincitore (che deve necessariamente essere colui che rappresenta la rigenerazione) diventa il re. Spesso l'antagonista sconfitto è identificato con un drago che ha sequestrato le acque sotterranee determinando così la siccità oppure che ha mescolato insieme il mare e i fiumi, dando così origine a una inondazione. La sua sconfitta, perciò, diventa una garanzia del fatto che il terreno potrà ricevere la giusta quantità di acque irrigue e che il nuovo sovrano vittorioso otterrà formalmente il potere di controllarla.
4. Una festa comunitaria, durante la quale i membri della comunità rinsaldano i loro legami di parentela partecipando insieme a un pranzo comunitario e, di conseguenza, diventando compagni nel senso letterale della parola. Solitamente si pensa che siano presenti anche gli dei della comunità, in veste di ospiti oppure in quelle di ospitanti. Verosimilmente intervengono anche gli antenati defunti, perché l'esistenza della comunità implica che essa abbia avuto un passato così come essa ha un presente e un futuro («I nostri fondatori sono spiritualmente con noi»).

Spesso questa rappresentazione rituale si concretizza nell'atto di seppellire e successivamente riesumare un pupazzo che raffigura la condizione temporanea di

morte e la successiva rinascita (resurrezione) della vegetazione e della fertilità.

Sei elementi fanno sì che tale rappresentazione rituale si trasformi in un dramma teatrale nel senso moderno del termine:

1. Si agisce come se nella realtà attuale si rappresentasse nuovamente una situazione o un processo che, nella loro essenza, trascendono il momento particolare in cui essi si sono svolti: come se si trattasse, in altre parole, di precisare meglio qualche cosa che essenzialmente si trova in una dimensione collocata al di là dal tempo. Questa condizione si realizza quando si mettono in scena una serie di azioni che si prefiggono il raggiungimento di questo scopo, quali possono essere alcuni incidenti (oppure alcuni episodi) tratti da un mito o da una storia: in questo caso, quindi, gli attori recitano la parte di esseri soprannaturali, che possono essere divinità oppure demoni.

2. Si verifica uno spostamento dell'attenzione dalla trama rituale all'interazione tra i personaggi. Gli attori non sono più considerati figure stereotipate che rappresentano entità astratte come l'anno vecchio e quello nuovo, la vita oppure la morte; il combattimento si trasforma, invece, in uno scontro tra personalità che lottano realmente tra loro.

3. La recita finisce per essere affidata a un gruppo di professionisti (per esempio di sacerdoti) piuttosto che alla comunità nel suo complesso. La folla numerosa, allora, si trasforma in pubblico. Questo mutamento provoca una evoluzione del dramma rituale in una azione teatrale, secondo il significato originario dei termini: ciò che viene fatto (dal greco *drao*, «fare»), diventa ciò che viene visto (dal greco *theaomai*, «vedere»).

4. Vengono introdotti nuovi elementi che contribuiscano ad accrescere l'interesse e l'attenzione del pubblico partecipante. Si inseriscono, per esempio, alcuni canti popolari, cui il pubblico si può unire; i messaggi vengono ripetuti parola per parola, in modo tale che anche chi è giunto in ritardo allo spettacolo possa ugualmente comprendere che cosa sia accaduto precedentemente sulla scena; gli avvenimenti vengono spesso arricchiti da dettagli desunti dal folclore tradizionale; alcune imprese, inoltre, vengono inutilmente tentate per due volte, riuscendo infine con successo soltanto al terzo tentativo: con questo espediente si accresce il movimento della scena e si provoca l'eccitazione del pubblico.

5. Talvolta il combattimento proposto dal rituale viene spiegato su base razionale, come se fosse una rievocazione commemorativa di un fatto storico: gli attori sono identificati con gli eroi tradizionali e con i loro avversari. In certe regioni della Grecia, per esempio, gli schieramenti contrapposti venivano raffigurati rispettivamente come i seguaci di Alessandro e quelli di Dario, mentre nella rappresentazione dei mimi in Inghilterra, gli avversari diventano talvolta il re Giorgio e Napoleone. Nel momento in cui diventa operativo questo processo, il significato del rito può risultare del tutto oscurato, in maniera simile ai casi in cui la rappresentazione folclorica costituisce la descrizione di un episodio tratto dalle Sacre Scritture (per esempio il diluvio universale, l'annunciazione oppure la crocifissione durante le rappresentazioni dei Misteri del Medioevo, oppure la storia di Ester nelle rappresentazioni ebraiche messe in scena durante il Purim). [Vedi *PURIM, RAPPRESENTAZIONI TEATRALI DI*, vol. 6].

6. Con il passare del tempo, quando ormai ci si è dimenticata la funzione originaria della rappresentazione, la recita può degenerare nel burlesco, nella farsa oppure addirittura in un ballo mascherato, come spesso capita con alcune forme teatrali che sono giunte fino ai nostri giorni. Un ulteriore sviluppo di questo fenomeno è costituito da quello che ha dato vita, alla fine del suo processo evolutivo, alla commedia.

Gli esempi più antichi di teatro rituale provengono dal Vicino Oriente antico. Si sono conservati in testi geroglifici e cuneiformi provenienti dalla civiltà degli Egizi, da quella dei Babilonesi e degli Assiri, degli Ittiti dell'Asia Minore e dei Cananei che abitavano anticamente il territorio della Siria. Questi testi risalgono in genere al II e al III millennio a.C., sebbene, in molti casi, il loro contenuto sia costituito da tradizioni più antiche dei documenti stessi che li contengono. La maggior parte di tali testi fa riferimento in maniera esplicita a cerimonie stagionali, o perché si trova accompagnata da un preciso «ordine di servizio», oppure anche perché comprende alcune rubriche liturgiche, sia pure presentate in maniera disordinata. Dal momento, tuttavia, che il teatro rituale spesso utilizzava come forma di rappresentazione la pantomima (come fa ancora oggi), e perciò i dialoghi venivano recitati e la storia era narrata da un «lettore», sarebbe opportuno sottolineare che alcuni testi lasciano l'impressione di essere scritti piuttosto per questi «presentatori», che non per diventare dei copioni per gli attori. [Vedi *FESTA DEL NUOVO ANNO*, vol. 2].

Egitto. I testi egizi sono i più antichi. L'*Inno per la salita al trono di Ramsete* ci è trasmesso da un papiro portato alla luce nel 1896, nei recinti sacri del *Ramesseum* di Tebe. Il manoscritto viene datato al regno di Sesotri I (vissuto intorno al 1970 a.C.), ma si ritiene che il suo contenuto possa risalire a circa tredici secoli prima, ossia all'epoca della I dinastia. Il testo era destinato alla

cerimonia dell'insediamento (oppure del reinsediamento) del faraone durante la festa del Nuovo Anno. Comprende diversi elementi propri del modello rituale, tra i quali si possono richiamare il combattimento, la morte del vecchio re e il lamento su di lui, l'investitura e l'insediamento del nuovo faraone, una festa comunitaria cui partecipavano i governatori delle diverse province (*nomoi*) dell'Egitto e altre attività (per esempio la trebbiatura del grano e la mungitura delle capre) destinate a favorire la fertilità.

Le scene rituali che seguono nel testo erano interpretate come se si trattasse di una rappresentazione della sconfitta mitica del dio Osiride per mano del malvagio fratello Seth. Si ritiene infatti che il combattimento rappresentasse la lotta tra i due. Il nuovo faraone è identificato con Horus, figlio di Osiride, che vendica il padre e sconfigge Seth. Le due sante donne che piangono il sovrano ucciso raffigurano le dee Iside e Nephthys, che si lamentano per Osiride. Il funzionario che proclama l'investitura del nuovo re assume il ruolo del dio Thot, che fece da giudice durante la contesa tra gli dei. Viene fornita una spiegazione in chiave simbolica delle diverse insegne consegnate al faraone: le mazze, tenute in mano dal nuovo sovrano, rappresentano i testicoli di Seth, che Horus gli strappò via e poi trapiantò su se stesso per accrescere il proprio vigore. La trebbiatura del grano, invece, sta a significare l'attacco di Osiride da parte del suo rivale. Invece le indicazioni disseminate come rubriche nel corso del testo servono per avvicinare gli attori alle loro controparti mitiche ed elencano gli arredi per le varie scene.

Il *Dramma di Edfu* si trova inciso, decorato da rilievi illustrativi, su una delle pareti del tempio di Edfu (Idfu, l'antica Bekhdet). Il testo fu composto per una rappresentazione rituale durante la festa di primavera. Il tema centrale della recita è costituito dal conferimento di un nuovo vigore al faraone che, nella sua persona, simboleggia l'esistenza stessa della comunità. L'opera è suddivisa in un prologo, tre atti (a loro volta ripartiti in più scene) e un epilogo. In un passo del testo in questione si accenna a un «capo lettore» e, poiché manca una qualsiasi indicazione più precisa che ci faccia pensare all'esistenza di più lettori distinti, è allora probabile che la recita si svolgesse sotto forma di pantomima e che ciò che abbiamo sotto gli occhi sia semplicemente la sceneggiatura per quel «recitatore».

Il contenuto del testo riporta inoltre alcuni tratti distintivi propri degli schemi rituali, quali il combattimento, l'insediamento del vincitore nelle vesti di faraone e il «matrimonio sacro», durante il quale il vincitore appunto ricopre la parte dello sposo. La scena viene interpretata in conformità al racconto mitico: il sovrano è il dio locale, Horus di Bekhdet; il suo avversario, chiamato «il Caitiff», oppure «il Mostro», è identificato con un ippopotamo (in altre località, invece, questa figura è rappresentata dal drago) e la sposa, infine, personifica la dea Hathor di Dendera.

Il *Testo di teologia menfita* (noto anche con il nome di *Dramma di Menfi*), inciso su una lastra di granito nero ora conservata al British Museum, fu composto durante il regno di Shabaka (intorno al 712-697 a.C.), ma un preambolo afferma espressamente che esso fu copiato da un testo originale che gli studiosi moderni fanno risalire a circa diciotto secoli prima. Anche quest'opera era destinata alla rappresentazione durante una festa.

Il tema, ancora una volta, è costituito dalla morte o dalla sconfitta del vecchio faraone, dal lamento rituale su di lui, dal combattimento e dall'insediamento del vincitore come nuovo sovrano della città di Menfi. Anche in questo caso, il sovrano viene identificato con Horus, mentre il suo predecessore ormai defunto con Osiride, le donne dolenti con Iside e Nephthys. Il combattimento di cui si fa cenno, infine, si riferisce alla lotta tra Horus e Seth. L'opera non rappresenta soltanto una riflessione sopra un fatto mitico, ma anche sopra un'esperienza storica: alla conclusione del combattimento, infatti, avviene che il dio Geb assegna l'Alto Egitto a Seth e il Basso Egitto a Horus, ma entrambe queste regioni, alla fine, si trovano unite in un unico paese la cui capitale è Menfi. Il testo si conclude così con un inno in onore di Ptah, il dio protettore della città.

A proposito di alcuni testi di carattere mitico e magico trovati incisi su placche e su stele e che raffigurano Horus mentre calpesta trionfalmente serpenti, coccodrilli e scorpioni, si è avanzata l'ipotesi che tali documenti fossero in realtà delle scene ricavate da drammi rituali. Manca, tuttavia, una indicazione precisa per dimostrare con sicurezza la presenza di un collegamento tra tali racconti e le feste stagionali; mancano inoltre gli elementi tipici degli schemi di questi rituali. [Vedi *EGITTO, RELIGIONE DELL'*].

Babilonia e Assiria. Le testimonianze relative alle forme teatrali diffuse tra i Babilonesi e tra gli Assiri vengono ricavate per via deduttiva e indiretta, ma nonostante ciò risultano piuttosto convincenti. In primo luogo possediamo un lungo poema mitologico, l'*Enuma elish* (erroneamente definito un poema epico della creazione), che veniva recitato da un sacerdote perché faceva parte della liturgia propria della festa del Nuovo Anno. Questo testo racconta come Marduk, un dio di grande importanza per la città di Babilonia, sconfisse un mostro marino ribelle chiamato Tiamat e le truppe di questi. In seguito a tale impresa, Marduk ottenne la sovranità sugli dei, si insediò in un palazzo di nuova co-

struzione e, durante un banchetto, stabilì il nuovo ordine del cosmo. Anche se questo testo è una composizione letteraria e non una sceneggiatura, tuttavia la sua struttura corrisponde in maniera evidente allo schema rituale del combattimento, dell'insediamento e del rinnovamento, ed è perciò ragionevole concludere che alla base di tale opera vi sia una rappresentazione teatrale più antica, collegata ai cicli stagionali. [Vedi *ENUMA ELISH*].

In secondo luogo possediamo una serie di testi – sebbene alcuni soltanto in uno stato frammentario – in cui quelle che sembrano essere le azioni di un rituale stagionale sono interpretate in chiave mitologica, come se fossero avvenimenti rappresentativi di una storia relativa a Marduk. Tale osservazione lascerebbe quindi supporre che tali testi dovessero accompagnare una rappresentazione teatrale. In alternativa a questa prima ipotesi c'è anche chi ha proposto che tali documenti facciano semplicemente riferimento a fatti storici, che alcuni spiegano ricorrendo a esemplificazioni desunte da qualche mito che faceva parte della tradizione.

Gli Ittiti, invece, ci hanno tramandato un testo nel quale si racconta che il dio del tempo atmosferico, con l'aiuto di un uomo, aveva sconfitto un drago marino chiamato Illuyanka; dopo tale episodio, finalmente era caduta la pioggia tanto desiderata e (ovviamente) da quel momento in poi era stato concesso al re il controllo sulle acque sotterranee. La storia veniva poi abbellita con motivi folclorici ed era destinata a essere recitata durante una festa celebrata annualmente. La lettura era però preceduta da una richiesta per la pioggia e accompagnata da una descrizione delle cerimonie della festa. Perciò, sebbene si trattasse ancora una volta di una recitazione liturgica piuttosto che di un vero e proprio testo composto per essere rappresentato, tuttavia è evidente che questo documento deriva da una qualche rappresentazione teatrale precedente, in maniera analoga al testo mesopotamico corrispondente. Un altro documento ittita descrive un combattimento sotto forma di rituale, nel quale le figure degli antagonisti sono riportate sul piano della storia e identificate rispettivamente con gli Ittiti stessi e con un popolo loro vicino, quello dei Masa (probabilmente si tratta dei Meoni di Lidia).

Si può affermare con sicurezza che il teatro sacro è stato conosciuto anche dai Cananei, nel II millennio a.C., grazie a un lungo poema mitologico scoperto a Ras Shamra (l'antica Ugarit) sulla costa settentrionale della Siria. In quest'opera si racconta che Baal, dio della pioggia e della fertilità, aveva sconfitto l'uno dopo l'altro Yamm, signore dei mari e dei fiumi, e Mot, spirito dell'aridità e della morte. In seguito alla sconfitta del primo, Baal poté ottenere la sovranità sulle altre divinità e venire così insediato in un palazzo di nuova costruzione. Durante il banchetto inaugurale offerto agli dei, però, egli tralasciò deliberatamente di invitare Mot, cosicché il suo rivale, offeso, lo trascinò negli Inferi. Durante il suo soggiorno in quel luogo scomparve ogni forma di fertilità sulla terra. Fu nominato allora un reggente nella persona di un giovane dio, chiamato Athtar (probabilmente lo spirito dell'irrigazione artificiale) ma questi era troppo piccolo per «superare le difficoltà» e pertanto la terra, che intanto stava perdendo le sue forze, si rianimò solamente quando la sorella di Baal, Anat, aiutata dalla Signora del Sole, scese nelle regioni infere, rintracciò Baal e gli diede sepoltura, azioni queste che costituiscono il preludio necessario per la resurrezione finale di Baal. Una volta ritornato alla vita, infine, Baal sconfisse in maniera definitiva Mot nel corso di un combattimento e fece sapere a tutti di essere ritornato ricorrendo a una impressionante esibizione della sua capacità di scagliare i fulmini.

Si tratta evidentemente di un mito per giustificare l'alternanza della stagione umida e di quella secca durante l'anno in Siria, ma questo poema senza dubbio riflette anche, nei suoi contenuti e nella sequenza degli avvenimenti narrati, gli aspetti caratteristici del classico rituale stagionale: il combattimento, il periodo di interregno, l'insediamento al trono e, infine, il banchetto. Un *colophon* dichiara in maniera esplicita che il testo era stato redatto (o recitato?) da un discepolo del sommo sacerdote. Perciò si doveva trattare di un canto liturgico, probabilmente recitato durante la festa autunnale, che inaugurava la stagione delle piogge dopo quella delle tempeste invernali e dei secchi mesi estivi.

Si può intravedere una versione burlesca dell'antico teatro stagionale in un'altra composizione, proveniente da Ras Shamra e nota convenzionalmente con il titolo di *Poema dell'alba e del tramonto*. L'opera è costituita da due sezioni: la prima presenta la rubrica per una cerimonia rituale nella stagione in cui matura l'uva, mentre la seconda parte è costituita da una narrazione mitologica che accompagnava il rito. Due donne incontrano El, il dio supremo ormai anziano, il quale sulla spiaggia si sta cuocendo per cena un uccello che aveva appena catturato. Le donne fanno alcuni apprezzamenti un po' volgari sulla sua senilità e sulla sua apparente impotenza sessuale. Allora El dà prova esplicita del contrario, tanto che le due signore generano una coppia di fratelli germani. Qualcuno – evidentemente i mariti traditi di entrambe – riferisce al dio che i bambini (dei quali non sa evidentemente chi siano i veri genitori) brillano come l'alba e il tramonto – un tratto ca-

ratteristico dei figli delle divinità – e, in seguito a ciò, El cinicamente suggerisce che il loro posto più appropriato sarebbe su nel cielo accanto al sole, alla luna e alle stelle fisse. In un secondo momento nascono ancora altri bambini, che vengono chiamati «gli dei graziosi». El viene informato del fatto che costoro hanno un appetito insaziabile – anche questo è un altro tratto folclorico tipico dei figli delle divinità. Allora li affida al deserto e li invita, per procurarsi il cibo, a raccogliere il foraggio. Dopo un certo periodo di tempo, gli dei giovani si imbattono nell'ufficiale addetto alla custodia del grano e chiedono in elemosina da mangiare e da bere. Costui, pur possedendo solamente una misera quantità di provviste, appena sufficienti per poter soddisfare i propri bisogni personali, tuttavia sembra che riesca ugualmente a sfamarli, oppure quelli riescono a irrompere nel suo magazzino. Il resto della storia è andato perduto, ma alcune parole frammentarie poste alla fine del testo si possono interpretare nel senso che gli dei, a titolo di ricompensa per la sua generosità, ogni anno gli avrebbero concesso la dovuta quantità di messi e di frutta. Il testo rappresenta probabilmente una versione comica della rappresentazione rituale messa in scena nel corso della festa del rinnovamento in giugno, quando le vigne vengono potate, in previsione del futuro raccolto. La seduzione delle due donne costituirebbe un richiamo al matrimonio sacro, mentre i bambini rappresenterebbero gli dei stessi che sono stati successivamente trasformati in astri, ossia nella costellazione dei Gemelli Celesti (i Dioscuri), caratteristica di quel mese.

Le Scritture ebraiche. Echi letterari di una forma di recitazione sacra sono stati riconosciuti da molti studiosi moderni anche in alcuni salmi biblici. Quelli, per esempio, che esordiscono con le parole «Il Signore regna» (oppure «è diventato re»), i Salmi 97 e 99, per esempio, sarebbero stati copiati da uno schema tradizionale di inno composto in occasione dell'insediamento annuale di Dio durante la festa del Nuovo Anno (anche se la cerimonia in se stessa è stata abbandonata); mentre il Salmo 93, che acclama il Signore perché ha ottenuto la sovranità sottomettendo «le possenti acque», perché ha occupato un magnifico tempio e perché ha stabilito i decreti eterni per il governo del mondo, ripresenterebbe ancora lo stesso mito che appare anche in alcuni documenti mesopotamici e ittiti e alla cui base si trova uno schema rituale legato alle stagioni. [Vedi *SALMI*, vol. 6].

Alcuni studiosi hanno prospettato l'ipotesi che il *Cantico dei cantici* sia in realtà un dramma pastorale, nel quale si racconterebbe come una contadinella (la Sulamita), rapita dal re (Salomone) per il suo harem, sia stata poi riconquistata dal pastore innamorato di lei. Mancano tuttavia testimonianze che documentino l'esistenza di un tale genere di teatro profano nel Vicino Oriente antico. Per di più questa interpretazione si fonda in larga misura su alcune spiegazioni dubbie di taluni passaggi e, in qualche caso, queste presunte scene del dramma sarebbero formate da un solo versetto! Appare pertanto più probabile che questo libro della Bibbia sia semplicemente una raccolta di canti d'amore.

Schemi rituali nella letteratura greca e in altre letterature. Molte caratteristiche di quel medesimo schema rituale presente nei testi del Vicino Oriente antico possono essere considerate una delle fonti principali del teatro greco di epoca classica, da quando Gilbert Murray (1912) ha messo in evidenza che in molte tragedie greche del periodo classico, in particolare in quelle di Euripide, è possibile distinguere – benché come attraverso un vetro opaco – gli elementi propri di quell'antico schema rituale, tra cui il combattimento (di solito presente nella forma attenuata di una mera discussione verbale), la sconfitta del perdente (per esempio Penteo oppure Ippolito), il lamento cerimoniale e talvolta anche la resurrezione dello spirito della fertilità (modificata, a dire il vero, in una semplice teofania finale, come quella di Dioniso nelle *Baccanti*). Secondo questa teoria, il prologo, che in ultima analisi riassume gli avvenimenti precedenti a quelli su cui si apre l'opera, si sarebbe sviluppato da una formula rituale più antica, che originariamente serviva non per introdurre i personaggi, ma per inaugurare la cerimonia religiosa durante la quale avveniva la rappresentazione dell'opera. (A dire la verità, un prologo con simili caratteristiche si trova anche nel testo cananeo sopra ricordato del *Poema dell'alba e del tramonto*). Così anche la divisione del coro in due semicori costituirebbe un retaggio delle due fazioni opposte nel combattimento rituale.

Murray, studiando le *Baccanti* di Euripide, ha messo in luce un esempio sorprendente di come le strutture dell'antico teatro rituale siano sopravvissute nelle forme letterarie. Nel testo euripideo, infatti, Murray ravvisa la presenza di una versione mitizzata del combattimento, dello smembramento (in questo caso di Penteo), del lamento, del recupero delle membra disperse qua e là e, come «per una sorta di sdoppiamento», della resurrezione, in una forma attenuata costituita dall'epifania finale del vero dio Dioniso, al posto del richiamo alla vita della vittima massacrata.

Circa venti anni più tardi, Francis Cornford (1934, 1961), un eminente classicista inglese, applicò questa teoria alla commedia greca e prospettò l'ipotesi di potere riconoscere in ciascuna delle opere rimaste di Aristofane alcune tracce del combattimento, della morte e della resurrezione, del matrimonio sacro e del banchet-

to. Bisogna comunque sottolineare che tale possibilità è diventata oggetto di ricerca anche da parte di altri studiosi.

Retaggi di tali schemi rituali sono ravvisabili non soltanto nel teatro greco. Suscita infatti una identica impressione anche la testimonianza offerta dal cosiddetto *Inno omerico a Demetra*. Questo inno, infatti, racconta che la figlia di Demetra, Persefone, venne rapita e che la madre e la dea Ecate andarono alla sua ricerca. Ma gli avvenimenti successivi riproducono in maniera precisa alcuni aspetti specifici del rituale che veniva celebrato durante la festa delle Tesmoforie e dei misteri Eleusini. In questo senso, allora, la ricerca con le torce costituisce una nuova rappresentazione della processione con le torce da parte delle fedeli; il digiuno osservato da Demetra richiama il periodo di astinenza e di mortificazione caratteristico delle cerimonie stagionali; l'importanza attribuita al fatto che la dea si astenesse dal mirto e dal riso a causa del suo lutto trova una sua spiegazione in una osservazione fornita da Plutarco e da altri scrittori, ossia che la festa era vissuta con uno spirito severo e lugubre e che era vietata ogni forma di divertimento; e infine i gesti e i giochi osceni della vecchia Iambe corrispondono al canto di canzoni licenziose composte in metro giambico, il cui scopo era quello di stimolare la fertilità.

Non è solamente nel modello stagionale, tuttavia, che può essere riconosciuta l'origine del teatro greco. Altri studiosi – in particolare William Ridgeway (1910) e lo stesso Murray – hanno avanzato l'ipotesi che per alcuni casi si possa rintracciare una fonte alternativa nelle storie commemorative degli antichi eroi, che venivano recitate in occasione degli anniversari della loro nascita o della loro morte oppure ancora nelle feste annuali, quando si credeva che i loro fantasmi si riunissero temporaneamente ai loro consanguinei (questo aspetto richiamerebbe alla memoria la ripetizione di avvenimenti storici durante le parate moderne, per esempio nel giorno della nascita del presidente Washington).

Molti studiosi moderni, infine, hanno voluto ravvisare alcuni retaggi dell'antico schema rituale non solamente nel teatro, ma anche in altre forme di letteratura. Si è affermato, per esempio, che alcuni degli inni del *Ṛgveda* induista fossero salmodiati durante certe mascherate stagionali, oppure che alcune delle odi raccolte nello *Shih ching* cinese fossero in realtà dei libretti per certe rozze pantomime messe in scena nel periodo del raccolto. Allo stesso modo, anche l'*Edda* scandinava e la leggenda del Santo Graal sarebbero derivati da archetipi rituali. In alcuni casi senza dubbio l'entusiasmo ha superato la sobrietà. Ma questo non può distoglierci dalla convinzione che una serie di usanze così costanti e ricorrenti nelle comunità antiche abbia lasciato qualche traccia nella letteratura e nell'arte di quelle civiltà.

[Vedi *EPOPEA*, vol. 1; e anche *LETTERATURA E RELIGIONE* e *POESIA E RELIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Il resoconto più completo sugli schemi tipici dei riti stagionali antichi e primitivi e sulla loro sopravvivenza nelle usanze popolari è ancora l'opera monumentale di J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed.), New York 1959 (trad. it. dalla riduzione dell'Autore, London 1922: *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Torino 1965). Delle numerose edizioni ridotte, la mia, con note, è la più recente: Th.H. Gaster, *The New Golden Bough*, 1959, New York 1977. Estremamente stimolante, sebbene talora esagerata, è anche la trattazione generale dell'argomento in Jane E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, London 1913.

Traduzioni e discussioni dei testi del Vicino Oriente antico si possono trovare nel mio *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, 1961, New York 1977 (2ª ed.); le sole traduzioni compaiono in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.). Per una traduzione e una discussione dell'egizio *Dramma di Edfu*, cfr. A.M. Blackman e H.W. Fairman, *The Myth of Horus at Edfu I-II*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 21 (1935), pp. 26-36; 28 (1942), pp. 32-8; e 29 (1943), pp. 2-36. Sui rapporti tra gli schemi stagionali e la tragedia greca, cfr. G. Murray, *Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy*, in Jane E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, pp. 341-63; sul loro presunto rapporto con la commedia greca, cfr. F.M. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, 1934, New York 1961 (2ª ed.). Sulle tracce dello schema nelle *Baccanti* di Euripide, cfr. l'edizione di E.R. Dodds, *Bacchae*, Oxford 1944; sullo sfondo rituale dell'*Inno omerico a Demetra*, cfr. N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974. Le sopravvivenze nelle moderne opere popolari greche sono descritte da R.M. Dawkins, *The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus*, in «Journal of Hellenic Studies», 26 (1906), pp. 191-206; e da A.J.B. Wace, *North Greek Festivals*, in «Annual of the British School of Athens», 16 (1910), pp. 232ss. L'idea alternativa che il teatro greco si sviluppasse da recite celebrate durante la commemorazione annuale o periodica degli eroi è presentata nel modo migliore in W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, London 1910.

Sulle rappresentazioni dei Misteri e dei Miracoli di epoca medievale, la fonte migliore è E.K. Chambers, *The Medieval Stage*, I-II, Oxford 1903; mentre è ancora utile la più antica raccolta di questi testi, W. Hone, *Ancient Mysteries Described, Especially in English Miracle Plays*, London 1923. L'opera classica sulla rappresentazione dei mimi inglesi è quella, postuma, di R.J.E. Tiddy, *The Mummers' Play*, a cura di R.S. Thompson, Oxford 1923, nella quale sono raccolti ventitré differenti esempi.

Per quanto riguarda invece le forme letterarie degli schemi rituali, per le odi nel cinese *Shih ching* cfr. B. Schindler, in B. Schindler e A. Mormorstein (curr.), *Occident and Orient. Being*

studies in Semitic philology and literature, Jewish history and philosophy and folklore in the widest sense, in honour of Hahan Dr. M. Gaster's 80th birthday, London 1936, pp. 498-502; per l'*Edda*, cfr. Bertha S. Phillpotts, *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*, Cambridge 1920; per la leggenda del Santo Graal, cfr. l'ingegnosa ma molto controversa opera di J.L. Weston, *From Ritual to Romance*, Cambridge 1920 (trad. it. *Indagine sul Santo Graal. Dal mito al romanzo*, Palermo 1994). Per possibili echi dello schema rituale nel Salterio, cfr. il mio *Thespis*, cit., pp. 442-52; e Aubrey R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, in S.H. Hooke (cur.), *The Labyrinth*, London 1934, pp. 73-111. Per una critica scettica di questa teoria, cfr. tuttavia il saggio di S.G.F. Brandon, *The Myth Ritual and Position Critically Considered*, in S.H. Hooks (cur.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, pp. 261-91.

THEODOR H. GASTER

TEMPIO, NEL VICINO ORIENTE ANTICO E NEL MEDITERRANEO. Gli autori moderni usano il termine *tempio* attribuendogli diverse accezioni. In riferimento alla religione egizia, per esempio, indica un complesso architettonico articolato e integrato in una coerente disposizione assiale, comprendente un santuario o sacrario interno. In riferimento all'architettura classica, invece, *tempio* indica soltanto l'equivalente di questo sacrario interno, mentre l'intero complesso viene piuttosto definito *santuario*.

Egitto. La religione egizia si basa fondamentalmente sull'esecuzione del rituale e i templi sono i luoghi adibiti a tale culto. Le forme e le pratiche della religione si svilupparono per la prima volta nell'Antico Regno, nel corso del III millennio a.C., e divennero definitive nel Medio Regno, durante il II millennio a.C. Da allora in poi furono caratterizzate da un tipico conservatorismo, cosicché non c'è sostanziale differenza tra i templi costruiti dai potenti faraoni del Nuovo Regno, nella seconda parte del II millennio a.C., e quelli dei sovrani macedoni o romani di mille e più anni dopo.

Dal punto di vista architettonico, la caratteristica fondamentale di un tempio egizio è il suo allineamento assiale, dal pilone di ingresso – un portone fiancheggiato da torri – nel muro esterno, fino alla camera del sacrario, la più interna. Le camere e gli spazi aperti sono sempre rettangolari. La loro esatta sequenza corrisponde alle esigenze del rituale quotidiano, eseguito in privato dai sacerdoti, e del regolare ma meno frequente rituale delle feste pubbliche. Ogni tempio era circondato da un alto muro esterno, che serviva a escludere coloro che non erano autorizzati a prendere parte al rituale. Il pilone conduceva ai cortili esterni, in cui si radunava la popolazione per assistere alle processioni sacre in occasione delle feste pubbliche. [Vedi anche *TEATRO E RITUALITÀ NEL VICINO ORIENTE ANTICO*]. Oltre ai cortili c'erano anche alcune sale a colonne (ipostile), vestiboli e penetrali interni, che ospitavano la statua del dio e le sacre imbarcazioni che venivano portate in processione. In questa area interna c'erano anche alcune camere adibite a magazzino per i tesori del dio e per gli accessori del rito e altri locali che servivano a scopi amministrativi. Questa parte interna era collocata a un livello superiore, solitamente in conseguenza di un graduale innalzamento nel passaggio a ciascun piano successivo: l'elevazione simboleggia probabilmente l'«Isola della Creazione», che, emergendo dalle acque primordiali, fu il luogo in cui si stabilì il primo dio, creando così il primo tempio.

I cortili erano scoperti, anche se spesso circondati da un colonnato; le parti interne, invece, erano completamente coperte da un tetto e dunque sempre in ombra. Il livello del tetto scendeva così come il livello del pavimento saliva, accrescendo il senso di mistero. Soltanto i sacerdoti potevano entrare nel sacrario, la dimora privata del dio, dove si prendevano cura della statua di culto in esso contenuta; questo rito quotidiano provvedeva in sostanza ai bisogni vitali del dio, che erano identici a quelli di un uomo. I sacerdoti agivano in nome del sovrano, che nella decorazione delle pareti era spesso raffigurato mentre compiva i gesti appropriati. Tale decorazione era assai importante, perché continuava il rito anche se il servizio dei sacerdoti veniva a mancare. [Vedi *EGITTO, RELIGIONE DELL', L'iconografia*]. Nel rito quotidiano, la statua di culto, normalmente racchiusa nel sacrario, veniva trasportata nel cortile e, in occasione della sua epifania, davanti all'assemblea dei devoti. Così la progressione assiale del tempio si snodava, in senso vero e proprio, dall'interno verso l'esterno.

La precisa disposizione di questa pianta variava da tempio a tempio: alcuni erano più ampi e complessi di altri. I templi potevano essere allargati con sezioni aggiunte successivamente, spesso nel corso di un considerevole periodo di tempo. Il massimo grado di complessità può essere illustrato dal tempio di Amun a Karnak, uno dei più importanti, che ha subito ampliamenti e modifiche per millenni. Alcuni elementi risalgono al Medio Regno (e presumibilmente si sono sovrapposti a una costruzione ancora più antica), altri scendono fino all'epoca tolemaica e romana (la figura 1 mostra una parte della disposizione finale). Per quanto complesso, questo tempio è identico, in linea di principio, ai templi più piccoli, che condividono il suo recinto ampio venticinque ettari.

I santuari egei (Età del Bronzo). Luoghi riservati al culto degli dei si possono riconoscere nei resti dell'Età del Bronzo, nella Creta non greca così come nella Gre-

cia continentale. I Cretesi praticavano il culto in templi di vario tipo. Grotte naturali venivano usate come deposito per le offerte. Anche le vette di certe montagne erano sedi di santuari (alcuni semplicemente delimitati da muri di cinta, altri dotati di camere, in genere rettangolari) in cui grandi pietre fungevano da altari. Spessi strati di cenere dimostrano che venivano accesi dei fuochi, che si dovevano vedere da santuario a santuario. L'uso di questi santuari si interruppe improvvisamente, forse a causa della catastrofica eruzione del vulcano di Thera, nel XV secolo a.C. C'erano infine i santuari dei palazzi dei re cretesi, camere sacre delimitate da pilastri centrali, spesso con la simbolica bipenne. Queste camere sono piccole e basse e avevano la funzione di centro di raccolta per le offerte più che di luogo dedicato a qualche forma di rito pubblico. È probabile che anche altre parti dei complessi palaziali avessero funzioni rituali (per esempio nel caso del salto sul toro, spesso raffigurato nell'arte cretese), ma in questi casi l'interazione tra religione e architettura è, nella migliore delle ipotesi, incerta: probabilmente non si trattava di templi nel senso proprio del termine. Possediamo ora prove sicure di sacrifici umani, ai quali in passato si trovava soltanto un riferimento implicito nelle leggende greche relative alla Creta di Minosse.

I santuari della Grecia continentale subirono probabilmente l'influsso delle pratiche rituali cretesi. Un tipico santuario di Micene è formato da una serie di piccole camere di forma irregolare, che contengono alcune panche su cui erano forse poste le offerte, insieme con statuette di terracotta, evidentemente rappresentazioni della divinità, in genere una dea. Della dea c'era anche una raffigurazione murale. Templi di questo genere si trovano, nei siti fortificati, vicino alle mura e alle porte: sembra che abbiano avuto un ruolo particolare nella protezione della comunità. La possibilità che si celebrassero funzioni religiose nei palazzi non può essere esclusa.

La Grecia classica. Rimangono poche tracce sicure di pratiche religiose diverse da quella funeraria per quanto riguarda l'età buia che seguì al crollo della civiltà dell'Età del Bronzo. L'esempio funerario più spettacolare è il grande edificio a forma di ferro di cavallo circondato da un colonnato di pilastri di legno collocato sopra una tomba a Lefkandi, nell'Eubea, che risale circa al 1000 a.C. Edifici di forma simile ritrovati altrove (per esempio a Thermum, nella Grecia nordoccidentale) sono stati considerati i precursori del tempio classico, anche se la connessione, al momento attuale, deve essere ritenuta ancora incerta.

Nei poemi omerici gli dei sono a volte associati ai loro templi e possiedono immagini, soprattutto a Troia: sembra che si tratti del ricordo di una pratica dell'Età del Bronzo, come lo è, forse, la leggenda del sacrificio di Ifigenia da parte di suo padre Agamennone. Altrimenti gli dei sono venerati presso altari all'aperto, senza templi. Perciò nel culto della Grecia di età classica la caratteristica fondamentale è l'altare per gli olocausti, collocato in uno spazio aperto riservato al dio. Il tempio costituiva soltanto un abbellimento aggiuntivo che ospitava la statua di culto, accrescendo il prestigio del dio della città responsabile del santuario.

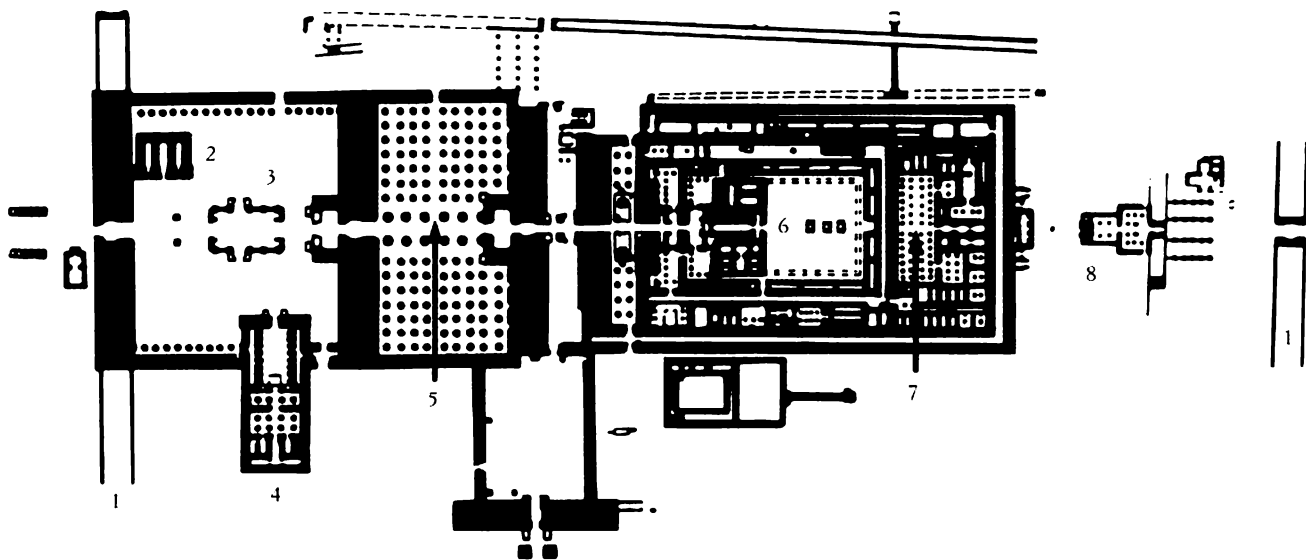



FIGURA 1. *Il tempio egizio.* Pianta di una parte del complesso templare di Karnak: 1) porzione del muro esterno; 2) tempio di Sety II; 3) cortile centrale; 4) tempio di Ramesse III; 5) grande sala ipostila; 6) santuario del Medio Regno; 7) tempio di Men-kheper-ra-akmenon («Sala della festa»); 8) santuario orientale di Ramesse II.

L'origine del tempio classico è incerta. La pianta consisteva essenzialmente in una singola camera rettangolare (la *cella*, o *naos*) con un portico collocato a una estremità. Tutto il resto era decorazione aggiuntiva, ma, tranne che nelle strutture più povere, almeno il portico era abbellito da colonne, mentre le strutture più splendide avevano la *cella* e il portico circondati da un colonnato. Le colonne sono di tipi caratteristici regionali, doriche nella Grecia continentale e occidentale, ioniche sulle isole e a oriente, anche se le suddivisioni geografiche non sono rigide. Camere con portici esistevano già nei palazzi dell'Età del Bronzo della Grecia continentale e costituiscono, in effetti, il semplice modello di abitazione della Grecia preistorica. Questa è forse l'origine del tempio come modello architettonico (il tempio come dimora del dio), ma il concetto di continuità religiosa a partire dall'organizzazione palaziale dell'Età del Bronzo è dubbio. Anche se alcuni templi risultano di fatto costruiti sui locali principali degli antichi palazzi, intercorre sempre un intervallo di vari secoli tra la distruzione della primitiva struttura e la costruzione del nuovo tempio.

Templi simili si ritrovano anche nel Mediterraneo orientale (Tell Taayanat, Hazor), con precedenti che risalgono senza soluzione di continuità fino all'Età del Bronzo. Dal momento che i templi greci più antichi risalgono all'VIII secolo a.C., quando i mercanti greci stavano rinnovando i contatti commerciali con quell'area, essi sono forse una copia oppure un adattamento di quei prototipi orientali. Sicuramente i particolari, almeno nello stile ionico, sono di ispirazione orientale. Verso la fine del VII secolo a.C., l'Egitto era ormai aperto ai Greci: mercanti, soldati e anche coloni. Gli autori greci sottolinearono il rapporto tra le divinità egizie e quelle greche, in particolare lo storico Erodoto (V secolo a.C.). Gran parte delle sue considerazioni sono poco attendibili, ma un certo influsso dell'architettura egizia sui santuari greci è possibile. Non si trattò di una trasposizione integrale delle forme egizie, ma l'influenza si può individuare nell'uso di un grande numero di colonne e soprattutto nello sviluppo di certe tecniche della lavorazione della pietra. Lo scopo dei templi, così come la pratica della religione e del rito, rimase però puramente greco. Le processioni, per esempio, portavano *al* santuario, non partivano *dal* santuario, come nel rituale egizio, ed erano formate dalla popolazione, non dai sacerdoti.

FIGURA 2. *Il tempio greco*. Pianta del Partenone (tempio di Atena Pathenos), Atene (447-438 a.C.).

I templi greci non erano destinati alla comunità. I fedeli (che nelle feste principali dei culti più importanti erano assai numerosi, nell'ordine di decine di migliaia) si radunavano, infatti, intorno all'altare. Come la folla, anche la statua di culto assisteva al sacrificio. I templi erano solitamente orientati in modo da guardare il punto in cui sorgeva il sole il giorno della festa. Anche se alcune statue di culto erano imponenti e preziose, le camere che le ospitavano non dovevano essere particolarmente spaziose. Anche nei templi più grandi la maggior parte dell'area totale era occupata da semplici abbellimenti esterni. I templi fungevano anche da magazzini per gli oggetti, in particolare quelli preziosi, offerti agli dei. Dalle iscrizioni sappiamo che la quantità di tali oggetti era spesso considerevole.

Il Partenone, sull'Acropoli di Atene, dedicato ad Atena, è forse il più famoso, sicuramente il più decorato, anche se non il più grande dei templi greci (figura 2). Un tempio precedente, iniziato poco dopo il 490 a.C. come offerta per la vittoria sui Persiani a Maratona, fu distrutto, ancora incompiuto, dai Persiani che entrarono in Atene nel 480 a.C. I lavori furono ripresi, con un progetto migliorato e ampliato, nel 447 a.C. Il tempio ha diciassette colonne doriche su ciascuno dei lati lunghi e otto su entrambi i lati corti e misura nel complesso circa trentun metri per settanta. Ha due camere, la *cella* orientale e una «camera posteriore» occidentale, che conteneva le offerte preziose. Esistono moltissimi templi più grandi del Partenone, come, nel santuario di Asclepio a Epidauro, il tempio stesso di Asclepio e altri edifici legati al suo culto (per esempio l'*abaton*, l'edificio in cui i malati durante il sonno venivano visitati dal dio).

La Grecia ellenistica. I templi e i santuari greci di età ellenistica erano sostanzialmente simili a quelli della Grecia classica, anche se erano ormai costruiti nelle regioni conquistate da Alessandro Magno, che non erano originariamente greche. Lo stile corinzio, più fiorito, venne usato preferibilmente, forse sotto l'influsso del gusto architettonico locale. In queste aree la pratica religiosa tradizionale, non greca, finì spesso per essere rispettata: in Egitto, per esempio, la dinastia greco-macedone regnante, quella dei Tolemei, costruì sempre templi secondo il modello tradizionale egizio sopra descritto.

Roma. I più arcaici templi romani erano costruiti secondo il modello etrusco, influenzato a sua volta dagli antichi templi greci del VII secolo a.C. Gli Etruschi (vi-

cini e, per un certo periodo, sovrani di Roma) non seguirono, tuttavia, i successivi sviluppi greci. Collocarono i loro templi su alti basamenti, accessibili da una scalinata soltanto sul lato frontale. Legname e mattoni di fango, con tegole e abbellimenti in terracotta, erano i materiali da costruzione solitamente usati. I templi romani ereditarono l'accentuazione della prospettiva rigidamente frontale e gli alti basamenti. Poco è rimasto del periodo arcaico, ma è improbabile che si siano verificati progressi significativi nel progetto o nella costruzione prima della seconda guerra punica, alla fine del III secolo a.C. In seguito Roma fu sempre più coinvolta nelle vicende dell'Oriente ellenistico e gli edifici romani subirono l'influenza dei modelli ellenistici, in particolare dello stile corinzio, anche se i templi conservarono ancora, sostanzialmente, la disposizione etrusca, con alti basamenti e scalinate soltanto sulla facciata. I progetti erano piuttosto conservatori: le colonne erano disposte soltanto lungo la facciata oppure, se si estendevano lungo i fianchi, terminavano di fronte a un muro che attraversava la parte posteriore. Solo occasionalmente i Romani copiarono i colonnati greci che circondavano l'intero tempio.

Il tempio romano aveva fondamentalmente la medesima funzione di quello greco: era la dimora del dio e la sede delle offerte a lui destinate. I sacrifici erano celebrati presso un altare, che di solito si trovava immediatamente di fronte al tempio, alla base della scalinata, di modo che i fedeli stavano di fronte all'altare (e al tempio) più che intorno ad esso. Quando era possibile, il tempio sorgeva all'interno di un ampio recinto colonnato, che contribuiva ad accentuare la simmetria assiale. I templi romani, tuttavia, mostravano maggior attenzione rispetto a quelli greci per l'uso della *cella* come camera. La *cella* romana, infatti, occupava spesso una porzione più grande rispetto all'area totale, era più ampia e invariabilmente libera da ingombranti supporti interni per il tetto, grazie a migliori tecniche di carpenteria e alla disponibilità di migliore legname da costruzione. Questo ingrandimento della *cella*, tuttavia, non ne implicava un uso pubblico in senso vero e proprio: i templi venivano tutt'al più usati per riunioni di carattere politico piuttosto che propriamente religioso, per esempio per le assemblee del Senato.

Questi sviluppi ebbero il loro culmine nel tempio romano meglio conservato, il Pantheon di Roma, costruito dall'imperatore Adriano (117-138) per sostituire un più antico edificio dell'età di Augusto (figura 3). Dedicato a tutti gli dei, il Pantheon era circolare anziché rettangolare (una pianta possibile per i costruttori romani, ma non per quelli greci). Aveva un recinto e un portico convenzionali e la *cella*, del diametro di 150 piedi romani, era coperta da un tetto con una volta in calcestruzzo. La luce entra, con un effetto voluto, attraverso un'apertura al centro della cupola.

Nelle province dell'Impero romano, i templi patrocinati dalle autorità imitavano solitamente quelli di Roma: simili edifici si trovano, per esempio, in Provenza (la Maison Carrée a Nîmes) e in Africa settentrionale. Nella maggior parte dei casi essi impiegano tecniche costruttive locali e, in genere, materiali locali, ma sono fondamentalmente simili ai prototipi romani.

Le tradizioni locali, tuttavia, influirono spesso sulla forma dei templi. Ciò risulta evidente in Egitto, dove i templi in stile egizio venivano ancora costruiti sotto i Romani.

Nelle aree greche il rapporto è differente, dal momento che i templi romani erano già di per se stessi influenzati dal modello greco ed erano legati a concezioni religiose simili. Qui la tradizione locale era architettonica più che religiosa e su di essa non si insistette troppo. Venivano costruiti templi romani su alti basamenti, alcuni chiaramente frontali, ma si manifestava una tendenza più aperta verso soluzioni interamente colonnate, quando c'era disponibilità di mezzi finanziari. L'Impero romano d'Oriente era assai ricco (Asia Minore e Siria in particolare) e alcuni templi del periodo romano sono

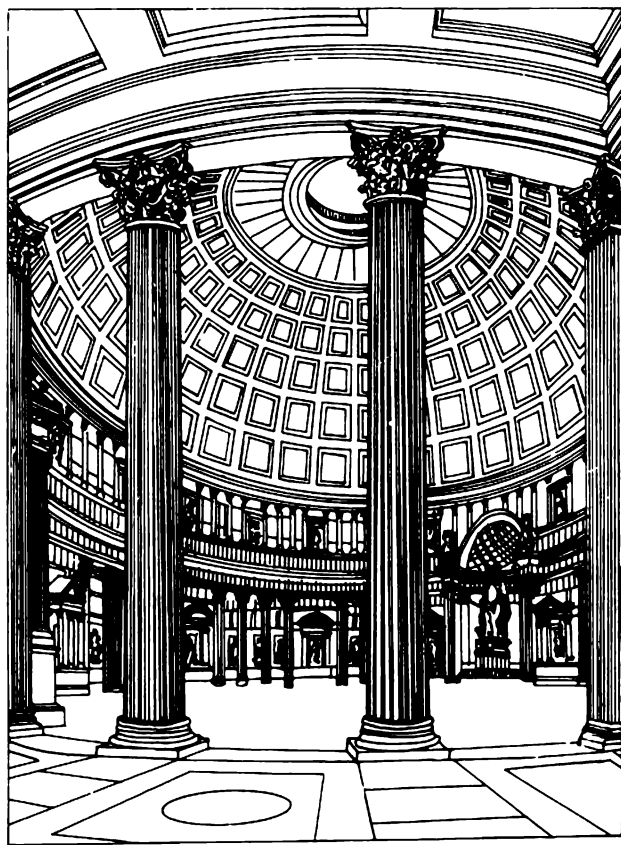



FIGURA 3. *Il tempio romano.* Interno del Pantheon, Roma; ricostruito sotto il regno di Adriano (117-138 d.C.).

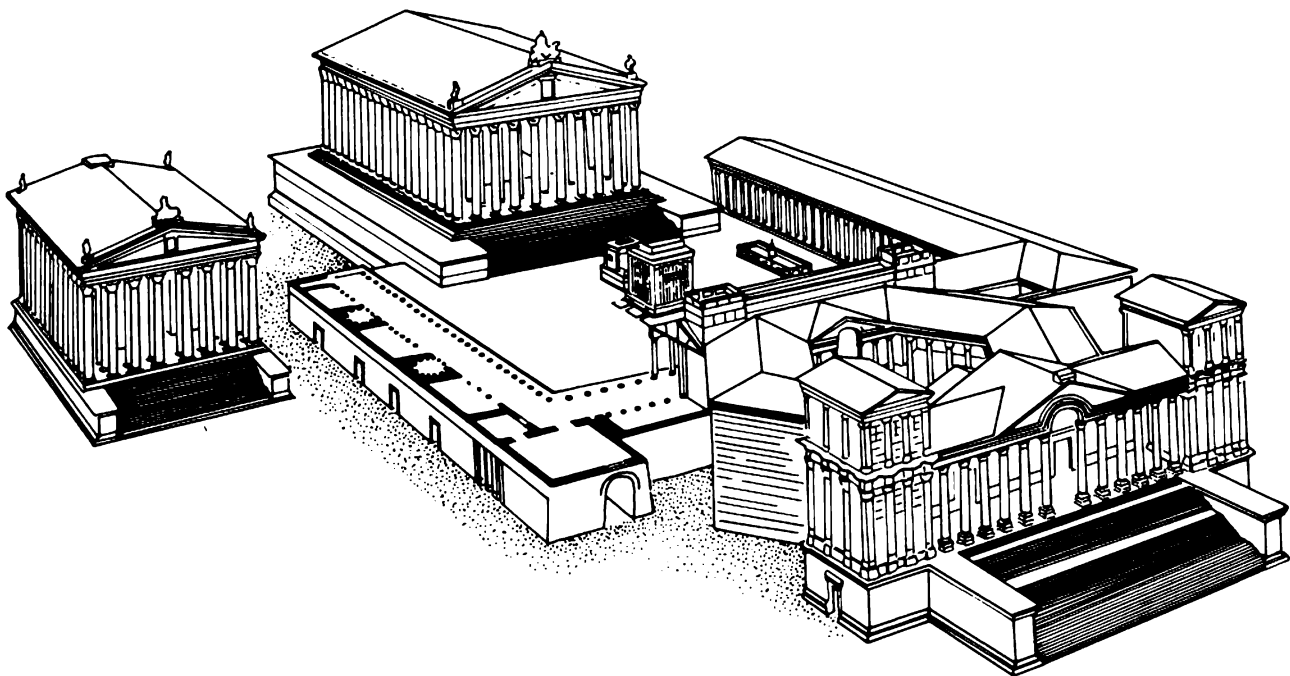



FIGURA 4. *Il tempio romano, Impero d'Oriente.* Tempio di Giove a Eliopoli (moderna Baalbek, Libano), inizio del III secolo d.C. Questo complesso templare mostra una mescolanza di elementi architettonici romani, greci e locali.

davvero splendidi. Le principali città greche erano già dotate di templi – l'Artemide di Efeso (la Diana degli Efesini) aveva ancora il tempio ricostruitole per l'ultima volta nel IV secolo a.C. – e i nuovi edifici si rivolgevano soprattutto al culto politico di Roma e dei singoli imperatori (di Traiano, per esempio, a Pergamo). La stessa Pergamo possedeva, nel santuario di Asclepio patrocinato dall'imperatore Caracalla, un esempio unico di tempio ispirato al Pantheon di Roma. Il più splendido di questi templi delle province romane orientali è quello dedicato a Giove che si trovava a Eliopoli, la colonia militare romana di Baalbek, in Libano (figura 4). Un enorme tempio si ergeva sopra un alto podio secondo lo stile romano, ma era stato costruito secondo la tradizione locale. Sul podio c'era un basamento a gradini di tipo greco. Il colonnato corinzio che circondava il tempio era disposto secondo lo stile greco orientale (ionico), con una spaziatura maggiore tra le colonne a ciascuna estremità. Nella *cella* (ora in rovina) c'era una struttura sacrale con una cripta sotterranea dedicata al culto (meglio conservata nel vicino tempio di Bacco), che serviva a riti religiosi locali. All'esterno sorgeva un alto altare a torre, di tipo orientale. Influssi orientali si possono riconoscere anche nella decorazione architettonica, per esempio nei tori in stile persiano sul fregio. Il tempio, infine, era dotato di un ampio recinto (mai completato) e di un cortile antistante, con un portone affiancato da torri, che derivano chiaramente da modelli locali, non romani.

BIBLIOGRAFIA

A. Boëthius, *Etruscan and Early Roman Architecture*, (cur. R. Ling), Harmondsworth 1982.

J. Černý, *Ancient Egyptan Religion*, London 1952.

Ann R. David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster 1981.

W.B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece*, London 1950.

A.W. Lawrence, *Greek Architecture*, Harmondsworth 1984.

H.H. Nelson, *The Significance of the Temple in the Ancient Near East. The Egyptian Temple*, in «Biblical Archaeologist», 7 (1944), pp. 44-53.

R.A. Tomlinson, *Greek Sanctuaries*, London 1976.

J.B. Ward-Perkins, *Roman Imperial Architecture*, Harmondsworth 1981.

R.A. TOMLINSON

TESHUB. Dio hurrita della tempesta. Il suo nome, scritto anche *Teshshub*, *Te* e *Teya*, si trova attestato tra gli Hurriti in molti nomi teoforici di persona presenti in documenti che provengono dalla Mesopotamia, dall'area siriaca e palestinese e dall'Anatolia. Dal momento che non sono stati ancora risolti tutti i problemi relativi alla comprensione dei pochi testi autenticamente hurriti collegati a tematiche religiose e redatti in un ambiente diverso da quello ittita, la maggior parte delle notizie

in nostro possesso su questo dio, sul ruolo da lui rivestito all'interno dei racconti mitologici e sul culto a lui tributato deriva di fatto dall'Anatolia ittita.

Durante gli ultimi due secoli del regno ittita (intorno al 1400-1200 a.C.), Teshub era la divinità più importante del pantheon e il suo luogo di culto si trovava a Kummiya. Era figlio di Anu (An), il dio del cielo. Sua consorte era la dea Hebat. Aveva quattro fratelli: Aranzakh (il fiume Tigri), Tashmishu e altre due divinità, di cui però non conosciamo il nome, e, infine, aveva una sorella, Shawushka, la dea dell'amore e della guerra. Teshub ed Hebat, a loro volta, avevano un figlio, Sharruma, e una figlia, Allanzu.

Sulle pareti rupestri del santuario di Yazilikaya, vicino a Boğazköy (Bittel et al., 1975, pp. 167ss.), possiamo vedere una raffigurazione in forma antropomorfa di Teshub. In essa il dio è presentato mentre, con una mazza nella mano destra, sovrasta due divinità della montagna, entrambe antropomorfe, di cui non sono riportati i nomi. Collocato alla testa di una processione di divinità maschili, si trova di fronte la sua consorte, Hebat, la dea più importante del pantheon, la quale, a sua volta, guida una processione di dee. Intorno a Teshub sono raffigurati altri membri della sua famiglia. Nel rilievo le dimensioni e la posizione del dio sono certamente proporzionate al rango da lui rivestito in quanto dio protettore dell'Impero ittita, ma tutte le altre sue caratteristiche, il suo abbigliamento e i suoi accessori, sono quelli tipici di un dio della tempesta.

Nei testi mitologici, Teshub viene indicato con uno dei caratteri cuneiformi che indicano il «dio della tempesta», non con il nome proprio di Teshub. Nel primo mito del cosiddetto ciclo di Kumarbi, solitamente intitolato *La regalità celeste* (Pritchard, 1969, pp. 120s.), Anu, che aveva usurpato il trono del re degli dei ad Alalu, ne viene a sua volta spodestato dal figlio di Alalu, Kumarbi. Nel corso della lotta, Kumarbi strappa con un morso i genitali di Anu e li ingoia. Anu maledice Kumarbi e promette che dal suo seme, che ora si trova dentro il corpo di Kumarbi, nasceranno cinque divinità che infine lo sconfiggeranno e gli toglieranno il potere. Il primo di questi dei (e quindi il più vecchio) è Teshub.

Nel seguito della storia, che prende il nome di *Canto di Ullikummi* (*Ibid.*, pp. 121ss.; Güterbock, 1951-1952), il dio Kumarbi, che è stato deposto da Teshub dalla sua carica di capo del pantheon, cerca di sconfiggerlo attraverso l'intervento di un mostro di pietra chiamato Ullikummi, che Kumarbi ha generato dopo aver avuto un rapporto sessuale con un enorme macigno. In questo modo si ripete ancora una volta il classico schema della nascita di un nuovo re degli dei che spodesta il successore di suo padre, già presente ne *La regalità celeste*. Teshub viene dapprima sconfitto dal mostro e deve nascondersi, ma alla fine trionfa con l'aiuto del dio Ea (Enki).

Ci è pervenuta una preghiera che il re Muwatallis indirizza principalmente a Teshub, che viene indicato con il titolo di dio della tempesta di Kummanni. Anche se questa è l'unica preghiera rinvenuta negli archivi ittiti che sia indirizzata direttamente a Teshub, tuttavia in altre preghiere si possono evidenziare alcune sezioni in cui si chiede a divinità inferiori in qualche modo collegate a Teshub (i figli oppure i nipoti di Teshub e di Hebat e, in un caso, anche il toro di Teshub, Seri) di intercedere presso Teshub oppure presso Hebat in favore della persona che formulava la preghiera. Gli archivi ittiti contengono anche alcune descrizioni di feste religiose in onore di Teshub e di Hebat (Laroche, 1971, pp. 123ss.).

BIBLIOGRAFIA

K. Bittel et al., *Das hethitische Felsheiligtum Yazilikaya*, Berlin 1975.

O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, London 1977.

H.G. Güterbock, *The Song of Ulikummi*, in «Journal of Cuneiform Studies», 5 (1951), pp. 135-61; e 6 (1952), pp. 8-42.

E. Laroche, *Recherches sur les noms de dieux hittites*, Paris 1947.

E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971.

J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.).

G. Steiner, *Gott. Nach hethitischen Texten*, in D.O. Edzard et al., *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, III, Berlin-New York 1957, pp. 547-75.

HARRY A. HOFFNER, JR.

TESMOFORIE. Era una festa molto diffusa dell'antica Grecia, che veniva celebrata ogni anno dalle donne. Nella maggior parte delle località, questa festa aveva luogo in autunno, la stagione dell'aratura e della semina, e veniva celebrata in onore della dea del grano Demetra e di sua figlia Persefone. Il tema centrale della festa era costituito chiaramente dalla fertilità dei raccolti e delle donne.

La struttura rituale meglio conosciuta è quella che si celebrava nella città di Atene, dove la festa durava tre giorni. Il primo giorno, le donne salivano al boschetto sacro di Demetra Tesmoforia, si ritiravano in un luogo lontano dalla vista degli uomini e celebravano alcuni sacrifici preliminari. Il secondo giorno digiunavano, stando sedute umilmente sulla nuda terra, poiché si diceva che anche Demetra avesse digiunato perché afflitta per il rapimento della figlia. Questa astinenza veniva probabilmente interpretata come una sorta di purificazio-

ne in vista delle cerimonie principali. Il terzo giorno, infine, era il giorno in cui si mangiavano le melagrane, si facevano scherzi osceni e forse anche si praticava un rito di flagellazione, elementi tutti associati in qualche modo alla fertilità. Si uccidevano alcuni porcellini e parte di essi, pare, veniva cucinata e mangiata; grosse porzioni, tuttavia, venivano gettate nei *megara*, profonde buche scavate nel terreno, insieme a pagnotte a forma di serpente oppure di genitali maschili. In questa occasione veniva anche invocata una dea altrimenti sconosciuta, Kalligeneia, il cui nome significa «bella nascita». A un certo momento – forse la prima notte – alcune donne, che per tre giorni avevano osservato dure restrizioni per purificarsi, scendevano nella buca e, mentre le altre battevano le mani, riportavano alla luce i resti putrefatti delle offerte dell'anno precedente. Tali resti venivano poi portati all'esterno dell'accampamento ed esposti su alcuni altari. (Il termine stesso di *thesmophoria* significa appunto «portare via i depositi»). Si credeva, infatti, che l'agricoltore che avesse mescolato una piccola parte di quei resti alle sue sementi avrebbe ottenuto un raccolto eccezionale. Questo tratto di primitiva magia agraria lascerebbe pensare che le origini delle Tesmoforie si debbano collocare in un passato assai remoto.

[Vedi anche *DEMETRA E PERSEFONE*].

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione completa e prudente, cfr. M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, pp. 313-25. Per un esame degli aspetti più importanti accompagnato da una loro interpretazione, cfr. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983). L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, Hildesheim 1966, pp. 40-60, rimane lo studio più dettagliato sulle Tesmoforie ateniesi, ma una delle sue conclusioni più importanti (ossia che i porcellini venivano depositati in occasione di una festa differente, celebrata durante l'estate) è fortemente contestata. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca/N.Y. 1977, segue Deubner su questo punto. Per l'usanza primitiva di fertilizzare i campi con i resti di vittime sacrificali, cfr. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed.), 1922 (ed. rid.; trad. it. *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Torino 1965).

M.L. West

TEURGIA. Letteralmente questo termine (che deriva dal greco *theourgia*) significa qualche cosa come «attuare il divino» e fa riferimento ad azioni che inducono o provocano la presenza di un essere divino, o comunque di un'entità soprannaturale, all'interno di un oggetto oppure di una persona. Si trattava di una pratica strettamente collegata con la magia, in particolare nel suo uso rituale di oggetti materiali, di sacrifici e di formule verbali per rendere effettiva la comunione del fedele con il dio, con il demone oppure con lo spirito di un defunto. Si distingue dalla pratica magica vera e propria non tanto per le tecniche adottate, quanto per il fine che si propone e che era di stampo religioso (l'unione con il divino) più che profano. L'uso del termine *theourgia* – così come quello di *theourgos*, riferito a chi praticava quest'arte – ebbe inizio nel II secolo d.C., in quei circoli ellenistici che contribuirono non poco alla nascita del Neoplatonismo. La pratica della teurgia, infatti, fu poi approvata e seguita da alcuni filosofi neoplatonici e dai loro discepoli.

Con tutta probabilità si possono rinvenire le origini di questo movimento in un'opera chiamata *Oracoli caldaici*, verosimilmente databile all'epoca di Marco Aurelio (161-180). Questo testo, di cui conosciamo soltanto alcuni frammenti, era una raccolta di oscuri e pretenziosi responsi oracolari scritti in esametri omerici e venne messa insieme, a quanto pare, (se non direttamente composta) da un certo Giuliano il Caldeo o (forse più probabilmente) da suo figlio Giuliano il Teurgo. Gran parte del contenuto di questo scritto presenta una natura vagamente filosofica e l'esposizione dei principi primi mostra una certa affinità con il pensiero del filosofo pitagorico Numenio, che insegnava intorno alla metà del II secolo. L'opera, in particolare, conteneva anche alcune istruzioni per compiere rituali teurgici e alcune indicazioni relative alle «visioni» che essi procuravano, per esempio «un fuoco informe da cui proviene una voce» (fr. 146).

Per quanto riguarda il valore di tali pratiche, va registrato un significativo disaccordo tra gli stessi pensatori neoplatonici. Plotino, per esempio, come è ormai appurato, non possedeva alcuna nozione degli *Oracoli caldaici*. Il percorso da lui suggerito affinché l'uomo si realizzasse nel divino, infatti, era rappresentato dalla via della *theoria* («contemplazione»), non da quella della *theourgia*. Il suo discepolo Porfirio, invece, fu il primo filosofo ad attribuire una certa dignità alla pratica della teurgia. Nonostante le severe critiche che le aveva rivolto nella sua *Lettera ad Anebo*, infatti, Porfirio giunse, secondo Agostino (*La città di Dio* 10,9s.), a riconoscere una teurgia che si proponesse lo scopo di purificare l'anima e di causare «apparizioni di angeli oppure di dei». Allo stesso tempo, Porfirio insisteva nel dire che il valore di tali pratiche era assai limitato. Ciò che esse purificavano, infatti, non era l'anima intellettiva, ma soltanto la sua parte inferiore, ossia quella pneumatica, adatta alla visione di spiriti, di angeli e di divinità inferiori;

queste, pertanto, non avevano il potere di condurre gli uomini alla presenza della Verità in quanto tale. Presumibilmente Porfirio continuò a credere, insieme a Plotino, che soltanto la pratica della virtù e della contemplazione filosofica potessero innalzare l'anima fino alla comunione con il Dio supremo.

Tale convinzione, tuttavia, non fu condivisa dal discepolo di Porfirio, il siriaco Giamblico (morto nel 325), il quale, nel suo lungo trattato *Sui misteri*, replicava alle critiche espresse dal suo maestro nella *Lettera ad Anebo*. Secondo Giamblico, infatti, esisteva, nella teurgia, un modo per raggiungere la comunione con il divino; tale via però risulta indipendente dal pensiero filosofico e «coloro che si applicano alla filosofia teoretica» non la raggiungono. «Ciò che rende possibile l'unione attraverso la teurgia è determinato dall'esecuzione di alcune azioni compiute con venerazione; azioni che non si possono spiegare e che peraltro trascendono qualsiasi tentativo di comprensione intellettuale, così come il potere dei simboli muti che soltanto gli dei comprendono» (*Sui misteri* 2,11).

Questa disputa, tuttavia, non ebbe fine con lo scambio di opinioni tra Giamblico e il suo maestro. In gioventù, anche l'imperatore Giuliano fu discepolo del filosofo Eusebio, il quale non soltanto riteneva che «fosse importante la purificazione [dell'anima] attraverso la ragione», ma condannava anche la taumaturgia. Giuliano, tuttavia, alla fine restò più colpito dall'insegnamento di un certo Massimo, che, bruciando incenso e recitando una formula nel tempio di Ecate, fece sorridere la statua della dea e fece ardere le torce che ella teneva in mano: di conseguenza il futuro imperatore adottò Massimo come suo maestro (Eunapio, *Vite dei filosofi e dei sofisti* 474).

Quali fossero le reali implicazioni sottese alla pratica teurgica risulta chiaro dal testo stesso del trattato di Giamblico. Questi, infatti, difende e interpreta diversi rituali e varie pratiche che implicano ora l'uso di offerte e di simboli, ora invece il ricorso a diversi fenomeni che accompagnano la possessione divina. Risulta comunque chiaro che per Giamblico le pratiche da lui stesso esposte si possono interpretare e comprendere a fondo – e anzi possono funzionare – a più di un livello. L'autentica teurgia, egli sostiene, costituisce «il culmine dell'arte sacerdotale» ed è riservata «a pochissimi»: quelli, appunto, che «partecipano alle divinità proprie della teurgia secondo una via che trascende il cosmo», perché essi «vanno al di là dei corpi e della materia posta al servizio agli dei, resi una cosa sola con gli dei per mezzo di una potenza che trascende il cosmo» (*Sui misteri* 5,20ss.). Ciò nonostante, ci sono pochissimi aspetti nuovi o straordinari nei fenomeni cui egli allude, dall'«entusiasmo» dei Coribanti al sacrificio di animali. Giamblico fa riferimento, per esempio, alla levitazione come a una manifestazione della possessione divina. Si occupa anche di situazioni in cui il teurgo si serve di un *medium* (*ho dechomenos*) e sia lui che il *medium* – e talvolta anche gli spettatori riuniti – vedono lo «spirito [*pneuma*] che scende ed entra» in colui che viene posseduto (3,6). Altrove si fa riferimento all'uso, in un contesto teurgico, di statue cave riempite con «pietre, erbe, animali, spezie [e] altri simili oggetti sacri, perfetti e affini al dio», in modo da creare un ricettacolo in cui la divinità si sentirà perfettamente a casa sua (5,32). Una tale pratica, anche se risulta particolarmente favorita dai teurghi della tarda antichità, tuttavia deriva chiaramente da antiche e diffuse pratiche di magia simpatetica.

Ciò che allora risulta davvero interessante e nuovo, nel modo in cui Giamblico parla della *theourgia* in forte contrapposizione alla *theoria*, è costituito precisamente dai termini in cui la interpreta e la difende. Innanzi tutto risulta evidente la sua convinzione che la teurgia non è uno strumento per manipolare gli dei. Egli infatti dichiara ripetutamente che gli oggetti e le circostanze materiali, così come gli stati psicologici dei soggetti umani, non possano fornire una spiegazione soddisfacente dei fenomeni teurgici, che per loro stessa natura trascendono un siffatto tipo di causalità. D'altro canto egli ritiene che la potenza degli dei non possa essere imbrigliata dall'azione umana. La presenza dell'anima nell'uomo e il suo rapporto con gli dei si realizza grazie a un dono elargito dall'azione divina, attraverso una loro spontanea donazione all'universo intero. È questo dono di sé che conferisce potere alle invocazioni e alle azioni del teurgo, che raggiunge il trascendente in virtù di una «assimilazione e di una appropriazione» del proprio oggetto (3,18). Dietro a questa concezione si trova, naturalmente, una visione razionalizzata della simpatia che lega tutti gli elementi dell'universo, una visione che non mette in risalto semplicemente le connessioni reciproche tra le cose a livello del cosmo visibile, ma anche la presenza di tutte le realtà finite nel loro substrato immateriale, ossia nell'ordine divino. Al tempo stesso, tuttavia – e in maniera quasi paradossale, alla luce di questa insistenza sulla mutua compresenza dei vari livelli della realtà – Giamblico insiste sul fatto che «la razza umana è debole e piccina... padrona di una connaturata nullità» e che l'unico rimedio per il suo errore e per il suo stato perpetuamente turbato è quello di «partecipare il più possibile della Luce divina» (3,18). In questo modo la pratica della teurgia, attraverso la quale gli dei stessi concedono la loro luce e la loro presenza, costituisce l'unica speranza dell'umanità. Giamblico aveva perduto non tanto la filosofia, quanto la fede che era propria di un Plotino.

Nei circoli cristiani, il termine *theourgia* e i suoi deri-

vati cominciarono a essere usati negli scritti di Dionigi l'Areopagita (Pseudo-Dionigi), discepolo del neoplatonico Proclo, che, dopo Giamblico, fu il più autorevole filosofo che difese la pratica teurgica. In Dionigi, tuttavia, il termine si trova impiegato nell'accezione richiesta dalla nuova dottrina cristiana della grazia: la teurgia non è effetto di una simpatia naturale e universale tra differenti ordini di essere, ma l'opera del divino che si rivela. Per Dionigi, infatti, Gesù è «il Principio [*arche*] di ogni gerarchia, di ogni santità e attività divina [*theourgia*]». Il clero, imitando e contemplando la luce degli esseri superiori – che sono a loro volta assimilati a Cristo – viene ad assumere l'aspetto della luce e i suoi membri sono così in grado di essere «operatori di opere divine [*theourgikoi*]». L'accezione pratica che Dionigi attribuisce al termine teurgia verrà poi accolta da Massimo il Confessore, per il quale il (nuovo) verbo *theourgein* significa semplicemente «divinizzare»: egli lo utilizza in forma passiva per indicare l'effetto della grazia divina conferita attraverso Cristo.

BIBLIOGRAFIA

E.R. Dodds, *Theurgy and Its Relation to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies», 37 (1947), pp. 55-69 (anche in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, pp. 283-311 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973).

H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978 (2ª ed. riv.).

RICHARD A. NORRIS

THIASOI. Termine specifico, nell'ambito dei culti religiosi dei Greci, che indica gli adepti o i seguaci di una divinità, i quali, riuniti in un gruppo più o meno organizzato, partecipavano a celebrazioni comuni e private. Se la radice etimologica, dal sanscrito *dhiyaindhas*, indica una preghiera devota e riverente, il termine greco *thiasos* è stato posto in stretta relazione con la follia orgiastica ed estatica dei fedeli di Dioniso, caratterizzati da atteggiamenti eccessivi, resi famosi da Euripide nelle sue *Baccanti*, tra i quali si ricorda particolarmente l'omofagia (il dilaniare gli animali e mangiare le loro carni crude). I *thiasoi* di Dioniso comprendevano gruppi quali le Menadi e le Tiadi, che, durante i mesi invernali, eseguivano le loro danze folli in uno stato simile a quello di *trance*, in luoghi collocati al di là delle regioni «civilizzate» (ossia le città e i luoghi recintati dei templi), nella «solitudine», rappresentando nuovamente il destino mitico di Dioniso stesso (che era stato dilaniato dai Titani) e per risvegliare il dio della primavera e della fertilità. Se da una parte è possibile che i *thiasoi* abbiano avuto origine in seguito alle celebrazioni di qualche divinità della *polis*, sembra però che dopo il V secolo a.C. siano diventati istituzioni soprattutto private e che, allo stesso tempo, si siano allontanati da qualsiasi specifico santuario e abbiano perciò perso ciò che li caratterizzava in maniera specifica, ossia quelle iniziazioni rituali attraverso le quali l'uomo entra in contatto con il mistero.

Si potrebbe tentare di interpretare i *thiasoi* nel senso di fraternità, di corporazioni, di circoli, ora più aperti al pubblico, ora invece più esoterici e segreti, che sono devoti e si dedicano al culto di una qualche divinità specifica: si tratterebbe, in breve, di associazioni di culto. Di norma queste associazioni si distinguevano per genere sessuale e per età: come abbiamo notizia di donne che attendevano al culto di Dioniso, così abbiamo anche circoli maschili, come quelli dei Coribanti e dei Cureti, raccolti in onore di Zeus. La tendenza a produrre una rappresentazione drammatica e una messa in scena degli episodi mitici della divinità si ritrova costantemente in tutte queste associazioni di culto. Tutte, infatti, sembra che abbiano fatto uso di maschere e di costumi come accessori.

Si può perciò istituire una relazione molto stretta tra i *thiasoi* e altre manifestazioni consimili, quali possono essere i gruppi, sia maschili che femminili, caratterizzati da una qualche forma di iniziazione, oppure le cosiddette società segrete, che sono presenti all'interno di molte culture ancora esistenti. La cultura greca sarebbe pervenuta vicino a una simile drammatizzazione degli eventi mitici attraverso l'imitazione e l'identificazione: Platone (*Leggi* 815b) ricorda che i *thiasoi* degli uomini imitano prototipi divini. Nel caso di alcune associazioni di culto, le presenza di prove iniziatiche e di altre azioni rituali del genere è perfettamente documentata in Grecia, mentre in altri casi rimane una semplice congettura: così per i Dattili Idei, per i Telchini oppure per i Ciclopi, i quali ultimi sono forse una rappresentazione mitica di antiche corporazioni segrete di fabbri.

Quel che è certo è che si realizzò un certo sviluppo da associazioni dedite esclusivamente a un culto religioso e mistico a corporazioni e associazioni di mestiere (*technitai*), che comunque continuarono a conservare alcune caratteristiche religiose. Tali corporazioni godettero di molti privilegi, tra i quali si annoverano il diritto d'asilo e l'esenzione dalle tasse oppure dal servizio militare. Erano guidate da un sacerdote addetto al culto di Dioniso. Sembra che in molti casi, nel mondo greco, lo sviluppo di associazioni organizzate sulla base di una distinzione per genere sessuale e per età abbia percorso un simile itinerario, partendo da una forma di iniziazione mistica e da una messa in scena drammatica di storie

sacre fino a trasformarsi in un'organizzazione di mestiere e in una corporazione. Lo stesso sviluppo incontriamo anche nell'evoluzione delle confraternite e delle associazioni femminili nella storia del Cristianesimo.

BIBLIOGRAFIA

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983). Una sintesi delle diverse interpretazioni delle associazioni religiose.

Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, I-V, München 1964-1975. Una trattazione enciclopedica condotta sulla base della maggiore *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, (a cura di A.Fr. Pauly e G. Wissowa), in cui si attira l'attenzione sul processo di secolarizzazione subito dalle associazioni religiose durante l'epoca ellenistica.

KLAUS-PETER KOEPPING

THOT. Il dio della sapienza di Ermopoli, nel Medio Egitto. Secondo la cosmologia ermopolitana (oggi meglio conosciuta anche grazie ai testi rinvenuti in altri siti), le otto divinità primordiali, che rappresentavano la «segretezza», la «tenebra», l'«assenza di forma» (?) e l'«abisso delle acque», produssero un uovo che apparve a Ermopoli quando si ritirarono le acque; dall'uovo uscì allora il dio creatore che condusse all'essere ogni cosa. Nei *Testi delle Piramidi* di Eliopoli questo dio creatore era identificato con Atum, ma secondo la tradizione locale di Ermopoli poteva anche essere stato Thot.

Thot era il dio della luna e, in questa sua veste, era compagno di Ra, il dio del sole, ma oltre a ciò aveva anche il suo seguito tra le stelle del cielo notturno. Una tradizione funeraria, probabilmente originaria di Ermopoli, consentiva al defunto che conosceva le formule appropriate di accompagnare Thot in cielo. Thot era figlio di Ra, ma rappresentava anche l'occhio ferito di Horus, il dio del cielo dalla testa di falco, il cui occhio sano era invece Ra. Per ragioni a noi ignote, Thot veniva identificato sia con l'ibis che con il babbuino. Di norma però veniva raffigurato con le fattezze di un uomo con la testa di ibis. Nei rilievi dei templi spesso compaiono alcuni babbuini che adorano il dio del sole: questa associazione potrebbe indicare la posizione subordinata di Thot rispetto a quella di Ra. Nella scena del giudizio riportata nel capitolo 125 del libro *Che il mio nome fiorisca*, Thot, presentato con le sembianze del dio dalla testa di ibis, presiede alla pesatura del cuore del proprietario del libro e la registra. In questa scena si trova raffigurato anche un babbuino seduto in cima alla bilancia, apparentemente per garantirne la stabilità. Nella mitologia egizia a Thot viene attribuita la separazione dei due contendenti, Horus e Seth, e la magica restituzione dell'occhio ferito di Horus. In gran parte della letteratura religiosa egizia Thot ricopre ruoli di supporto ma di notevole importanza e per questo motivo troviamo numerosi inni indirizzati direttamente a lui, anche se le divinità più importanti presentate e invocate da questi testi sono soprattutto Ra e Osiride.

Thot era rinomato per la sua sapienza e veniva celebrato come l'inventore della scrittura. I *mdw-ntr* («parole di dio», ossia i geroglifici) erano considerati il suo contributo forse più grande e spesso era raffigurato insieme al pennello e al rotolo di papiro, nella posizione tipica degli scribi, di cui peraltro era patrono.

Durante la XVIII dinastia, diversi sovrani dopo essere saliti al trono assunsero il nome di *Thothmose* («Thot è colui che l'ha generato»). Dato che all'interno di questa medesima famiglia diversi altri membri avevano all'interno del loro nome il termine *'i'ḥ* («la luna»), risulta allora in maniera evidente che ci si voleva richiamava alla figura di Thot in quanto dio della luna. Nella regione di Tebe sono rimasti i resti di due piccoli templi dedicati a Thot, uno dei quali assai tardo e povero di decorazioni. Dal momento che la XVIII dinastia era di origine tebana e che a Tebe il figlio di Amon-Ra era il dio della luna Khonsu, queste due divinità della luna si assimilarono con molta facilità, ma la famiglia, quando spostò la propria residenza (la capitale del regno) a Menfi, scelse il nome del dio settentrionale (Thot).

All'interno della letteratura egizia era presente in maniera evidente un'antica tradizione relativa alle conoscenze segrete di Thot. Scribi, sacerdoti e principi andavano alla ricerca di stanze segrete e di libri misteriosi. Questa tradizione sopravvisse fino a comparire in alcuni trattati della biblioteca gnostica copta di Nag Hammadi. Sorge così la questione di stabilire se tali trattati siano di origine egizia oppure greca, dal momento che i Greci, già in epoca antica, avevano identificato il loro dio Hermes con Thot. Le origini di quelle tradizioni che vanno sotto il nome di Ermete Trismegisto e dello stesso Gnosticismo si possono far risalire all'Egitto, a Thot e forse addirittura alla cosmologia ermopolitana, anche se rimane ancora da determinare quale sia l'esatta portata dell'influsso autenticamente egizio su queste credenze. [Vedi *ERMETE TRISMEGISTO*].

Il grande tempio di Thot di Ermopoli non ci è pervenuto, anche se conosciamo la sua collocazione precisa grazie a ritrovamenti che sono stati effettuati in quell'area. In quel luogo, presso la necropoli di Tuna al-Gabal, è stata rinvenuta, per esempio, un'ampia necropoli

destinata esclusivamente alla sepoltura di ibis e di babbuini mummificati.

BIBLIOGRAFIA

Cl.J. Bleeker, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden 1973.
P. Boylan, *Thoth, the Hermes of Egypt*, New York 1922.
J. Černý, *Thoth as Creator of Languages*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 34 (1948), pp. 121s.

LEONARD H. LESKO

TOLOMEO. Astronomo, geografo e matematico di Alessandria d'Egitto, vissuto intorno al 100-170 d.C. Ultimo dei grandi astronomi dell'antichità, Claudius Ptolemaeus (Tolomeo) fu autore di opere che vennero considerati i testi classici dell'astronomia fino alla rivoluzione copernicana del XVI secolo. Della vita di Tolomeo non si sa quasi niente di preciso. La sua *He mathematike syntaxis* (La compilazione matematica) fu scritta intorno al 150 d.C.; il titolo con cui quest'opera è più nota, *Almagesto*, è la derivazione latina medievale di una corruzione araba del titolo sotto il quale l'opera fu conosciuta nella tarda antichità, *He megale syntaxis* (La grande compilazione). L'*Almagesto* riassume l'astronomia matematica del mondo antico e divenne la base dell'astronomia latina e araba.

L'opera di Tolomeo si inserisce nel solco della tradizione filosofica greca, in cui la natura sacra dei cieli risulta espressa dall'incorruttibilità del regno celeste, dalla divinità dei corpi celesti e dalla perfezione del loro moto (circolore uniforme, dal momento che il cerchio era considerato la figura perfetta per eccellenza e il suo movimento circolare era eterno). Il fatto che i moti del sole, della luna e dei pianeti non apparissero circolari costituì una sfida formidabile per i pensatori appartenenti a questa tradizione: ponevano infatti particolari problemi soprattutto le periodiche inversioni dei pianeti, ovvero i moti retrogradi. Ma Tolomeo, rifacendosi alle opere dei suoi predecessori greci, riuscì a «salvare le apparenze» del moto celeste utilizzando le circonferenze nella sua geometria dei cieli. Servendosi, infatti, di dati derivati dall'osservazione dei Greci e dei Babilonesi, riuscì ad adattare le sue soluzioni teoriche alle posizioni celesti accuratamente osservate e a prevederle con una precisione insuperata fino all'opera di Giovanni Keplero, nel XVII secolo. Agli espedienti geometrici usati da Tolomeo – l'eccentrico, l'epiciclo e l'equante – non fu mai attribuita una realtà fisica, come l'autore stesso chiarisce nella prefazione al suo *Almagesto*. Ma era proprio per questo motivo che l'astronomia aveva un valore religioso. Essa, infatti, rendeva esplicita la corrispondenza tra l'ordine delle cose divine celesti e quello delle proposizioni matematiche.

L'*Almagesto*, con la sua scienza aristotelica e la sua impostazione euclidea, presenta una terra immobile e sferica circondata da sfere concentriche che contengono il sole, la luna, i pianeti e le stelle. Il movimento viene descritto geometricamente attraverso la combinazione di diversi tipi di circonferenze: 1) *eccentriche*, che non hanno il loro centro nella terra; 2) *epicicle*, che intersecano altre circonferenze che hanno il loro centro nella terra; 3) *equanti*, in cui il moto del corpo lungo la circonferenza è variabile in rapporto al centro della circonferenza, ma uniforme in rapporto ad alcuni punti non centrali interni al cerchio. L'*Almagesto* contiene un catalogo delle stelle e una tavola di osservazioni che in seguito furono rivisti e ampliati da Tolomeo nei suoi *Prokheiroi kanones* (Tavole manuali).

L'opera di Tolomeo sulla geometria, il *Planisphaerium*, di cui ci è rimasto soltanto un titolo greco distorto, l'*Exaplosis epiphaneias sphairas* (La spiegazione di una superficie sferica), espone dettagliatamente la teoria dell'astrolabio, il principale strumento astronomico dell'antichità e del Medioevo. Nelle *Hypotheseis ton planomenon* (Ipotesi planetarie) Tolomeo sostiene che le sfere dei pianeti sono contenute le une nelle altre. Il complemento astrologico dell'astronomia di Tolomeo è rappresentato dal suo *Tetrabiblios*. Tolomeo scrisse anche di ottica e di musica, come pure una *Geografia* (*Geographike hyphegesis*), che fornisce istruzioni per disegnare una mappa del globo terrestre su una superficie piana e comprende tavole di latitudini e longitudini utili per disegnare mappe. A causa della mancanza di dati precisi sulla longitudine, la mappa tolemaica del mondo allora conosciuto era fortemente distorta, anche dove abbondavano i dati descrittivi.

L'opera di Tolomeo costituisce un tutto organico dominato dalla felice applicazione della matematica a complicati problemi tecnici. La latitudine terrestre, per esempio, nella *Geografia* viene determinata attraverso calcoli fondati sull'astronomia. Ma essa a sua volta determina il carattere astrologico degli abitanti delle varie parti della terra. Così nella cartografia Tolomeo impiega la matematica della sua ottica e del *Planisphaerium*. L'autorità di Tolomeo nel campo della matematica applicata rimase indiscussa per oltre un millennio.

Tolomeo nei suoi testi si sforzò di fornire tutte le procedure grazie alle quali fosse possibile riprodurre le sue acquisizioni tecniche. Gettò così le basi perché anche altre civiltà potessero assimilare la sua opera, ne diventassero esperte e addirittura la superassero. Questa innovazione culturale è invariabilmente collegata con la

creatività religiosa, anche se in modo imprevedibile. Sebbene l'astronomia di Tolomeo, per esempio, fosse usata per rafforzare la visione religiosa della terra collocata al centro dell'universo, nessuno fu mai convinto di questa visione *a motivo* dell'astronomia delle eccentriche, delle epicicle e delle equanti. Diventare esperti di questi espedienti consentiva inoltre di prevedere con estrema precisione la date delle festività religiose. Il filosofo ebreo Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), che pure assunse un atteggiamento critico nei confronti di Tolomeo, tuttavia accolse e sfruttò alcune delle sue tecniche astronomiche per determinare la data della Pasqua ebraica.

La traduzione dell'opera di Tolomeo in arabo durante il IX secolo fece da catalizzatore per la fioritura della cultura islamica. Furono compilate accurate tavole astronomiche, come le *Tavole di Toledo* di al-Zarḳālla (intorno al 1080), che servirono come base per le *Tavole Alfonsine*, compilate intorno al 1252 da cinquanta astronomi convocati per questo scopo da Alfonso X di Castiglia. Tali tavole calcolavano la data in cui sarebbe caduta la luna di Pasqua. Gli eredi arabi di Tolomeo formularono nuove teorie ottiche e stabilirono nuovi valori geografici. L'appropriazione da parte della cultura islamica della filosofia naturale ellenistica ispirò a sua volta il Medioevo cristiano. Il desiderio di studiare l'*Almagesto* spinse fino a Toledo il più grande traduttore dall'arabo del Medioevo, Gerardo da Cremona (1114-1187). Nelle università medievali si riconobbe a Tolomeo il merito di aver elaborato una vera astronomia fisica e di «avere salvato le apparenze» attraverso la geometria. Perciò l'astronomia tolemaica entrò a far parte del *curriculum* degli studi universitari. Anche se gli abitanti dell'Europa medievale non consideravano più i corpi celesti come delle divinità, credevano comunque che il loro movimento manifestasse il volere divino (e il loro ordine la sua sapienza) e pertanto l'astronomia tolemaica continuò a provvedere alla contemplazione intellettuale del divino ordine celeste. Dante, per esempio, per la cosmologia della sua *Commedia* (1321), si rifece apertamente a Tolomeo.

La prima traduzione in latino della *Geografia*, con le sue tecniche di proiezione, condotta nella Firenze del XV secolo, fu sicuramente una tappa che contribuì alla riscoperta della prospettiva lineare e allo sviluppo della cartografia per i viaggi di esplorazione. Dal momento che le distorsioni della mappa di Tolomeo portavano il peso dell'autorevolezza della sua matematica, Colombo e altri si convinsero che sarebbe stato abbastanza facile raggiungere l'Asia navigando verso occidente. Quando finalmente gli astronomi rinascimentali divennero veramente competenti nell'astronomia tolemaica, la loro insoddisfazione per i suoi metodi e per la sua scarsa precisione culminò nella rivoluzione copernicana, fondamento della cosmologia moderna. I missionari gesuiti che si recarono in Cina nel XVII secolo si servirono dell'astronomia tolemaica per accrescere il valore della loro dottrina religiosa di fronte alla corte imperiale, ricorrendo a pronostici precisi. Così, per una qualche ironia della sorte, la scienza e la tecnologia tolemaica contribuirono a introdurre il Cristianesimo in Estremo Oriente, proprio mentre in Occidente l'astronomia copernicana cancellava quella tolemaica. Eppure, anche dopo che la visione cosmologica di Tolomeo era stata ormai superata da quella dell'universo fisico definito da Copernico, da Newton e da altri studiosi, il *Tetrabiblios* rimase un classico dell'astrologia e venne tradotto in inglese e pubblicato dapprima nel 1701 e, in seconda edizione, nel 1786.

BIBLIOGRAFIA

Una completa presentazione tecnica dell'*Almagesto* e dei suoi antecedenti storici è fornita da O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, I, New York 1975. G.J. Toomer *Ptolemy, Claudius*, in *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1970-1980, fornisce una sintetica descrizione della scienza tolemaica, con la bibliografia aggiornata. Una trattazione dei problemi posti dall'osservazione astronomica e delle soluzioni proposte dai Greci, inquadrate nel loro contesto culturale, è fornita da Th. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York 1959 (trad. it. *La rivoluzione coopernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino 1981).

MICHAEL A. KERZE

TRACI, RELIGIONE DEI. Nell'antica Grecia il nome *Thrakes* indicava in generale gli abitanti della parte nordorientale della penisola balcanica. I loro vicini a oriente erano gli Sciti, a occidente i Pannoni, i Dalmati e gli Illiri, a settentrione i Balti e i Celti. Sembra che il nome *Thrakes* sia appartenuto inizialmente soltanto ad alcune tribù dislocate ai confini con la Grecia. In seguito fu esteso ad altre tribù più settentrionali, proprio come il nome *Graeci*, che in origine indicava soltanto alcune tribù della Grecia occidentale, fu in seguito attribuito dai Romani a tutti gli Elleni. La localizzazione della regione chiamata Tracia, tuttavia, fu sempre limitata all'area meridionale dei Balcani, principalmente alla penisola Calcidica.

I Traci. Sotto il nome generico di Traci venivano annoverate quasi duecento tribù, la più importante delle quali era quella degli Odrisi, che vivevano nell'odierna Bulgaria sudorientale. Ricordiamo anche i Denteleti, nel-

la Macedonia settentrionale; i Serdi della Serdica, l'odierna regione di Sofia, capitale della Bulgaria; i Bessi, nella Serdica occidentale; i Mesi, tra i Balcani e il Danubio; i Daco-Geti, che occupavano un territorio settentrionale corrispondente più o meno all'odierna Romania. Alcune tribù di Traci (i Tini e i Bitini) si stabilirono in Asia Minore. Anche i Frigi e gli Armeni, pure provenienti dai Balcani, erano imparentati con i Traci.

La storia. Nel mondo antico i Traci erano, secondo Erodoto (V secolo a.C.), la popolazione più numerosa dopo gli Indiani. Le prime testimonianze sui Traci li pongono in relazione alla guerra di Troia: sembra che essi abbiano avuto addirittura un ruolo nella fondazione della città. Soltanto in rare occasioni i Traci formarono una compagine più vasta di tribù: le uniche confederazioni ben attestate sono il regno degli Odrisi (V-IV secolo a.C.), il regno dei Geto-Daci di Burebista (tra l'80 e il 44 a.C.) e il regno Daco-Getico di Decebalo (87-106 d.C.). Una certa unità materiale e spirituale dei Traci (sebbene non priva di importati distinzioni interne) fu tuttavia conservata da parecchie tribù, nonostante i frequenti spostamenti. Erodoto (*Storie* 5,3) osserva che la maggior parte dei Traci aveva costumi affini, ad eccezione dei Geti, dei Trausi e di quelli che vivevano oltre la tribù dei Crestoni.

Secondo il geografo greco Strabone (I secolo a.C.), i Geti parlavano lo stesso dialetto degli altri Traci. Studi recenti hanno tuttavia dimostrato che sia la cultura che la lingua dei Geti, che Erodoto definisce «i più religiosi e i più valorosi dei Traci», erano nettamente diverse da quelle dei Traci meridionali. Studiosi come Vladimir Georgiev, Ivan Duridanov e Cicerone Poghirc hanno stabilito una chiara distinzione tra due aree linguistiche: l'area tracia, in cui prevalgono i toponimi terminanti in *-para*, *-bria*, *-diza*, e l'area daco-getica, in cui queste terminazioni sono sostituite da *-dava* e *-sara*. Anche gli antroponimi e gli esiti delle trasformazioni fonetiche confermano tale distinzione. Dal punto di vista culturale, i Traci meridionali erano piuttosto imparentati con gli Iranici, con i Pelasgi e con alcune popolazioni dell'Asia Minore. Essi esercitarono una certa influenza spirituale sui Greci, ma risentirono, a loro volta, del contatto con la civiltà greca. I Traci settentrionali, i Daco-Geti, erano, invece, culturalmente più affini agli Illiri, ai Celti e ai Balti. Prima dell'epoca romana, l'influenza greca a nord del Danubio era minima: in Tracia sono state trovate solamente una trentina di iscrizioni greche, che rappresentano l'un per cento rispetto alle oltre tremila iscrizioni romane. Nei territori settentrionali il passaggio dalla cultura di Hallstatt alla cultura di La Tène fu determinato dalle invasioni celtiche del IV e del III secolo a.C.

Le testimonianze. Il più antico riferimento ai Traci è contenuto nei documenti scritti in Lineare B, la forma di scrittura usata nelle tavolette micenee, tra il XV e il XII secolo a.C. Essi sono poi menzionati da Omero e da numerosi autori posteriori, greci e romani. Ancora nel IV secolo d.C., nella liturgia cristiana in uso nella regione veniva usata la lingua dei Bessi, una delle antiche tribù dei Traci. Difficile è dire se qualcuna delle tribù dei Traci abbia mai conosciuto la scrittura: la risposta sembra positiva, anche se sono rimaste soltanto pochissime testimonianze. Sembra almeno che i Geto-Daci, i quali diedero vita a una singolare teocrazia nel I secolo a.C., abbiano usato l'alfabeto greco e quello latino per trascrivere la loro lingua. Non ci sono tuttavia testimonianze sicure, a parte alcune misteriose iscrizioni, ciascuna composta di tre lettere greche, sopra lastre di pietra provenienti dalle rovine di santuari a Sarmizegetusa Regia (odierna Grădiştea Muncelului, in Romania). Con ogni probabilità queste iscrizioni non sono semplici segni convenzionali usati dai costruttori greci dei santuari, ma sono invece numeri collegati ai complicati calcoli astronomici dei sacerdoti daci. Dal momento che le lastre sono state spostate dalla loro collocazione originaria, è stato finora impossibile ricostruire l'ordine esatto in cui la serie di numeri deve essere letta.

Le fonti principali sulla religione dei Traci sono gli autori greci e romani, tra cui Erodoto, Platone, Strabone, il geografo Pomponio Mela e lo storico gotico di origine misia Jordanes (VI secolo d.C.). Le altre fonti dipendono in genere da questi autori principali e soltanto di rado forniscono informazioni di rilievo; un'eccezione che vale la pena ricordare è il filosofo neoplatonico Porfirio (III secolo), che scrisse su Zalmoxis. Per la Tracia meridionale sono particolarmente importanti le iscrizioni votive greche; la raccolta edita da Georgi Mikhailov (1955-1966) contiene circa 160 nomi di divinità, spesso uniti ai loro epiteti.

Le regioni tracie sulle coste del mare Egeo furono completamente ellenizzate. Il territorio a sud dei Balcani rimase sotto l'influenza greca anche durante l'occupazione romana. Le regioni settentrionali furono invece influenzate in maniera decisiva dai Romani, dopo che vennero da essi conquistate: la Mesia superiore nel 15 d.C.; la Mesia inferiore, insieme con le colonie greche del Ponto, sulla sponda occidentale del mar Nero, nel 46 d.C.; la Dacia nel 106 d.C. Gli ultimi gruppi che parlavano dialetti traci scomparvero dalla regione a sud dei Balcani dopo l'invasione degli Slavi, nel VI secolo.

La religione dei Traci: alcune caratteristiche generali. La religione dei Traci meridionali si sviluppò secondo tendenze diverse rispetto a quella dei Traci settentrionali (i Daco-Geti), a causa di quella che potrebbe essere chiamata la riforma religiosa di Zalmoxis, che si sviluppò nel nord. Se Zalmoxis fosse dio o uomo è que-

stione ancora aperta, ma si può affermare con sicurezza che i suoi sacerdoti, che formavano una ininterrotta linea di successione talora non distinguibile da quella dei sovrani daco-geti, introdussero fra i Traci settentrionali alcuni principi religiosi e, in seguito, alcune speculazioni scientifiche che conferirono alla loro religione un carattere peculiare. [Vedi *GETI E DACI, RELIGIONE DEI*]. Fonti diverse ci informano della penetrazione di queste idee in epoca antica anche fra i Traci meridionali, ma Zalmoxis è inequivocabilmente conosciuto come un geta. È difficile parlare di una eredità religiosa comune a tutte le popolazioni tracie, dal momento che credenze e costumi differenti si trovano attribuiti ai vari gruppi nelle diverse fonti, ma è facile riconoscere nelle fonti le caratteristiche relative al culto di Zalmoxis. [Vedi *ZALMOXIS*]. Con l'eccezione di Zalmoxis, la cui influenza si estendeva da nord a sud, tutte le divinità tracie conosciute in Grecia a partire dal V secolo a.C. (per esempio Sabazios, Bendis e Cotys) e tutti i personaggi mitici che i Greci collocavano in un ambiente tracio (per esempio Orfeo e Dioniso) avevano la loro origine fra i Traci meridionali.

Secondo Erodoto (5,7) i Traci veneravano tre divinità, che corrispondevano agli dei greci Ares, Dioniso e Artemide; i loro sovrani veneravano inoltre una quarta divinità, che corrispondeva a Hermes, da cui si credeva che essi discendessero.

Per quanto concerne Ares-Marte, il dio della guerra, Jordanes (*De origine actibusque Getarum* 40s.) conferma la sua importanza presso i Geti, nella cui terra si supponeva fosse nato («apud eos... exortum») e avesse regnato (cfr. Virgilio, *Eneide* 3,35). A questo dio venivano sacrificati prigionieri di guerra e i suoi culti erano caratterizzati da una devozione particolarmente intensa e coinvolgente.

Se Erodoto nella sua menzione di Dioniso facesse riferimento invece a Sabazios è un punto assai controverso, dal momento che avrebbe potuto menzionare direttamente il nome di Sabazios. Lo stesso ragionamento vale per le dee Bendis e Cotys, che vengono solitamente identificate con Artemide. All'epoca di Erodoto erano entrambe conosciute ad Atene, eppure lo storico non menziona mai i loro nomi in connessione con la tracia Artemide.

Gli autori antichi collocavano frequentemente Dioniso in un ambiente tracio. Particolarmente interessante è un episodio del mito di Dioniso ambientato in Tracia e menzionato anche da Omero (*Iliade* 5,130ss.). Con numerose varianti si racconta in sostanza di come il re tracio Licurgo (letteralmente: «ira del lupo») perseguiti il dio Dioniso, il quale, a sua volta, fa infine impazzire il sovrano. Questi allora si uccide oppure viene ucciso da Dioniso. Il simbolismo di questo mito è molto complicato. Esso fa riferimento, con tutta probabilità, agli effetti cosmici di una battaglia tra princìpi opposti, rappresentati da Apollo e da Dioniso. Il lupo, infatti, è notoriamente collegato ad Apollo Lykeios, epiteto che fa riferimento sia al lupo (greco: *lykos*) che alla luce (greco: *lyke*, «alba»; latino: *lux*, «luce»).

In alcune varianti di questo mito, Licurgo cerca di tagliare una pianta di vite con la scure. Ma Dioniso lo confonde, cosicché egli finisce per uccidere il proprio figlio oppure per tagliare la propria gamba. Il mitologo Nonno di Panopoli (V secolo) riferisce che Licurgo, un re arabo che insegue Dioniso con una scure per ucciderlo, colpisce infine una delle Menadi, Ambrosia, che viene allora mutata in una pianta di vite. Non è facile chiarire tutte le implicazioni di questo mito: mentre Licurgo appare come un odiatore della vite, un nemico di Dioniso, il suo gesto può invece rappresentare semplicemente la potatura operata da un viticoltore sulle sue piante. In tutto questo non c'è nulla di tipicamente tracio, tranne forse la caratterizzazione contraddittoria dei Traci, che amano e odiano insieme la vite. In maniera abbastanza singolare, il calendario del tempio della cittadella di Sarmizegetusa Regia sembra indicare che i sacerdoti daco-geti, sotto Decebalo, erano particolarmente interessati al periodo vegetativo della vite e che questo interesse era una componente fondamentale nella loro cultura; si dice tuttavia che il re Burebista abbia ordinato di tagliare tutte le viti del suo regno. Si tratta forse, in questo caso, soltanto di una interpretazione sbagliata di Strabone (*Geografia* 7,7-11), il quale erroneamente deduce l'odio verso il vino dai caratteri spiritualistici e in qualche modo pitagorici della religione dei Geti? È un'ipotesi che merita di essere ulteriormente vagliata.

Per quanto riguarda la tracia Artemide, sia Bendis che Cotys sono state identificate con questa dea. Bendis sembra essere una dea del matrimonio, mentre Cotys, o Kotyto, è una divinità orgiastica, nel culto della quale gli uomini indossavano abiti femminili. Il suo nome è stato collegato all'indoeuropeo **kot-u-* («vendicatore»; cfr. il greco *koteo*, «sono adirato») ed è stato interpretato come «[dea] adirata» o «[dea] della lotta». Gheorghe Muşu preferisce l'etimologia «[dea] energia», dall'indoeuropeo **kued-*, **kuod-* («stimolare, incitare»). Sia Bendis che Cotys, comunque, erano conosciute ad Atene fin dal V secolo a.C.

Sia il culto di una divinità celeste sia l'istituzione di una regalità sacra non rimasero confinati alla Tracia settentrionale. Lo storico militare Polieno (II secolo) riferisce che i sacerdoti di Hera fungevano da sovrani delle tribù dei Cebreni e dei Sicebi. Uno di loro, Kosingas, radunò molte scale di legno con l'intenzione, egli disse, di salire al cielo per accusare i Traci al cospetto di Hera

per la loro disobbedienza. Impressionati, i Traci giurarono infine che avrebbero obbedito ai suoi ordini.

Due pratiche diffuse presso tutti i Traci avevano, con ogni probabilità, un fondamento religioso: il tatuaggio e la sepoltura oppure la cremazione delle mogli vive insieme ai loro mariti defunti. Presso i Geti, il tatuaggio aveva forse qualche relazione con la storia delle sofferenze inflitte a suo tempo a Zalmoxis; esso era praticato sui membri di certe categorie sociali (per esempio donne e schiavi) come segno di sofferenza. Presso i Traci meridionali, invece, dove soltanto i nobili venivano tatuati, la pratica deve aver avuto un diverso significato simbolico.

Per quanto riguarda la sepoltura oppure la cremazione delle vedove, le testimonianze archeologiche confermano le testimonianze scritte, per la verità piuttosto confuse, secondo le quali i Traci praticavano entrambe, talvolta nel medesimo luogo. Le fonti non forniscono le ragioni della variante cerimoniale. Due studi basati sui ritrovamenti avvenuti in varie necropoli della Dacia (Protase, 1971; Nicolaescu-Plopşor e Wolski, 1975) hanno confermato l'esistenza concomitante di entrambe le pratiche rituali, anche se prevaleva nettamente la cremazione. Le mogli, talvolta accompagnate dai figli piccoli, venivano sacrificate quando i loro mariti morivano e sepolte oppure cremate nella stessa tomba. Sia Erodoto che Pomponio Mela (*De situ orbis* 2,2,19s.) riferiscono che presso i Traci, che erano poligami, tutte le mogli del defunto facevano a gara per ottenere il grande onore di essere uccise e sepolte insieme al cadavere del marito.

Erodoto riferisce anche che il cadavere veniva esposto per tre giorni; seguivano sacrifici di animali, banchetti, manifestazioni di lutto; infine la sepoltura oppure la cremazione. Allo storico Ellanico (V secolo a.C.) viene attribuita l'informazione che i sacrifici animali e il banchetto si fondavano sulla credenza che il defunto sarebbe ritornato nel mondo umano per partecipare al banchetto. Pomponio Mela (2,2,18) afferma che alcuni Traci piangevano alla nascita di un bambino e si rallegravano, invece, della sua morte. I banchetti che seguivano la morte di qualcuno, pertanto, erano espressione di una partecipazione collettiva al felice destino del defunto. I Geti non erano gli unici Traci a credere nell'immortalità, ma le loro credenze, collegate al culto di Zalmoxis, sono assai più note, poiché colpirono gli autori greci che vennero in contatto con loro dopo il V secolo a.C.

Strabone (7,3,3) riferisce che, secondo lo stoico Posidonio di Apamea, i Misi (che Strabone correttamente identifica con i Mesi, cioè con gli abitanti della Mesia) praticavano il vegetarianismo, nutrendosi soltanto di miele, latte e formaggio. Costoro vengono detti *theosebeis* («devoti agli dei») e *kapnobatai* («che camminano sul fumo»).

Alcuni fra i Traci vivevano in castità e vengono ricordati come *ktistai* (letteralmente: «i fondatori»). A questi ultimi si riferisce l'epiteto omerico di *abioi* (letteralmente: «i senza vita», vale a dire «i poveri»), attribuito ad alcuni abitanti della Tracia. L'epiteto *kapnobatai* può invece alludere a una pratica menzionata da Pomponio Mela (2,2,21), secondo il quale alcuni Traci non usavano il vino come bevanda inebriante, ma aspiravano il fumo proveniente dalle fiamme sulle quali erano stati gettati alcuni semi il cui aroma aveva un effetto esilarante. Il *Lexicon* di Esichio di Alessandria (V o VI secolo d.C.) sotto la voce *kanabis* («canapa») riferisce che quelli che venivano bruciati erano semi di canapa: la *Cannabis sativa*, dunque, può essere davvero la pianta inebriante a cui allude Pomponio.

BIBLIOGRAFIA

Tutte le fonti scritte sulla religione dei Traci sono contenute in V.C. Popescu et al. (curr.), *Fontes historiae Dacoromanae*, I-II, Bucuresti 1964-1970. Sulla religione dei Traci in generale, può essere ancora consultato con profitto G.I. Kazarow, *Thrake (Religion)*, in A.Fr. Pauly e G. Wissowa (curr.), *Real-Encyclopädie der klassische Altertumswissenschaft*, VI, Stuttgart 1937. Sulle iscrizioni votive greche provenienti dalla Tracia meridionale è particolarmente importante G. Mikhailov, *Inscriptiones Grecae in Bulgaria repertae*, I-IV, Sofia 1955-1966. Sui nomi delle divinità, cfr. Vl. Georgiev, *Die thrakischen Götternamen. Ein Beitrag zur Religion der alten Thraker*, in «Linguistique balkanique», 18 (1975), pp. 5-56. Sulle pratiche funerarie, cfr. D. Protase, *Riturile funerare la Daci şi Daco-Romani*, Bucuresti 1971 (con un sommario in francese alle pp. 183-214); e D. Nicolaescu-Plopşor e Wanda Wolski, *Elemente de demografie şi ritual funerar la populaţiile vechi din România*, Bucuresti 1975 (con un sommario in inglese alle pp. 273-92).

Un'amplia bibliografia è reperibile in M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1972).

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

TUCCI, GIUSEPPE. Vedi vol. 5.

USENER, HERMANN. Vedi vol. 5.

UTU. Dio sumerico del sole (identificato con l'accadico Shamash) e dio della città di Sippar. Utu era figlio del dio lunare, Nanna, e perciò fratello di Inanna e di Ishkur. Si credeva che, come dio del sole, Utu corresse nei cieli dall'alba al tramonto sopra un carro trainato da quattro bestie della tempesta e che poi scendesse negli Inferi, al tramonto, per cotinuare il suo percorso fino alla mattina seguente. Una scena frequente nell'iconografia dei sigilli cilindrici mostra Utu che sorge dalle montagne orientali, raffigurato mentre tiene in mano una «sega» (i raggi del sole).

Utu occupava una posizione importante nel pantheon, anche se non figura in modo preminente nei racconti mitologici. Secondo il mito *Enki e l'ordine del mondo*, Enki fissò i confini delle città e degli Stati e poi affidò a Utu l'intero universo, una conferma del ruolo di Utu come giudice principale degli dei e degli uomini. Forse questa posizione attribuita a Utu deriva dalla concezione del sole come occhio del cielo, che osserva il mondo intero.

I suoi assistenti e accompagnatori erano la Giustizia e la Rettitudine. Il giudizio si svolgeva al mattino, quando gli dei si riunivano: senza il sorgere di Utu, non ci sarebbe stata nessuna giustizia. Similmente, altri eventi della giornata normale non potevano avvenire senza Utu e perciò si diceva che dipendessero da lui la regalità, la guarigione, le funzioni oracolari, la caccia, la pesca, la tessitura e anche la guerra.

In quanto giudice, Utu era considerato l'aiuto del giusto e il nemico dei malfattori. Custode della giustizia e difensore degli oppressi, salvaguardava l'orfano, la vedova e il povero, un ruolo attribuito anche alla dea Nanshe. La funzione di Utu era quella di riparare le ingiustizie e rendere giustizia agli oppressi, che si rivolgevano a lui con il grido «I-Utu!», una espressione che divenne sinonimo dell'oppressione stessa e di tutte le ingiustizie (reclamate).

Il ruolo di Utu come giudice si estendeva anche alle questioni non terrene. Afflizioni come la malattia, infatti, erano percepite come un conflitto tra i poteri umani e quelli demoniaci.

Il *bit rimki*, una particolare abluzione rituale caratteristica del periodo assiro, prevedeva un ciclo di inni e di preghiere al dio del sole Shamash, che si credeva giudicasse i casi avanzati dai supplicanti contro i loro avversari demoniaci. Esistono versioni bilingui, sumere e accadiche, di alcune di queste suppliche a Utu-Shamash, che possono indicare come l'Utu sumerico, così come Shamash-Utu nei testi successivi, fosse concepito anche come il giudice nei conflitti tra i demoni e gli uomini. Utu aveva potere sugli spiriti; il lungo innario sumerico *Incantesimo a Utu*, per esempio, che celebra il ruolo di Utu come giudice, contiene ampie suppliche contro gli spiriti maligni che vagano per il mondo (Castellino, 1969). Un altro inno a Utu, che riguarda anch'esso gli spiriti, implora forse Utu affinché consenta a un defunto di entrare negli Inferi (Cohen, 1977).

Utu sembra aver controllato l'entrata e l'uscita dagli Inferi, un potere probabilmente collegato alla sua stessa abilità di entrare nel regno sotterraneo ogni sera e di uscirne al sorgere del sole. Perciò, nel mito *Gilgamesh, Ekidu e gli Inferi*, Enkidu rimane intrappolato negli In-

feri fino a quando Enki non impone a Utu di aprire in essi una «finestra», in modo che l'eroe possa fuggire. Utu fungeva anche da giudice negli Inferi, una funzione condivisa in qualche modo con il defunto divinizzato Gilgamesh.

Questo giudizio dei defunti e degli altri abitanti degli Inferi non sembra, tuttavia, aver implicato il concetto di un premio o di una punizione eterni e probabilmente consisteva semplicemente in dispute per la sistemazione nel mondo sotterraneo e per mettere pace tra le anime.

BIBLIOGRAFIA

Per gli inni sumerici a Utu, cfr. G.R. Castellino, *Incantation to Utu*, in «Oriens Antiquus», 8 (1969), pp. 1-57; M.E. Cohen, *Another Utu Hymn*, in «Zeitschrift für Assyriologie», 67 (1977), pp. 1-19. Informazioni sul rituale *bit rimki* per le abluzioni in J. Laessøe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, Copenhagen 1955; e R. Borger, *Das dritte «Haus» der Serie «bit rimki»*, in «Journal of Cuneiform Studies», 21 (1968), pp. 1-17. Per Shamash come giudice, cfr. l'inno di Shamash in W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, pp. 121-38.

TIKVA FRYMER-KENSKY

VENERE. Venere costituisce forse l'esempio più singolare fra tutte le astrazioni divinizzate che compongono il pantheon romano. La parola *venus* è in origine un nome neutro dello stesso tipo di *genus* oppure di *opus*. Essa è ancora discernibile nel verbo derivato *venerari (*venes-ari)*, che è limitato all'uso religioso secondo tutti gli autori del periodo repubblicano, specialmente Plauto. La costruzione plautina (non conservata nell'uso classico) è di particolare interesse: *veneror... ut*, che può essere tradotto: «esercito un fascino [su questa o quella divinità] allo scopo di [ottenere un certo risultato]».

Questa nozione di fascino o di seduzione che definisce la parola *venus* è presente anche nell'ittita (*wenzi*) e nella lingua dei Veneti (*wontar*). Tuttavia la radice *ven-* non produsse una divinità in alcuna lingua salvo che in latino. È significativo che, nella regione osca (dove è registrata una forma probabilmente mutuata dal latino), l'omologo del latino *Venus* sia *Herentas*, formato da una diversa radice: *her-*, «volere».

Il neutro *venus* fa parte di una notevole serie semantica dello stesso tipo di *genus/Genius/generare*, tranne che qui il primo termine e non il secondo era stato divinizzato, passando dal neutro al femminile: *Venus/venia/venerari* (talvolta *venerare* in Plauto). Al fascino persuasivo che la dea incarna e il *venerans* («colui che venera») esercita sugli dei corrisponde la nozione simmetrica di *venia* nel senso di «grazia» o «favore», una nozione che appartiene al vocabolario tecnico dei pontefici (Servio, *Ad Aeneidem* 1,519).

Questa metamorfosi di un nome neutro in una dea (il caso opposto è quello dello spostamento dal femminile al maschile che contrassegna la divinizzazione di Cupido) fu molto verosimilmente favorita dall'incontro di questa divinità con la leggenda troiana. Tale leggenda deve aver facilitato il rapporto tra una Venere che incarna il fascino nel suo significato religioso e una Afrodite che personifica la seduzione nel senso profano. La nozione di Afrodite come madre dell'eroe troiano Enea, il leggendario fondatore della stirpe romana, consentì l'utilizzazione di una leggenda greca a vantaggio dei Romani. Il mito illustrava il rito. Esso, infatti, rendeva esplicito e illustrava con un linguaggio semplice il rituale utilizzato a Roma da un *venerans* quando sollecitava la *venia deum*, il favore degli dei. Posto come loro antenato, il «pio» Enea conferiva ai Romani una condizione privilegiata agli occhi degli dei. In quanto suoi discendenti, infatti, è loro destino avere la garanzia di ottenere la *pax veniaque deum* (la pace e la grazia di Dio), come frequentemente si esprime Livio, proprio grazie alla mediazione di Venere, la figlia prediletta di Giove. Tutto ciò, a dire il vero, a condizione che compissero i sacri doveri della *pietas* («devozione»). Questo spiega le famose dichiarazioni con cui i Romani rivendicavano il titolo di «popolo più religioso del mondo» (Cicerone, *Sulla natura degli dei* 2,3,8; *Sui responsi degli aruspici* 9,19).

La divinizzazione della nozione di *venus* si realizzò in un ambiente sincretista, Lavinio, che diede a Venere il sorriso di Afrodite. Secondo la tradizione, Enea istituì a Lavinio, nel Lazio, il culto di Venere Frutis (l'appellativo *Frutis* è molto verosimilmente connesso etimologicamente con *Aphrodite*) e allo stesso tempo fu eretto un tempio federale di Venere, comune a tutti i Latini. L'archeologia ha scoperto in tale sito un *heroion*, il santuario di un dio, che lo scopritore identifica con il mauso-

leo di Enea menzionato da Dionigi di Alicarnasso (1,64,1-5).

L'interpretazione troiana di Venere spiega lo sviluppo del suo culto. Grazie all'illuminazione consentita dall'associazione con la leggenda troiana, i Romani furono in grado, all'epoca della prima guerra punica, di riconoscere la loro Venere nazionale nell'Afrodite del monte Erice, in Sicilia, e di erigere in suo onore, in seguito, un tempio sul Campidoglio. Sulla base di questa medesima illuminazione, la dea fu associata a Giove nel culto dei Vinalia, la festa del vino che si riteneva fosse stata istituita da Enea. Il primo tempio eretto in onore della dea era stato dedicato a Venere Obsequens («Venere propizia»). Era stato dedicato nel 295 a.C. da Q. Fabio Gurge mentre infuriava la battaglia contro i Sanniti.

Il suo giorno di dedicazione, il 19 agosto, coincideva con i Vinalia Rustica. L'interpretazione troiana si impose in modo definitivo e ufficiale nel I secolo a.C.: Giulio Cesare offrì un tempio al centro del Foro a Venere Genitrice in quanto ava della *gens Iulia* e madre degli Eneadi. L'espressione letteraria di Lucrezio *Aeneadum genitrix* ricevette in questo modo una consacrazione liturgica.

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris 1969 (spec. pp. 245-52).

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

R. Schilling, *Le Culte de l'«Indiges» à Lavinium*, in «Revue des études latines», 57 (1979), pp. 49-68.

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979 (spec. pp. 290-333).

R. Schilling, *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982 (2ª ed.).

ROBERT SCHILLING

VESTA. Il nome *Vesta*, con il suffisso arcaico *-ta*, è derivato dalla radice **a̯eu*, «bruciare». Essa comprende due diversi temi: il tema 1, **a̯eu-s*, che si ritrova nel greco *heuo* e nel latino *uro*, «brucio»; e il tema 2, **a̯u-es*, che è alla base del latino *Vesta* e molto probabilmente anche del greco *Hestia*. Il legame profondo tra la dea e il fuoco, *ignis Vestae* («il fuoco di Vesta»: Paolo-Festo, ed. Lindsay, 1913, p. 94 L.) era inteso perfettamente dagli antichi, anche se essi tentarono talora di proporre etimologie fantasiose: Festo, per esempio, per spiegare il santuario circolare di Vesta la identifica con la terra rotonda (*Ibid.*, p. 320 L.). La connessione semantica tra la dea latina e la dea greca fu ammessa da Cicerone (*La natura degli dei* 2,67), il quale credeva anche che Vesta fosse stata mutuata dai Greci.

Sebbene il culto di Vesta fosse diffuso in tutte le regioni italiche, le testimonianze di esso provengono soprattutto dal Lazio. Poiché risale alle origini della città latina, esso sfuggì all'antropomorfismo tipico dell'ambiente etrusco e romano. La prova di ciò è fornita da Ovidio, che scrive che ancora alla sua epoca l'*ignis Vestae* era sufficiente di per sé e non era collegato ad alcuna statua di culto (*Fasti* 6,295-98). Quando Cicerone (*La natura degli dei* 3,80) parla dell'episodio in cui il *pontifex maximus* Q. Mucio Scevola fu gettato, nell'82 a.C., davanti alla «statua di Vesta», egli si riferisce probabilmente a una statua onorifica situata nel vestibolo o fuori dal santuario.

Il santuario circolare della dea (*rotunda aedes*: Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 321 L.; Ovidio, *Fasti* 6,267) era assai differente rispetto al consueto tempio a quattro lati orientato verso i quattro punti cardinali. Questo contrasto, che gli antichi tentarono di spiegare paragonando ingiustificatamente la dea con la terra, diventa chiaro alla luce degli studi comparativi. La religione vedica, infatti, distingueva «il fuoco del padrone di casa», che è «questo mondo e, in quanto tale, è rotondo», dal «fuoco delle offerte», il cui fumo «porta i doni degli uomini agli dei: questo è orientato verso i quattro punti cardinali ed è perciò a quattro lati» (Dumézil, 1974, p. 320).

Vesta proteggeva gli altari e i focolari (Cicerone, *La natura degli dei* 2,67). La raccomandazione che Catone (*L'agricoltura* 143) rivolgeva alla fattora (*vilica*), che in campagna rivestiva lo stesso ruolo della padrona di casa (*domina*) in città, era adattabile a chiunque fosse responsabile del focolare: «Fa' in modo che il focolare sia mantenuto pulito, ogni giorno prima di andare a letto».

Poiché la dea, inoltre, sorvegliava anche «il focolare della città» (Cicerone, *Le leggi* 2,29), essa era definita nella religione ufficiale *Vesta publica populi Romani Quiritium*. Al suo servizio c'erano le sei vergini Vestali, il cui compito principale era quello di conservare il fuoco (*Ibidem*). Questo fuoco era rinnovato ogni anno il 1° marzo, all'inizio dell'antico calendario (Ovidio, *Fasti* 3,135-44). «Se per caso questo fuoco si estingueva, le vergini sarebbero state frustate dal pontefice. L'uso, pertanto, le obbligava a sfregare un pezzo di legno «fertile» [*felix materia*] finché il fuoco così prodotto non potesse essere portato nel santuario da una Vestale in un setaccio di bronzo» (Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 94 L.). Sebbene le Vestali fossero dirette da una superiora, la *virgo Vestalis maxima*, esse erano poste sotto l'autorità del *pontifex maximus*. Dovevano conservare una assoluta castità per l'intera durata del loro servizio (Ovidio, *Fasti* 6,233ss.). La perdità della verginità significava la punizione capitale: la Vestale colpevole era bruciata vi-

va nel Campus Sceleratus («campo del crimine»), vicino alla Porta Collina.

La festa della dea, le Vestalia, si teneva il 9 giugno. Dal 7 al 15 giugno il suo santuario era aperto esclusivamente alle donne, cui era consentito di entrare solo a piedi nudi. L'ultimo giorno esso veniva accuratamente pulito. La fine di questa operazione era segnata nei calendari con le lettere *Q(uando) ST(ercus) D(elatum) F(as)* (letteralmente: «quando viene rimosso lo sterco, il giorno è profano»). Questa nozione arcaica, che segna il momento specifico in cui il giorno cambia dall'essere un *dies nefastus* («un giorno proibito, o sacro», un giorno in cui non potevano essere trattati gli affari pubblici) all'essere *fastus* («profano»), richiama l'epoca «in cui una società pastorale doveva ripulire lo *stercus* delle sue greggi dal sito del suo fuoco sacro» (Dumézil, 1974, p. 320).

La preparazione dei vari elementi per i sacrifici era affidata anch'essa alle Vestali. La *muries*, una salamoia prodotta aggiungendo acqua a sale comune cotto al forno (Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 152 L.), e la *mola salsa*, farina di grano cotta e spruzzata di sale (*Ibid.*, p. 124 L.), che veniva sparsa sul capo delle vittime (*immolare*) prima che fossero uccise (*mactare*), erano preparate entrambe dalle Vestali (Paolo-Festo, *Op. cit.*, p. 97 L.).

Il santuario conteneva anche alcuni talismani che servivano come pegni della perpetuità di Roma. Tra questi c'era il Palladio, la statua di Pallade Atena, ritenuta di origine troiana (Servio, *Ad Aeneidem* 7,188; Livio, 27,27,14; Cicerone, *Per Scauro* 48). A differenza degli ingredienti sacrificali, che venivano conservati nella parte anteriore del santuario (*penus exterior*), questi «pegni del destino» (*pignora fatalia*: Ovidio, *Fasti* 6,445) erano tenuti nella parte più interna (*penus interior*), che era chiusa da un arazzo (Festo, *Op. cit.*, p. 296 L.) ed era accessibile soltanto alle Vestali. (Questo fece nascere l'aneddoto sul *pontifex maximus* L. Cecilio Metello che, nel 241 a.C., dopo aver salvato il Palladio dal fuoco, penetrò nel luogo proibito e finì acciecato: Plinio, *Storia naturale* 7,141; ma cfr. Ovidio, *Fasti* 6,453). Perciò il simbolismo dei «fuochi eterni» di Vesta (Ovidio, *Fasti* 3,421) era rinforzato dalla presenza di questi «pegni del destino».

L'importanza di Vesta è notevole ed evidente nella liturgia. La dea veniva invocata alla fine di ogni preghiera e di ogni sacrificio (Cicerone, *La natura degli dei* 2,67), richiamando l'invocazione di apertura a Giano, che guidava, invece, la sequenza delle divinità. (Questa regola liturgica era l'opposto della pratica greca, che prescriveva «l'inizio con Hestia». Curiosamente, in *Fasti* 6,303s., Ovidio applica a Vesta la pratica greca). Altrettanto importante era il ruolo attribuito alle Vestali. Una volta l'anno esse comparivano davanti al *rex sacrorum* («re dei sacrifici») e gli dicevano: «Vigilasne rex? Vigila!» («Stai vigilando, o re? Vigila!»: Servio, *Ad Aeneidem* 10,228). In una solenne cerimonia sul Campidoglio, il *pontifex maximus* officiava insieme alla Vestale principale (Orazio, *Odi* 3,30,8). Si può perciò comprendere l'affermazione di Cicerone (*Per Fonteio* 48): «Se gli dei disprezzassero le preghiere della Vestale, sarebbe la fine del nostro potere».

Nel III secolo a.C. Vesta non sfuggì completamente a un certo sincretismo che ne fece l'omologa di Hestia: durante il *lectisternium* del 217 a.C., per esempio, fu accoppiata con Vulcano/Efesto. In questo modo il fuoco benefico, conservato dentro la città, veniva singolarmente associato al fuoco dannoso, relegato all'esterno del *pomerium*, il confine religioso e rituale della città (Vitruvio, 1,7,1). Un'altra innovazione fu introdotta con Augusto che, divenuto *pontifex maximus* nel 12 a.C., pur rispettando l'antico santuario nel Foro, possedeva una cappella in qualche modo privata di Vesta (*Aedicula Vestae*), costruita sul Palatino vicino al suo palazzo e la adornò con una statua di culto (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, I, n° 317).

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979 (spec. pp. 166-82, che trattano delle Vestali).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (spec. pp. 156-61).

ROBERT SCHILLING

WIKANDER, STIG. Vedi vol. 5.

WISSOWA, GEORG. Vedi vol. 5.

YAZATA. Il termine *yazata* ricorre nell'Avesta, la raccolta dei libri sacri dello Zoroastrismo, come attributo o designazione degli esseri divini. Da questo termine è derivato il medio-persiano *yazd* («dio»; plurale: *yazdān*). La parola compare fequentemente nell'Avesta, sebbene non nelle cinque *Gāthā* («canti») attribuite a Zarathustra (Zoroastro). In gathico essa compare soltanto nello *Yasna Haptanhāiti* (Yasna dei sette capitoli), dedicato ad Ahura Mazdā. Il suo significato è quello di «degno di venerazione, degno di sacrificio» (dal verbo *yaz*, «venerare, sacrificare»), identico a quello del corrispondente termine vedico, *yajata*. Questo è il significato generale del termine, che è usato per riferirsi agli esseri divini, di solito divinità secondarie, personificazioni, oppure divinità del pantheon indo-iranico prezoroastriano che erano state assorbite nella nuova religione. Perciò, quando lo Zoroastrismo raggiunse un compromesso con l'antico politeismo, *yazata* venne a indicare una divinità che era stata riammessa al culto. All'inizio dell'inno dedicato a Vayu (*Yasht* 15), per esempio, il dio viene chiamato *yazata* in una frase che vuole evidentemente giustificare l'integrazione dell'inno all'interno dell'elenco canonico degli *Yasht*, una sezione dell'Avesta.

Nello Zoroastrismo che si sviluppò seguendo le riforme del profeta, alcuni degli antichi *daiva* – la parola è usata qui nel suo senso più generale e arcaico per significare semplicemente «dei» – divennero o furono reintegrati come *yazata*. Cioè furono trasformati da esseri il cui culto era proibito (*daiva* nel successivo significato di «demoni») in esseri il cui culto era permesso, o addirittura raccomandato. Gli *Yasht* sono veramente istruttivi a questo riguardo: molti passi in vari inni forniscono la giustificazione per la riammissione del culto dell'uno o dell'altro dei *daiva*, e spesso è lo stesso Ahura Mazdā che vi approva una tale reintegrazione. [Vedi *DAIVA*].

Il significato di *yazdān* nei testi pahlavi (dal IX al X secolo d.C.) è derivato da questo significato generale di *yazata*. Il termine è usato per varie categorie di esseri divini: per gli dei in generale, per gli antichi *yazata* in particolare, e per gli Amesha Spenta (medio-persiano: Amahraspandān). [Vedi *AMESHA SPENTA*]. Gli *yazdān* regnano sui mesi, sui giorni e sui cinque periodi liturgici del giorno.

Comunque nell'Avesta *yazata* ha un preciso significato: ogni entità alla quale è dedicato un inno. Oltre che ad Ahura Mazdā e a Vayu, *yazata* si riferisce, come è stato notato (Kellens, 1976), ai seguenti esseri: Mithra, Sraosha («disciplina»), Arshtāt («giustizia»), Nairyōsanha (d'incerto significato), Verethraghna («vittoria»), Ātar («fuoco»), Apạm Napāt («nipote delle acque»), Zam («terra») e Gairi Ushidarena («montagna dimora dell'alba»). Invece nel cosiddetto Avesta recente sono soprattutto le divinità che formano la scorta di Mithra quelle che sono definite *yazata*. Da ciò consegue che non tutti gli esseri ai quali nell'Avesta è dedicato un inno sono in senso stretto *yazata* e inoltre che *yazata* non è l'equivalente avestico dell'antico persiano *baga*; questo secondo termine non ha un significato specifico, ma

soltanto il significato generico di «dio», così come accade per il suo parallelo avestico *bagha*.

BIBLIOGRAFIA

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982.

J. Kellens, *Trois réflexions sur la religion des Achéménides*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 2 (1976), pp. 113-32.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

Johanna Narten, *Die Ameṣ̌a Spentas im Awesta*, Wiesbaden 1982.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

GHERARDO GNOLI

Z

ZAEHNER, R.C. Vedi vol. 5.

ZALMOXIS. Zalmoxis fu il fondatore, probabilmente leggendario, di una sequenza sacerdotale ereditaria legata strettamente alla regalità dei Geti e dei Daci, i popoli traci più settentrionali del mondo antico. [Vedi *GETI E DACI, RELIGIONE DEI*]. Che egli sia una figura della leggenda o della storia è controverso, così come sono incerte le sue funzioni religiose. Associato con il sacerdozio e con la regalità, Zalmoxis fu divinizzato e divenne l'oggetto di un culto ampiamente diffuso tra i popoli traci, sia settentrionali sia meridionali. [Vedi *TRACI, RELIGIONE DEI*].

Il nome. Il nome *Zalmoxis* è attestato dagli autori antichi, da Erodoto e Platone (V-IV secolo a.C.) a Diodoro di Tiro (II secolo d.C.) e Jordanes (VI secolo d.C.). Erodoto scrive il nome *Salmoxis*; Strabone scrive invece *Zalmolxis*. La forma autentica, comunque, è *Zalmoxis*, confermata da vari nomi traci come *Zalmodegikos* e *Zelmutas* e da numerosi termini composti formati con *-zelmis*, *-zelmos* e *-selmios*. *Zamolxis* è soltanto una metatesi, frequente fin da Strabone (I secolo a.C.), senza alcun parallelo nell'onomastica tracia.

Porfirio (III secolo d.C.) spiega l'etimologia di *Zalmoxis* con la parola tracia *zalmos* («pelle»; greco: *dora*) e nel sostenere questa tesi riferisce una leggenda eziologica che narra della protezione di Zalmoxis, alla nascita, con una pelle d'orso (*Vita di Pitagora* 14s.). Dimiter Detschew (1957, p. 175) ha dimostrato che anche i corrispondenti indoeuropei di *zalmos* significano «scudo, protezione», il che si adatta perfettamente sia a un dio sia a un sommo sacerdote. Ma Porfirio fornisce anche un'altra spiegazione del significato del nome: «straniero» (greco: *xenos aner*). Su questa base Paul Kretschmer paragonò la forma metatetizzata *Zamolxis* con il frigio *zamelen* («schiavo barbaro»; greco: *barbaron andrapodon*), con *Zemelo*, il nome di una dea della terra tracio-frigia (si paragoni il greco *Semele*) e con lo slavo *zemlja* («terra») e spiegò perciò il significato di *Zalmolxis* come «signore degli uomini» (per *-xis*, si paragoni l'avestico *xshaya-*, «signore, re»). Quindi fu sviluppata (specialmente da I.I. Russu) la teoria del carattere ctonio di questo dio, che portò alla discussione in corso sulle sue reali funzioni.

Secondo Erodoto (*Storie* 4,94), alcuni Geti davano a Zalmoxis anche il nome di *Gebeleizis* o *Beleizis*, che Kretschmer ha collegato alla medesima radice indoeuropea, **g'hem-el-* («terra»), che ha rintracciato in *Zalmoxis*. Dal momento che Erodoto parlava di un dio tonante, Wilhelm Tomaschek corresse il nome in *Zibeleizis*, che significa «che invia il tuono» (si paragoni il lituano *zaibas*, «fulmine», che non ha una etimologia chiara). Più recentemente, Cicerone Poghirc (1983) ha proposto, per ragioni di critica testuale, la lettura *Nebeleizis*, che significa «dio del cielo [tempestoso]» (si paragoni lo slavo *nebo*, «cielo», e il greco *nephele*, «nuvola»).

Le testimonianze. Erodoto (4,95) riferisce la storia narrata dai Greci delle colonie del Ponto (sulla riva occidentale del mar Nero) secondo cui Zalmoxis era uno schiavo geta del greco Pitagora, che visse a Samo. Dopo che fu liberato, Zalmoxis divenne ricco e tornò in patria, dove insegnò ai Traci settentrionali il modo di vita greco basato sulle idee pitagoriche riguardo all'immortalità, il vegetarianismo e così via (cfr. Strabone, *Geo-*

grafia 7,3-5). In patria Zalmoxis fece costruire un *andreion* (una stanza per l'uso esclusivo degli uomini), dove riceveva i capi dei Geti e insegnava loro che né essi né i loro discendenti sarebbero morti. Questa concezione dell'immortalità si riferisce con ogni probabilità a una sorta di Paradiso in cui i guerrieri avrebbero goduto di vita eterna e di un piacere eterno dopo la morte. Mentre impartiva questo insegnamento sulla vita dopo la morte, Zalmoxis aveva fatto costruire una camera sotterranea. Quando essa fu finita, vi si ritirò per tre anni, durante i quali i Traci piansero la sua morte; ma il quarto anno egli ricomparve, dimostrando che la morte non è irreversibile.

Con leggere varianti, questa leggenda è ripetuta da numerosi autori greci e latini. Erodoto, comunque, ipotizza che Zalmoxis non fosse uno schiavo di Pitagora, ma che in realtà fosse vissuto molto prima di lui. Strabone aggiunge che Zalmoxis imparò da Pitagora e anche dagli Egizi, che egli visitò. Strabone dice che Zalmoxis era un profeta che divenne un sacerdote del dio principale dei Geti e un alleato del re; in seguito fu divinizzato. Egli dimorava in una caverna, sulla montagna sacra Kogaionon, dove raramente qualcuno – tranne il re e i suoi messaggeri – poteva unirsi a lui (7,3-5). La regalità di Zalmoxis e il suo insegnamento sulla immortalità sono confermati da Platone (*Carmide* 156de), che aggiunge che Zalmoxis aveva insegnato un metodo estremamente apprezzato di medicina psicosomatica basata sugli incantesimi (*epoidai*, 157a).

Un'altra informazione tra quelle fornite da Erodoto (4,94) riguarda il rito principale dei Geti, che consisteva nell'uccidere un messaggero ogni quattro anni (o cinque, secondo il computo greco). Un uomo scelto a sorte tra i guerrieri riceveva un messaggio da consegnare al dio. Poi egli veniva lanciato sulla punta di tre lance. Se moriva subito, questo evento era interpretato come un buon auspicio. Se invece non moriva subito, il sacrificio doveva essere ripetuto e il primo messaggero veniva maledetto. Questa maledizione indica che era in qualche modo richiesta una purezza di qualche genere.

Secondo il geografo romano Pomponio Mela (I secolo d.C.), i guerrieri geti non avevano paura della morte. Pomponio propone tre diverse spiegazioni per il loro disprezzo della vita, ognuna creduta da alcuni tra loro: la credenza nella metensomatosi (reincarnazione); la credenza che l'anima sopravvive dopo la morte in un luogo felice; e infine la credenza che la vita è peggiore della morte, sebbene l'anima sia mortale. Di queste tre interpretazioni, soltanto la seconda fa riferimento all'insegnamento autentico di Zalmoxis, così come è riferito da Erodoto (4,95).

Il passo di Erodoto realtivo a Zalmoxis/Gebeleizis presenta il secondo come dio celeste. Questa caratterizzazione è sostenuta dall'affermazione che durante i temporali i Geti scagliavano frecce verso il cielo, minacciando così il loro dio (4,94).

Decaeneus (noto anche come Dekaineous, Deceneus e Dicineus), il sommo sacerdote di Zalmoxis durante il regno del re geta Burebista (circa 80-44 a.C.), è menzionato da Strabone (7,3-5), suo quasi contemporaneo. Secondo un luogo comune della cultura greca, l'Egitto era una terra in cui si poteva acquisire la saggezza: anche Strabone ricorda che Decaeneus visitò quel Paese e v'imparò la divinazione (7,3-11). La leggenda secondo la quale egli ordinò di tagliare le viti in tutto il regno di Burebista e l'allusione al vegetarianismo dei Geti possono forse basarsi su fatti reali. Non si può escludere, inoltre, che Decaeneus conoscesse l'idea della metensomatosi, che ben si adatta al modello pitagorico della religione dei Geti. La collocazione della dimora di Decaeneus in una caverna sul monte Kogaionon (Strabone, 7,3-5) pare una caratteristica particolare del sommo sacerdote dei Geti.

Le interpretazioni. La storia delle interpretazioni della figura di Zalmoxis è in qualche modo deludente. Studiosi autorevoli hanno a lungo discusso se il culto di Zalmoxis fosse una forma di monoteismo o di politeismo (esso non era più monoteistico, diciamolo, del culto cretese di Zeus Ideo); se Zalmoxis fosse un dio oppure un uomo, forse un riformatore religioso; e infine se fosse connesso con la terra oppure con il cielo (di fatto era associato a entrambi). Alcuni studiosi hanno affermato che il culto di Zalmoxis rappresentava per la popolazione daco-romana una specie di rivelazione primordiale e di *praeparatio evangelica*. Altri, di ispirazione razionalista e marxista, hanno tentato di dimostrare che esso era, al contrario, molto più «primitivo» di quanto non mostrino le testimonianze. Hadrian Daicoviciou, per esempio, condivise quest'ultima ipotesi, anche se essa contraddiceva la sua personale interpretazione, assai convincente, del tempio del calendario di Sarmizegatusa Regia (l'attuale Grădiştea Muncelului, in Romania), secondo cui i sacerdoti daci erano immersi in sofisticate speculazioni astronomiche (*Dacii*, Bucuresti 1972, 2ª ed.).

L'eccellente studio di Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris 1970 (trad. it. Roma 1972), pone fine a queste discussioni, dimostrando che le testimonianze riguardanti Zalmoxis sono credibili e vanno interpretate alla luce della comparazione con altri materiali religiosi. Seondo Eliade, Zalmoxis era un dio misterico, nel cui culto erano celebrati l'«occultamento» e la «manifestazione» della divinità. Nel suo tentativo di decifrare l'interpretazione greca di Zalmoxis nelle sue dimensioni autentiche, Eliade stabilisce importanti legami tra Zalmoxis e le tradizioni greche arcaiche ri-

guardanti indovini e uomini di medicina, come lo stesso Pitagora.

Zalmoxis e i profeti greci. Nelle testimonianze più antiche, Zalmoxis è costantemente connesso con Pitagora. Gli aspetti pitagorici del suo culto sono ulteriormente specificati fin dall'epoca di Strabone e di Pomponio. L'elenco di questi aspetti può essere fissato come segue: Zalmoxis fa costruire una camera sotterranea, scompare per tre anni e poi ricompare (discesa, occultamento e manifestazione); pronuncia profezie; lui e i suoi sacerdoti e successori vivono isolati in una caverna sulla montagna, praticano la medicina psicosomatica e propongono complicati calcoli astronomici; tra i Geti esisteva un gruppo di asceti che vivevano in povertà e in continenza, astenendosi dal cibo animale. Il nucleo dell'insegnamento di Zalmoxis è la dottrina dell'immortalità dell'anima, che andrebbe in realtà interpretata come una promessa ai guerrieri coraggiosi della loro sopravvivenza in una sorta di Paradiso. In seguito, alcuni tra i Geti accolsero, forse, l'idea della metensomatosi. Tutto ciò suona talmente pitagorico che i Greci furono disposti perfino ad ammettere la poco attraente pratica del sacrificio umano senza alcuno scandalo morale.

Uno dei falsi problemi connessi con la figura di Zalmoxis che ha sollecitato l'attenzione degli studiosi è se il dio – se egli in definitiva era un dio – dovesse essere interpretato come una divinità ctonia oppure celeste. Ma dal punto di vista della storia delle religioni questa non è, in realtà, una contraddizione logica, poiché le divinità del cielo possono essere strettamente connesse con la terra, e viceversa. Anche nella religione greca, del resto, che è di solito il modello secondo il quale viene interpretato Zalmoxis, divinità celesti come Zeus e Apollo erano comunemente venerate in caverne, mentre una divinità tipicamente ctonia come Persefone fu associata ben presto con l'immortalità celeste. Lo stesso Pitagora, che era soprattutto connesso con Apollo Iperboreo, è contemporaneamente il personaggio che discende negli Inferi e che mostra importanti legami con una dea ctonia, una «Grande Madre». La struttura «pitagorica» di Zalmoxis, dunque, lo connette contemporaneamente sia con il cielo che con la terra.

Tra i personaggi greci che appartengono alla medesima classe di veggenti, indovini, guaritori e semidei cui apparteneva Pitagora, l'unico che assomiglia da vicino a Zalmoxis è Epimenide di Creta, che era venerato come un dio in un culto locale. Si diceva che Epimenide avesse dimorato nella grotta di Zeus fanciullo, sul monte Ida, dove egli dormì per molti decenni. Evitava il cibo e usava soltanto una pianta chiamata *alimos* per vincere la fame. Sapeva predire il futuro, praticava le purificazioni ed era in grado di ricordare le sue esistenze precedenti. In una di queste incarnazioni precedenti era stato Eaco, fratello di Minosse, che era figlio di Zeus. Minosse faceva visita al suo divino padre nella caverna del monte Ida ogni otto anni, e perciò non sorprende che Epimenide usasse questo luogo per l'incubazione. Si narra infine che, durante la sua catalessi, la sua anima dimorasse insieme agli dei, ascoltando i loro discorsi.

Secondo un'altra leggenda, un giorno, mentre Epimenide stava per dedicare un santuario alle Ninfe, una voce divina gli impose di dedicarlo invece a Zeus. Questo episodio potrebbe essere interpretato come un'indicazione che la caverna del monte Ida non apparteneva alla sfera di influenza di quelle divinità che normalmente presiedono a tali luoghi, cioè le Ninfe, ma direttamente al dio celeste per eccellenza, cioè Zeus. Epimenide era considerato un «nuovo infante» (*neos kouros*), lo Zeus Ideo redivivo. Non sorprende, perciò, apprendere che egli fu la guida di Pitagora quando quest'ultimo discese nella caverna del monte Ida. Né sorprende che Epimenide, autore di oracoli e di teogonie, venerato dai Cretesi come dio, finisse infine trasformato dal neoplatonico Giamblico (circa 250-330 d.C.) in un discepolo di Pitagora esattamente nello stesso modo in cui accadde per Zalmoxis; tra i veggenti greci dell'epoca presocratica Pitagora era semplicemente più famoso di Epimenide.

Il lato ctonio di Epimenide è rivelato dal suo dimorare in una caverna e dal suo rapporto con le Ninfe. Nelle leggende di Pitagora e di Zalmoxis questo lato ctonio è evidenziato da un dettaglio che soltanto recentemente ha ricevuto un'interpretazione coerente. Walter Burkert (1972) ha dimostrato che Pitagora era probabilmente considerato un rappresentante della dea ctonia Demetra, un'ipotesi confermata dalla tradizione che Pitagora una volta mostrò la sua «coscia d'oro». Ciò significa, probabilmente, che la leggenda attribuiva a Pitagora un tatuaggio sulla coscia, il marchio, o il sigillo, della grande dea anatolica. Si tratterebbe, allo stesso tempo, di un'indicazione che Pitagora aveva compiuto un viaggio nell'Ade (Burkert, 1972, pp. 160s.).

Nella sua *Vita di Pitagora* (15), il neoplatonico Porfirio riferisce una strana leggenda secondo la quale Zalmoxis era discepolo di Pitagora; all'epoca della rivolta dei cittadini di Crotone contro Pitagora, Zalmoxis fu catturato da alcuni banditi che lo tatuarono sul volto, che da allora in poi tenne sempre coperto. Questo breve racconto sembra essere estremamente importante, poiché la pratica del tatuaggio è attestata, tra i nobili della Tracia meridionale, fin da Erodoto (5,6) ed è confermata da numerose testimonianze; Artemidoro di Efeso (attivo intorno al 100 a.C.) riferisce che, mentre i nobili della Tracia meridionale tatuavano i propri figli, i

Geti tatuavano soltanto i figli degli schiavi. Da un frammento attribuito a Clearco di Soli (VI secolo a.C.) sembra di poter dedurre, infine, che le donne dei Geti erano tatuate su tutto il corpo. Il retore Dione Crisostomo (I secolo d.C.) specifica che in Tracia soltanto le mogli dei nobili erano tatuate con ferri arroventati.

Il tatuaggio tra i Traci era probabilmente un segno religioso; tra i Traci settentrionali, i Geti e i Daci, esso era forse associato al dolore inferto una volta a Zalmoxis dai suoi nemici. Poiché il tatuaggio tra i Geti è menzionato due volte in relazione alla schiavitù, si potrebbe dedurre che l'antica leggenda che fa di Zalmoxis uno schiavo si basasse su una autentica figura di un antico mito, che avrebbe incluso in origine i temi della sofferenza e dell'imprigionamento. Plutarco (I secolo d.C.) riferisce che i Traci tatuavano le loro donne per vendicare le sofferenze inflitte ad Orfeo dalle donne tracie. Questo autore, che conosceva meglio Orfeo che Zalmoxis, ha probabilmente frainteso, in questo caso, una autentica tradizione connessa con Zalmoxis. Si può dunque concludere che verosimilmente i Geti tatuavano i loro schiavi e forse le loro mogli per tenere viva una memoria religiosa e probabilmente come segno di vendetta per il marchio a suo tempo impresso su Zalmoxis prigioniero.

Molto meno convincente è l'interpretazione di Rhys Carpenter, *Folk-Tale, Fiction, and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley 1946, che si basa sulla testimonianza di Porfirio (*Vita di Pitagora* 14), secondo cui, alla nascita, Zalmoxis fu avvolto in una pelle d'orso. Secondo Carpenter, Zalmoxis era in realtà un orso, il cui letargo invernale (corrispondente all'occultamento) fu interpretato dai Geti come un modello religioso.

Conclusioni. Dio oppure uomo, probabilmente soprattutto un riformatore religioso dei Geti, Zalmoxis si inserisce quasi perfettamente nel modello pitagorico di un veggente e guaritore greco come Epimenide, che era venerato come un dio. Il suo mito è scarsamente noto, ma probabilmente conteneva un episodio di prigionia e di sofferenza. Il tatuaggio rituale tra i Geti veniva inflitto agli schiavi e alle donne in segno di espiazione di un peccato mitico. Zalmoxis probabilmente insegnò l'immortalità per i guerrieri coraggiosi. Era venerato in una grotta, che forse rivestiva un ruolo importante nell'iniziazione dei sacerdoti e dei guerrieri. Il sacerdote principale, suo rappresentante nella grotta, era considerato un profeta e ottenne una tale influenza nelle questioni politiche che lo Stato di Burebista potrebbe essere opportunamente definito una autentica teocrazia. Il suo santuario (probabilmente l'antico santuario con una camera sotterranea ritrovato a Sarmizegetusa Regia e descritto da I.H. Crişan, *Burebista and His Time*, Bucuresti 1977) era fornito di una camera sotterranea, intesa probabilmente come un sostituto della grotta. Tutto ciò induce a credere che la leggenda dell'occultamento di Zalmoxis narrata da Erodoto era connessa con l'esistenza di tale antico santuario.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia relativa all'etimologia del nome *Zalmoxis* è discussa in D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957; e in C. Poghirc, *Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis*, in *Philologica et Linguistica*, Bochum 1983, pp. 169-72. Tutte le testimonianze greche e latine relative a Zalmoxis sono raccolte e tradotte in V.C. Popescu et al. (curr.), *Fontes Historiae Dacoromanae*, I-II, Bucuresti 1964-1970.

La più completa interpretazione storico-religiosa del personaggio, con ricchissima bibliografia, è in M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1972). Per interpretazioni alternative, cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972; e I.P. Couliano, *Iatroi kai manteis*, in «Studi storico-religiosi», 4 (1980), pp. 287-303. Lo stesso autore in *Psychanodia*, I, Leiden 1983, pp. 24-39, ha esaminato il contesto storico-religioso in cui vanno collocate le testimonianze relative a Zalmoxis. Cfr. anche *Expériences de l'extase*, Paris 1984, pp. 25-43 (trad. it. *Esperienze dell'estasi*, Roma-Bari 1986).

IOAN PETRU COULIANO e CICERONE POGHIRC

ZARATHUSTRA. È il fondatore della religione nota come Zoroastrismo o Mazdeismo (da *Mazdā* o *Ahura Mazdā*, il nome del dio venerato da Zarathustra). L'etimologia e la storia del nome *Zarathushtra*, la forma avestica e più antica del nome, sono incerte, sia nelle varie lingue iraniche sia nelle forme collegate. Può forse esserci stata una forma antico-persiana, *Zara-ushtra*, da cui derivò probabilmente la forma greca *Zoroastres*, ma può anche essere esistita una forma antico-iranica *Zarat-ushtra*, cui possono essere collegati il medio-iranico *Zrdrwsht*, alcune forme neopersiane (come *Zrtwsht*) e il neopersiano *Zardusht*. Possiamo affermare con certezza soltanto che la seconda parte del nome, *-ushtra*, significa «cammello». La forma *Zoroastro*, derivata dal greco *Zoroastres*, fu usata tradizionalmente nella cultura europea fino al XVIII secolo, mentre la forma *Zarathustra*, più vicina all'originale (e che si trova in Nietzsche), entrò nell'uso comune dopo la scoperta dell'Avesta, la raccolta dei libri sacri dello Zoroastrismo, e dopo i conseguenti studi di filologia iranica. [Vedi *AVESTA*].

Nonostante la grande e continua notorietà di Zarathustra, anche nella cultura occidentale, le fonti per

noi disponibili sono poche, estremamente frammentarie ed etereogenee. Le nostre fonti principali sono le cinque *Gāthā* («canti»), attribuite allo stesso Zarathustra e incluse nella sezione *Yasna* dell'Avesta: *Gāthā Ahunavaitī* (*Yasna* 28-34), *Gāthā Ushtavaitī* (*Yasna* 43-46), *Gāthā Spentāmainyu* (*Yasna* 47-50), *Gāthā Vokukhshathrā* (*Yasna* 51) e *Gāthā Vahishtōishti* (*Yasna* 53), l'ultima delle quali fu probabilmente composta dopo la morte del profeta.

Altre fonti d'importanza considerevole, sebbene varia, sono il cosiddetto Avesta recente e la restante letteratura zoroastriana, in particolare i testi pahlavi del IX e del X secolo d.C. Sebbene le iscrizioni achemenidi (VI-IV secolo a.C.) non nominino mai Zarathustra, egli è menzionato da alcune fonti greche dell'epoca (non, comunque, da Erodoto, che sembra ignorarlo del tutto).

L'Avesta non fornisce alcuna data diretta o esplicita riguardante la cronologia e la patria storiche di Zarathustra. Ma il testo è utile in modo indiretto, poiché esso implica chiaramente che l'ambiente in cui sorse lo Zoroastrismo non era quello dell'Iran occidentale sotto i Medi o i Persiani. Le fonti greche e latine, d'altro canto, forniscono alcune informazioni sull'epoca di Zarathustra, sebbene da un punto di vista storico esse siano molto problematiche. Alcune lo collocano 6.000 anni prima di Platone e di Serse, altre 5.000 anni prima della guerra di Troia (Xanto di Lidia, Eudosso di Cnido, Ermippo, Ermodoro, Aristotele, Plutarco, Diogene Laerzio e Plinio). Il racconto di Xanto di Lidia, peraltro, è stato anche interpretato da alcuni come indicante 600 anni, piuttosto che 6.000, prima della spedizione di Serse contro la Grecia. Questa interpretazione si fonda su alcuni manoscritti di Diogene Laerzio, che cita Xanto, ma essa, nonostante alcuni studiosi (A.S. Shahbazi, Helmut Humbach) abbiano recentemente tentato di riabilitarla, è generalmente rifiutata.

Sebbene il valore storico delle fonti greche sia incerto, tuttavia esse sono importanti in quanto dimostrano che la dottrina della storia del cosmo in 12.000 anni era già sviluppata in Iran fin dal periodo achemenide, come il summenzionato racconto sembrerebbe indirettamente provare. Secondo alcuni studiosi esse mostrerebbero, inoltre, come già da quell'epoca Zarathustra fosse considerato una figura quasi mitica, una figura di un passato estremamente remoto. Tutto ciò, per costoro, porterebbe a concludere che il profeta non poteva essere appartenuto a un periodo storico contemporaneo, o anche semplicemente prossimo, a quello degli Achemenidi. Ma su tale conclusione non c'è generale consenso.

Le fonti zoroastriane più tarde, i testi pahlavi, forniscono una cronologia assoluta per Zarathustra, che fu accettata anche da alcuni autori arabi. Secondo queste fonti, Zarathustra visse 300 oppure 258 anni prima di Alessandro. Di nuovo, gli studiosi sono divisi sul valore di questa cronologia: alcuni la considerano storicamente valida, mentre altri la reputano priva di ogni giustificazione storica. L'indicazione di 258 anni sarebbe precisa, per questi ultimi, soltanto in apparenza, poiché essa rappresenterebbe, di fatto, quella più generica di 300 anni, che fu utilizzata dalla propaganda sasanide per collocare l'arco della vita di Zarathustra approssimativamente all'inizio della potenza iranica. Per una quantità di motivi connessi con i complessi problemi legati alla cronologia iranica, c'era anche il desiderio, da parte della propaganda sasanide, di evitare qualsiasi minaccia millenaristica. Zarathustra, tradizionalmente posto all'inizio del X millennio dopo l'inizio del cosmo, convertì Vīshtāspa all'età di 42 anni, e la conversione di Vīshtāspa sarebbe stata considerata da alcuni come l'inizio del millennio (si spiegherebbe così la doppia data di 300 e di 258 anni prima di Alessandro).

Data la problematicità delle poche fonti disponibili, siamo costretti a ricostruire una cronologia assoluta sulla base anche di altri elementi, e principalmente sull'assunto che Zarathustra deve essere vissuto non dopo Ciro il Grande, Cambise e Dario, dal momento che nell'Avesta non c'è menzione dei grandi avvenimenti politici che si svolsero nell'Iran occidentale alla metà del I millennio a.C. Né c'è alcuna menzione della storia di quel periodo che portò l'Iran a una posizione egemone. Allo stesso tempo, peraltro, per una serie di buone ragioni, non sarebbe giustificato risalire troppo indietro. Di conseguenza, le ipotesi più accettabili pongono Zarathustra tra l'inizio del I millennio e il VII-VI secolo a.C.

Quanto alla terra d'origine di Zarathustra, molti studiosi concordano, sulla base di validi argomenti, che egli provenisse dall'Iran orientale. Alcuni hanno sostenuto che fosse un medo, soprattutto sulla base della tradizione iranica tarda che collegava Zarathustra all'Azerbaigian, ma anche per ragioni linguistiche, basate sulla lingua dell'Avesta. Questa ipotesi, tuttavia, va scartata, poiché possiamo correttamente supporre, su basi sia storiche sia linguistiche, che Zarathustra fosse di una regione orientale, anche se non possiamo precisare di quale.

Sussiste una considerevole varietà di opinioni su questa questione particolare, compresa l'idea che venisse dalla Chorasmia, l'attuale Khorezm, oppure da una Chorasmia più ampia di quella attuale, che arrivava fino alle oasi di Merv e di Herāt. Molto probabilmente, comunque, la terra d'origine di Zarathustra è da collocare in qualche punto della vasta area che si estende dalla catena montuosa dell'Hindu Kush verso sud, un'area che copre sia le antiche regioni della Battriana e

dell'Arachosia (la moderna Qandahār) sia la Drangiana (l'area del fiume Helmand, nel Sistān). Essa sarebbe perciò situata in quello che ora è l'Afghanistan, oppure nelle regioni di frontiera dell'Iran.

Zarathustra stesso ci dice che apparteneva alla casta sacerdotale (*Yasna* 33,6). Era uno *zaotar* (cfr. sanscrito *hotr*), cioè un sacerdote professionale, formato in una scuola che produceva poesia religiosa assai elaborata ed erudita. Anche nel cosiddetto Avesta recente egli è descritto come un *āthravan* (*Yasht* 13,94), un termine più generico che indicava l'intera casta sacerdotale. Per entrarvi egli si dovette sottoporre a una lunga e rigida preparazione, che utilizzò per dare dignità ai contenuti del suo nuovo messaggio, frutto di un pensiero etico originale e particolarmente elevato.

Zarathustra appartiene anche a quella venerabile tradizione sacerdotale che collega ancora in altro modo l'Iran all'India, incentrando i suoi insegnamenti sulla preghiera dell'*ashavan*, il «possessore di *asha*», cioè colui il quale, come nel caso del *ṛtāvan* vedico, ricerca la verità e la padroneggia, diventando perciò un *ashavan* in questa vita – quasi un iniziato – e un beato dopo la morte. Ogni buon seguace di tali insegnamenti ricerca la «visione dell'*asha*», proprio come coloro che scelgono il retto sentiero nell'India vedica aspirano alla «visione del Sole», manifestazione di *ṛtā*. Dietro a questi concetti e a questo linguaggio si scorge la tradizione del «misticismo ario» o indo-iranico.

La grandezza di Zarathustra, comunque, non risiede nel suo essere appartenuto a una tradizione religiosa particolare. Piuttosto, essa risiede nell'innovazione e nella forza del suo messaggio, che era in se stesso una rottura della tradizione, un messaggio che introdusse efficacemente due grandi idee rivoluzionarie: il monoteismo dualistico (il Signore Saggio che genera due spiriti gemelli, quello benefico e quello malvagio); e l'aspettativa di una trasfigurazione (avestico: *frashōkereti*; pahlavi: *frashgird*) della vita e dell'esistenza. [Vedi *FRASHŌKERETI*].

Sia le sue idee monoteiste e dualistiche sia la sua particolare dottrina soteriologica separano profondamente gli insegnamenti di Zarathustra dalle tradizioni indo-iraniche della sua formazione. Esse esemplificano la sua ribellione contro una religione formalistica e ritualistica, che non forniva risposte adeguate al problema del male. A causa dei suoi principii fondamentali, Zarathustra, che difese una religiosità interiore e il diritto dell'individuo a resistere alle imposizioni della tradizione, può essere a buon diritto annoverato tra le figure religiose più grandi della storia.

Un altro aspetto originale del messaggio di Zarathustra, un aspetto che non è facile da comprendere ma che, comunque, fornisce la chiave di una comprensione più profonda della complessa struttura intellettuale e poetica delle *Gāthā*, è la dottrina degli Amesha Spenta, gli «Immortali Benefici». Costoro sono spiritualizzazioni delle nozioni astratte del Pensiero Buono, della Verità Migliore, del Potere Desiderabile, della Devozione Generosa, della Integrità e dell'Immortalità, le quali tutte operano secondo un sistema di interrelazioni e di correlazioni che possono essere contemporaneamente le manifestazioni di una divinità oppure di una virtù umana. [Vedi *AMESHA SPENTA*].

A parte i nomi di suo padre, Pourushaspa («possessore di cavalli grigi»), e di sua madre, Dughdōvā («per cui le mucche sono munte»), non sappiamo quasi nulla della vita di Zarathustra. Un tardo testo pahlavi ci fornisce anche i nomi di quattro fratelli. Secondo la tradizione, Zarathustra lasciò la sua casa all'età di 20 anni e a 30 fu toccato da una rivelazione, nella forma di una intensa e possente ispirazione e di una visione. Solamente dopo altri dieci anni, comunque, egli riuscì a convertire un cugino, Maidhyōimānha («che è nato a metà del mese»). Egli fu fortemente osteggiato in patria dai *kavi*, dai *karapan* e dagli *usij*, gruppi sacerdotali collegati agli insegnamenti e alle pratiche tradizionali. Questa ostilità lo portò ad abbandonare la sua regione (*Yasna* 46,1) e a cercare rifugio alla corte di Kavi Vīshtāspa, un regnante che si era convertito alla nuova religione insieme a sua moglie, Hutaosā, quando il profeta, secondo la tradizione, aveva 42 anni. Possediamo anche il nome di un figlio, Isat Vāstra («che desidera pascoli») e di tre figlie nate dalla prima moglie, così come i nomi di altri due figli, Urvatatnara («che comanda gli uomini») e Hvarecithra («volto di sole», nati dalla seconda moglie, Hvōvī, che apparteneva all'influente famiglia Hvōgva («che possiedono buon bestiame»). Sono menzionate altre due figure che appartengono alla famiglia Hvōgva: Frashaoshtra («con eccellenti cammelli») e Jāmāspa (d'incerto significato, con «cavallo» nella seconda parte del composto), il primo padre di Hvōvī e il secondo marito della terza figlia del profeta, Pouruchistā («con molto senno»), le cui nozze sono celebrate nel quinto inno delle *Gāthā* (*Yasna* 53). Secondo la tradizione, Zarathustra morì all'età di 77 anni. Fu assassinato da un *karapan*, un sacerdote dell'antica religione, che apparteneva alla tribù Tūirya e che si chiamava Tūr i Brādrēs (il suo nome è noto soltanto nella forma pahlavi).

La scarsità di informazioni sulla vita del profeta è compensata da una tradizione, ricca in dettagli leggendari, che si sviluppò lungo i secoli all'interno delle comunità zoroastriane. I testi principali che documentano tale tradizione sono il libro VII del *Dēnkard*, un'opera pahlavi datata al IX secolo d.C., così come alcuni passi da altri testi pahlavi e da un'opera neopersiana del XIII

secolo, lo *Zarātusht-nāma* (Libro di Zarathustra), scritto da Zarātusht-i Bahrām-i Pazhdū. Elementi mitici e rituali prevalgono nelle leggende successive su Zarathustra, che lo idealizzano come un simbolo e ne fanno l'archetipo dell'uomo perfetto.

La grande popolarità di Zarathustra nel mondo antico continuò durante il Rinascimento e fino all'Illuminismo. Durante il periodo classico e quello ellenistico fu considerato un uomo saggio, un tipico rappresentante di una «sapienza straniera», un maestro dei segreti del cielo e della terra, un veggente, un astrologo e un operatore di prodigi. I filosofi platonici giunsero a vedere l'influenza di Zarathustra sullo stesso Pitagora e anche gli Accademici ammirarono apertamente il pensatore persiano che fondò la scuola dei Magi e insegnò la dottrina dualistica.

Il Cristianesimo antico considerò Zarathustra come un precursore della fede cristiana, uno che non solo profetizzò, come avevano fatto i profeti biblici, l'avvento del Messia, ma che predicò anche il segno soprannaturale della sua venuta, la stella che sarebbe apparsa in Oriente e che avrebbe guidato i tre Magi fino alla mangiatoia di Betlemme. [Vedi *MAGI*]. Questa interpretazione cristiana è derivata dalla dottrina zoroastriana del Saoshyant, il Salvatore venturo. [Vedi *SAOSHYANT*]. In seguito, tuttavia, all'epoca dell'Impero sasanide in Persia (III-VII secolo d.C.), il Cristianesimo fu combattuto, specialmente in un primo tempo, perché accusato di una sua connessione con l'Impero romano. La popolarità di Zarathustra nel mondo cristiano cominciò a declinare. Il profeta iranico, che era stato spesso invocato dalle scuole gnostiche e che era stato considerato da Mani come uno dei tre grandi Messaggeri del passato, finì per essere considerato un maestro dell'impostura, dell'eresia e delle arti diaboliche della stregoneria. Ma durante il Rinascimento e l'Illuminismo la cultura europea tornò all'immagine di Zarathustra che era stata trasmessa dall'antichità classica ed ellenistica. Egli fu considerato, ancora una volta, un grande saggio, l'autore degli *Oracoli Caldaici* e il probabile inventore della Qabbalah, un maestro di astrologia e un ponte tra Cristianesimo e Platonismo, e talora (come in Voltaire) il simbolo di una sapienza non cristiana.

Dopo che la filologia occidentale riscoprì Zarathustra, durante il XVIII e il XIX secolo, Friedrich Nietzsche, con un paradosso intenzionale, attribuì il nome di Zarathustra all'eroe della sua opera *Così parlò Zarathustra* (1883-1885). Nietzsche considerava il profeta iranico come il primo ad aver scoperto l'autentica realtà sottesa a tutte le cose, cioè l'eterna lotta tra il bene e il male.

[Vedi anche *ZOROASTRISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Molti importanti studi riguardanti Zarathustra sono stati raccolti (e tradotti in tedesco) da B. Schlerath (cur.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, in cui è dato largo spazio all'opera di H. Lommel. Una lunga recensione, ricca di punti di vista originali, fu scritta su questo volume da G. Widengren, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 231 (1979), pp. 52-85.

Numerose monografie si occupano di temi speciali riguardanti Zarathustra. Sul suo nome e sulle sue varie forme, cfr. M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch*, I.1, Wien 1977, pp. 105s. Sulla leggenda di Zarathustra nella letteratura pahlavi e postislamica, cfr. M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris 1967; e F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, Sankt Petersburg 1904. Sulla figura di Zarathustra durante l'antichità classica ed ellenistica e durante l'epoca paleocristiana, cfr. J. Bidez e Fr. Cumont, *Les Mages hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition greque*, I-II, Paris 1938; e G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933. Riguardo alla figura di Zarathustra nella cultura occidentale e nei primi studi di filologia iranica, cfr. J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, 1958, Westport/Conn. 1973 (capp. 1 e 2); e, dello stesso autore, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962 (spec. cap. 4).

In aggiunta a questi studi, possono essere consultate con profitto le seguenti opere.

C. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg 1924.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden 1975.

J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948.

Gh. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Napoli 1980.

W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951.

W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961.

H. Humbach, *A Western Approach to Zarathushtra*, Bombay 1984.

O. Klíma, *Zarathushtra*, Praha 1964.

M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966).

K. Rudolph, *Zarathustra, Priester und Prophet*, in «Numen», 8 (1961), pp. 81-116.

GHERARDO GNOLI

ZEUS. L'ultimo nato di Rhea e del titano Kronos, destinato, come i fratelli, a scomparire poiché suo padre, temendo che uno dei suoi figli lo privasse del potere, li ingoiava appena nati. Soltanto un trucco di Rhea consentì a Zeus di vedere la luce del giorno e successivamente di donarla, a sua volta, ai mortali e agli immortali. All'epoca del suo parto, Rhea si recò a Creta. Nascosta dall'oscurità della notte, affidò il neonato a Gaia (la

Terra) che lo nascose e lo allevò in una grotta del Monte Aigaion. Rhea si presentò a Kronos con una pietra avvolta nelle fasce, che egli divorò immediatamente (Esiodo, *Teogonia* 453ss.).

Raggiunta l'età adulta, Zeus sconfisse il padre con la semplice forza e lo costrinse a vomitare i fratelli, le sorelle e la pietra che lo aveva sostituito. I suoi fratelli, grati, gli offrirono il tuono, il fulmine e la saetta che egli usa per dominare i mortali e gli immortali (*Teogonia* 503ss.). Zeus, tuttavia, ebbe difficoltà ad assumere il comando, poiché i Titani si rivoltarono contro di lui e combatterono per dieci anni. Dopo averli sconfitti, Zeus si oppose al terribile figlio di Gaia e del Tartaro, Tifone, che minacciava anch'egli la sua supremazia (*Teogonia* 820ss.). I suoi nemici sottomessi furono tutti precipitati nelle profondità del Tartaro. In ricordo delle sue vittorie e del suo potere, Zeus pose la pietra che era servita come suo doppio nella sacra Pytho (Delfi). Questa pietra, l'*omphalos*, l'ombelico del mondo, è l'indistruttibile soglia di un'epoca nata sotto il segno dell'ordine e della giustizia.

Zeus divise poi gli onori tra gli dei: ad Ade assegnò il dominio sotterraneo, a Poseidone quello delle acque e a se stesso quello dell'aria (*Iliade* 15,188). Zeus è considerato «il più potente, il supremo degli dei, il signore lungimirante che realizza ogni cosa» (*Inno omerico a Zeus* 1s.). Per conservare il suo potere, non esitò a ingoiare la sua prima sposa, Metis (l'Intelligenza), che gli consentì di distinguere il bene dal male. Sua sorella Hera condivide con lui gli onori del trono olimpico, ma Zeus, padre degli uomini e degli dei, dimostra continuamente il suo potere e la sua forza creatrice del *kosmos* attraverso innumerevoli unioni con dee e con mortali.

Nel pensiero greco, «Zeus è aria, Zeus è terra, Zeus è cielo». Zeus è tutto e insieme è colui che è sopra tutto. Perciò dal nevoso Olimpo si rivela agli uomini come piacevole luce del giorno e come pioggia feconda. Protegge la ricchezza dei terreni, conserva i beni del capofamiglia e, in quanto signore della giustizia, è il garante dell'ordine sociale e di quello morale. Soltanto il Fato ha potere su di lui. Conoscendo perfettamente ciò che è, ciò che è stato e ciò che sarà, Zeus dispensa agli uomini il successo e la sfortuna versando dai suoi vasi di argilla sulla soglia del suo palazzo.

BIBLIOGRAFIA

A.B. Cook, Zeus. *A Study in Ancient Religion*, I-III, Cambridge 1914-1940.

J.-P. Vernant, *Structures du mythe. Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, e *Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point*, in *Myhte et pensée chez les Grecs*, Paris 1971 (3ª ed.), pp. 13-41 e 42-79 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978, pp. 15-47 e 48-90).

JEANNIE CARLIER e SÍLVIA MILANEZI

ZOROASTRISMO. Con una storia di quasi 3.000 anni, lo Zoroastrismo è una delle più antiche religioni viventi. È la religione più importante e meglio nota dell'Iran antico o preislamico. Esso prende il nome da quello del suo fondatore, Zarathustra (Zoroastro), che visse tra l'inizio del I millennio e il VII-VI secolo a.C. Era la religione di popolazioni arie di lingua iranica, membri del gruppo ario o indo-iranico della più ampia famiglia indoeuropea. Un altro nome dello Zoroastrismo, Mazdeismo, deriva dal nome del dio supremo della religione, Mazdā («saggio»), o Ahura Mazdā («signore saggio»). Alcuni studiosi credono che esistesse anche un Mazdeismo non zoroastriano, sebbene tutte le forme storicamente documentate di Mazdeismo, anche quelle menzionate nelle iscrizioni dei sovrani achemenidi (VI-IV secolo a.C.), sembrino essere zoroastriane. Perciò possiamo considerare Zoroastrismo e Mazdeismo sostanzialmente come sinonimi.

Le radici dello Zoroastrismo possono essere collocate in una società iranica occidentale, tribale e fondamentalmente pastorale. La religione ebbe origine nella prima metà del I millennio a.C. e si sviluppò ulteriormente sotto il primo Impero persiano, ma il suo netto conservatorismo e il forte tradizionalismo sembrano essere manifestazioni di un atteggiamento culturale che emerse durante il periodo sasanide (III-VII secolo d.C.). L'evoluzione e le profonde trasformazioni dello Zoroastrismo sono le conseguenze della sua storia. Esso sopravvisse alla conquista macedone e ai periodi della dominazione seleucide e greco-battriana. Dopo la conquista araba lo Zoroastrismo fu tramandato di generazione in generazione, durante il periodo dell'Impero mongolo e dell'egemonia di regnanti islamici turchi e persiani, fino alle attuali piccole e povere comunità degli zoroastriani iranici. Esso si è tramandato anche presso le importanti comunità dei Parsi dell'India (Gujarat, Bombay e il Deccan) e del Pakistan moderno.

Alla luce della sua storia, sono stati fatti spesso dei tentativi per distinguere tra varie fasi dello Zoroastrismo e per dare a ognuna di esse un nome leggermente diverso. Si è perciò proposto che la religione contenuta nelle *Gāthā*, i testi attribuiti allo stesso Zarathustra, sia chiamata «Zarathustrismo», che i contenuti dell'Avesta recente siano chiamati «Zarathustricismo» e che la religione del periodo sasanide sia chiamata «Zoroastrismo» (Gershevitch, 1964). Queste definizioni andrebbero però ampliate, fino a includere la religione delle

comunità zoroastriane moderne presenti in Iran e in India.

Le fonti. Lo studio dello Zoroastrismo ha sempre dovuto far fronte a considerevoli difficoltà, poiché le fonti sulla religione, in particolare quelle riguardanti il suo periodo più antico, sono poche e contrastanti. L'Avesta, una collezione di testi messa per iscritto tra il IV e il VI secolo d.C., è sopravvissuto solamente in parte, e presenta un quadro etereogeneo. Accanto alle *Gāthā*, attribuite allo stesso Zarathustra, troviamo testi con strutture e scopi molto diversi, risalenti a periodi differenti e, come pure le *Gāthā*, tramandati oralmente per molti secoli, forse anche per un millennio o più. Le sezioni principali dell'Avesta sono lo *Yasna* (Atto di culto), che contiene le *Gāthā* (Canti); gli *Yasht* (Inni ad entità divine), risalenti a vari periodi e che riflettono in parte un retroterra indo-iranico; il *Vendidad* (Codice contro i demoni), che è sopravvissuto nella sua interezza e che fondamentalmente è un codice di purità da usarsi nella lotta contro il potere maligno dei *daiva*; il *Vispered* (Culto di tutti i maestri); il *Niyāyisn* (Preghiera) e il *Gāh* (Periodi del giorno), una specie di breviario zoroastriano che contiene preghiere per sacerdoti e per laici; e il *Khorda*, o «piccolo» Avesta, un libro di preghiere che propone una selezione da altri testi dell'Avesta per l'uso quotidiano. Esistono anche testi frammentari, che comprendono parti del *Hadhōkht Nask* (Libro delle scritture) e l'*Aogemadaēchā* (Noi accettiamo), che sono importanti per il loro concetto di vita ultraterrena; e il *Nīrangistān* (Precetti per l'organizzazione del culto). La lingua dell'Avesta, in particolare quella più arcaica delle *Gāthā*, è estremamente difficile, e in alcuni casi l'interpretazione del testo è incerta e i risultati del lavoro filologico sono lungi dall'essere soddisfacenti. Tali difficoltà sono rese ancora più serie dai problemi collegati alla codificazione del testo, come anche alla sua trasmissione, poiché esso fu scritto in un alfabeto abbastanza tardo, creato *ad hoc*, che risaliva a quello aramaico.

Fonti di eguale importanza sono i libri pahlavi, scritti in medio-persiano e risalenti, per lo più, al IX secolo d.C., un'epoca in cui la letteratura religiosa zoroastriana fu fiorente, specialmente nella provincia del Fārs. Durante quest'epoca l'Iran era stato in buona parte convertito all'Islamismo, e gli aderenti allo Zoroastrismo erano diventati una minoranza. Alcune parti della vasta letteratura pahlavi sono estremamente importanti, come lo *Zand* (Interpretazione), un'esegesi dei testi dell'Avesta con commenti, traduzioni e glossari; il *Bundahishn* (Libro della creazione primordiale) o *Zand-Āgāhīh* (Conoscenza dallo Zand), che tratta della cosmogonia, della cosmologia e dell'escatologia; il *Dēnkard* (Atti della religione), un riassunto delle conoscenze dell'epoca (IX-X secolo d.C.) riguardante vari argomenti; il *Wizīdagīhā* (Selezioni) scritto dal sacerdote Zādspram; il *Dādistān ī Dēnīg* (Sentenze religiose), in cui il sacerdote Mānushcihr risponde a 92 domande su varie questioni; il *Dādistān ī Mēnōg ī Khrad* (Sentenze dello spirito della sapienza), un tipico testo della letteratura sapienziale zoroastriana (*andarz*); lo *Shkand-gumānīg Wizār* (Esposizione che risolve i dubbi), un'apologia dello Zoroastrismo, contenente una critica dell'Islamismo, dell'Ebraismo, del Cristianesimo e del Manicheismo, che erano interpretati come pericolosi e devianti; e l'*Ardā Wīrāz Nāmag* (Libro di Ardā Wīrāz), un'opera, ampiamente diffusa nelle comunità zoroastriane, che conteneva una descrizione di un viaggio nell'aldilà e di una visione del cielo e dell'Inferno, scritta nello stile di una composizione oracolare. Anche molti altri testi pahlavi sono estremamente importanti per lo studio della dottrina zoroastriana durante il periodo sasanide e quello postislamico.

La letteratura religiosa zoroastriana, comunque, non ebbe fine dopo la fioritura dei libri pahlavi sotto il califfato abasside; essa continuò a svilupparsi, nelle comunità d'Iran e d'India, usando nuovi sistemi grafici e nuove lingue, come il persiano, il gujarati e anche il sanscrito. Presso i Parsi un considerevole *corpus* di letteratura religiosa si è formato sia in gujarati sia in inglese, a cominciare dalla metà del XIX secolo.

Sebbene le iscrizioni dei sovrani delle due grandi dinastie persiane, l'achemenide – specialmente di Dario I (522-486 a.C.), Serse (486-465 a.C.), Artaserse II (402-359 a.C.) – e la sasanide – specialmente di Shāpūr I (241-272 d.C.) e Narsete (293-302 d.C.) – non abbiano carattere religioso, tuttavia esse sono importanti per lo studio dello sviluppo storico dello Zoroastrismo. Anche le iscrizioni apologetiche e dottrinali dell'arciprete Kerdēr, una figura influente sotto i primi sovrani sasanidi, sono particolarmente significative. Kerdēr fu uno degli autori della rifondazione dello Zoroastrismo e contribuì a trasformarlo, durante il III secolo d.C., in religione di Stato.

Oltre alle fonti zoroastriane, vanno menzionate quelle classiche, in particolare greche, così come quelle cristiane e musulmane. Erodoto, Plutarco, Strabone e Diogene Laerzio, per esempio, sono molto importanti per lo studio dello Zoroastrismo presasanide, così come le fonti cristiane (armene e siriache, in particolare gli *Atti dei martiri*). Anche le fonti musulmane, sia in arabo sia in persiano, sono assai utili per lo studio della religione zoroastriana, durante e dopo il periodo sasanide.

Le origini. Lo Zoroastrismo ebbe origine nel mondo iranico orientale, tra le grandi catene montuose dell'Hindu Kush e il Sistān, un'area che oggi è divisa tra

Iran e Afghanistan. Secondo una tradizione, Zarathustra veniva dall'Azerbaigian, ma questa teoria non ha alcun fondamento storico: durante il periodo partico o sasanide, il clero di un santuario locale affermò che il culto ebbe origine nella sua regione nel tentativo di conferire un prestigio e un'autorità superiori alle proprie tradizioni. Ma anche l'ipotesi che Zarathustra fosse vissuto ai confini dell'Iran nordorientale, nella Chorasmia, alla vigilia della costituzione dell'Impero di Ciro, è basata su argomenti che non reggono all'analisi critica. La ricerca attuale sull'origine dello Zoroastrismo si fonda su informazioni geografiche contenute nell'Avesta, sull'attenta considerazione dei ritrovamenti archeologici e sulla reinterpretazione delle poche fonti disponibili.

I confini geografici dell'Avesta definiscono il mondo iranico orientale e comprendono tutto il moderno Afghanistan, insieme ad alcune regioni vicine. Il testo non menziona nessuna regione, area o luogo nell'Iran occidentale, nella Media o nella Persia. Notiamo anche la completa assenza d'informazioni sia sui Medi sia sui Persiani durante la prima metà del I millennio a.C. Oltretutto, non c'è alcuna indicazione di familiarità con la civiltà urbana. Tutto ciò sembra confermare che il mondo da cui emerse lo Zoroastrismo era distinto da quello dei Medi e dei Persiani. Piuttosto, lo Zoroastrismo si formò in una società tribale politicamente frammentata, la cui civiltà s'incentrava su oasi più che su insediamenti urbani fissi – sebbene in certe aree questa società tribale sostituisse una civiltà urbana che era fiorita nel III millennio a.C. (come la civiltà dello Hilmand, che fu portata alla luce dagli scavi di Shahr-i Sukhta nel Sistān persiano). Tale società era governata da un'aristocrazia guerriera, cioè da una delle tre classi (sacerdoti, guerrieri e pastori) che costituivano la struttura sociale originaria degli Arii.

In una siffatta società erano attive confraternite di giovani guerrieri (il *Männerbund* ario o indo-iranico), con i loro culti sanguinari, i loro dei violenti, i loro riti sacrificali, le loro iniziazioni e le loro pratiche estatiche che culminavano in uno stato di «furore» chiamato *aēshma*. I sacrifici animali, specialmente quelli che implicavano l'uccisione di un toro (*gav*) e l'ingestione di sostanze allucinogene come l'*haoma*, erano ampiamente praticati. Zarathustra inveisce duramente contro di essi nelle *Gāthā*, dando una voce a Gēush Urvan, l'«anima del toro» (*Yasna* 29), che è presentata come la vittima del furore dei maestri del male, e condannando l'*haoma* come l'urina di una droga stimolante e allucinogena (*Yasna* 48,10; 32,14).

Le caratteristiche particolari. L'innovazione fondamentale dello Zoroastrismo, che lo separa dalle religioni degli altri popoli indoeuropei del Vicino Oriente e dell'Asia centrale, è il suo accento sul monoteismo. Il suo aspetto preminente, nel contesto religioso dell'intero mondo indo-mediterraneo, si colloca nel suo dualismo radicale. Entrambi gli aspetti sono fondamentali per la dottrina filosofica e religiosa di Zarathustra. L'estrema considerazione, da parte di Zarathustra, per la speculazione fa sì che i Greci lo considerassero piuttosto un saggio che un fondatore di una religione; essi giudicavano l'autore delle *Gāthā* come uno dei più alti e più significativi rappresentanti della «sapienza straniera». E non è pura coincidenza che egli fosse principalmente noto per il suo insegnamento dualistico, come del resto lo furono i suoi discepoli più diretti, i Magi.

Monotesimo e dualismo sono strettamente legati nelle *Gāthā*. Non sono in conflitto tra loro, poiché il monoteismo è in opposizione al politeismo, non al dualismo (Pettazzoni, 1920). Infatti il dualismo, più che una «protesta contro il monoteismo» (Henning, 1951), è una necessaria e logica conseguenza di quello, il suo scopo essendo quello di spiegare l'origine del male. La base del dualismo è essenzialmente etica: la natura dei due spiriti zoroastriani contrapposti, Spenta Mainyu («spirito benefattore») e Angra Mainyu («spirito ostile»), che sono figli gemelli di Ahura Mazdā, deriva dalla scelta che essi hanno fatto tra la «verità», *asha*, e la «menzogna», *druj*, tra pensieri buoni, parole buone e azioni buone e pensieri cattivi, parole cattive e azioni cattive. La scelta fatta dai due spiriti (*Yasna* 30,5) è alla base del dualismo zoroastriano e agisce da prototipo (*Yasna* 30,2; 49,3) delle scelte che si pongono davanti a ogni uomo quando egli decide se seguire la via della verità o quella della menzogna (Gershevitch, 1964). La buona o la cattiva natura di ciascuno dei due spiriti deriva dalla scelta morale sua propria e non è, come ipotizzano alcuni studiosi, innata, ontologicamente data o predeterminata.

La concezione di Ahura Mazdā come creatore del cielo e della terra, del giorno e della notte, della luce e delle tenebre (*Yasna* 44,3-5), come anche il contesto etico in cui Zarathustra concepì la sua risposta al problema del male, dimostra che il profeta era un pensatore originale, una possente figura religiosa che introdusse mutamenti radicali nel mondo spirituale e culturale in cui era cresciuto. Egli rispose a una religione profondamente formalistica e ritualistica predicando fortemente e insistentemente il valore e la dignità umani. Lo Zoroastrismo antico si distaccò dal culto sacrificale di una società in cui i valori militari erano ancora prevalenti. Esso favorì una religiosità intimistica e un culto intellettuale radicati nella tradizione sacerdotale indo-iranica – quella del «misticismo ario» (Kuiper, 1964) – che poneva in primo piano il pensiero e la conoscenza.

Comunque, il messaggio originario zoroastriano fu

profondamente trasformato dalle prime generazioni dei discepoli del profeta. In seguito, le elaborazioni del clero giunsero anche a consentire a vari aspetti delle antiche pratiche politeistiche e ritualistche di riemergere, sebbene con alcune limitazioni. Anche i contatti con altre religioni, così come gli sviluppi storici in Iran, contribuirono all'evoluzione della religione. In definitiva, lo Zoroastrismo, che era sorto in reazione a una religione arcaica e formalistica, assorbì molti dei concetti e dei valori che appartenevano in realtà al mondo contro cui esso si era ribellato, in particolare quegli elementi non legati alle idee, alle pratiche e all'etica dell'aristocrazia guerriera. Il risultato fu una complessa tradizione religiosa, che è sopravvissuta attraverso migliaia di anni della storia iranica. Lo Zoroastrismo è basato su di una forte aspirazione etica e tende verso l'astrazione. A mezza strada tra il tipo profetico e il tipo monoteistico di religione, esso incorpora elementi e credenze che appartenevano anche alle grandi religioni monoteistiche che sorsero all'occidente del mondo iranico. Allo stesso tempo esso è una religione ritualistica, con elementi politeistici, ricca di mitologia. Tuttavia esso formò un modello estremamente originale, che esercitò una grande e profonda influenza ben al di là del mondo iranico, sia a Oriente sia a Occidente.

La teologia, il pantheon e il pandemonio. Nella concezione di Zarathustra, la visione dualistica è quasi una conseguenza naturale del monoteismo, poiché il dualismo spiega il male che si trova nel mondo e che lo affligge. Il problema del male e della sofferenza è fondamentale per il pensiero zoroastriano e l'urgente necessità di dare una risposta a questo problema si riconcilia con la fede costante nella dignità e nella libertà dell'essere umano grazie alla fede nel cosiddetto mito della scelta.

Nella visione dualistica dello Zoroastrismo non sono soltanto Angra Mainyu e Spenta Mainyu che devono affrontare scelte morali. Anche i *daiva* («dei», un termine che nello Zoroastrismo successivo divenne una definizione generica dei poteri demoniaci), che sono la progenie del pensiero cattivo, della menzogna e dell'orgoglio, divennero cattivi perché fecero la scelta sbagliata. Di conseguenza, i *daiva* fungono da corruttori dell'umanità, che è posta al centro della lotta tra i due poli opposti della verità e della menzogna, del bene e del male, della vita e della non vita. Nelle *Gāthā* leggiamo:

> I due Spiriti primordiali, che sono gemelli, si rivelarono in un sogno. Essi hanno due modi di pensare e di agire: il buono e il cattivo. Tra i due, quello che agisce bene ha fatto la scelta giusta, non quello che agisce male. E quando questi due spiriti s'incontrarono, determinarono, all'inizio, la vita e la non vita, e di conseguenza, alla fine, la Cattiva Esistenza per il malvagio e il Buon Pensiero per il giusto. Il cattivo dei due Spiriti scelse di fare cose cattive, e lo Spirito più Buono, rivestito delle pietre più dure, scelse la Verità, come è vero anche per tutti coloro che costantemente si danno da fare per compiacere il Signore Saggio con azioni oneste. I *daiva* non scelsero tra i due, poiché l'errore si avvicinò a loro quando stavano facendo la loro scelta. Così essi scelsero il Cattivo Pensiero e poi corsero a unirsi al Furore, e insieme ad esso hanno afflitto l'esistenza dell'uomo.
>
> (*Yasna* 30,3-6).

Al di sopra e al di là dei *daiva* e dei due Mainyu c'è il Signore Saggio, Ahura Mazdā, la cui concezione deve molto allo stesso Zarathustra. Il nome stesso non ha un parallelo in India – tranne la prima metà, *ahura*, «signore» (antico-indiano: *asura*) – e in questo differisce dai nomi di molte altre divinità o entità divine derivate dal pantheon antico-iranico. L'esistenza di Ahura Mazdā deve forse qualche cosa, almeno in parte, al Varuṇa dell'India vedica o a qualche *ahura* o *asura* indo-iranico, che si potrebbe ricostruire usando un metodo comparativo. Eppure Ahura Mazdā presenta aspetti unici che possono essere spiegati soltanto mediante il concetto di divinità di Zarathustra e dalle sue intuizioni originali. La concezione di Ahura Mazdā da parte di Zarathustra rivela che il profeta era un grande riformatore religioso, un saggio alla ricerca della conoscenza e dell'illuminazione, più che il seguace di una qualsiasi dottrina tradizionale. Qui Zarathustra si rivolge al suo dio:

> Questo io ti chiedo, o Signore, rispondimi veracemente: chi fu generato padre della Verità, in principio? Chi fissò il corso del sole e delle stelle? Chi, se non tu stesso, fece sì che la luna cresca e cali? Questo, e altre cose, o Saggio, voglio sapere. Questo ti chiedo, o Signore, rispondimi veracemente: chi tiene da sotto la terra e il cielo, in modo che non cada? Chi le acque e le piante? Chi aggiogò i due veloci [corsieri] al vento e alle nubi? Chi, o Saggio, è il creatore del Buon Pensiero? Questo ti chiedo, o Signore, rispondimi veracemente. Quale artigiano creò le luci e le tenebre? Quale artigiano creò il sonno e la veglia? Chi è responsabile dell'aurora, del mezzodì e della notte, per ricordare all'uomo saggio i suoi doveri? Questo ti chiedo, o Signore, rispondimi veracemente se ciò che dico è vero: la Devozione rafforzerà la Verità con la sua azione? Come Buon Pensiero, hai tu istituito il Potere? Per chi hai creato la mucca datrice di prosperità? Questo ti chiedo, o Signore, rispondimi veracemente: chi creò la Devozione e la consacrò con il Potere? Chi fece il figlio rispettoso verso suo padre? Devotamente, con queste domande mi rivolgo a te, o Saggio, che grazie allo Spirito Benefico sei il creatore di tutte le cose.
>
> (*Yasna* 44,3-7).

Nel passo succitato troviamo termini come Verità, Buon Pensiero, Devozione e Potere. Questi, insieme ad

altri, come Integrità e Immortalità, così come anche il Signore Saggio o, piuttosto, il suo Spirito Benevolo, formano il gruppo dei sette «immortali benefici», gli Amesha Spenta, che sono di fondamentale importanza per la comprensione del pensiero di Zarathustra. Essi sono menzionati più volte nelle *Gāthā*, talvolta in riferimento a un soggetto divino, cioè il Signore Saggio, e talora a un soggetto umano, cioè Zarathustra. I sette Amesha Spenta sono Vohu Manah («il buon pensiero»), Asha Vahishta («la verità migliore»), Khshathra Vairya («il potere desiderabile»), Spenta Ārmaiti («la devozione benefica»), Haurvatāt («l'integrità») e Ameretāt («l'immortalità»). Gli Amesha Spenta sono entità ma anche concetti astratti, aspetti oppure virtù del Signore Saggio e dell'uomo che segue la verità, l'*asha* (vedico: *ṛta*). La speculazione teologica successiva alle *Gāthā* li ha organizzati codificando il loro ordine e i loro attributi ed è probabilmente responsabile anche di aver ideato per essi un sistema di interrelazioni, basato su un'analisi del mondo fisico. Perciò Vohu Manah è tradizionalmente legato al bestiame, Asha al fuoco, Khshathra ai metalli e Ārmaiti alla terra. Secondo la teoria dell'ideologia tripartita indoeuropea di Georges Dumézil, seguita da alcuni iranisti (per esempio Jacques Duchesne-Guillemin e Geo Widengren), una analisi del sistema degli Amesha Spenta rivela ciò che sembra essere lo schema tipico della tripartizione funzionale. In altre parole, Asha e Vohu Manah sembrerebbero essere i sostituti zoroastriani delle due principali divinità arie, Varuṇa e Mithra, che rappresentano la prima funzione, quella della sovranità magica e giuridica. Khshathra Vairya corrisponde a Indra, che rappresenta la funzione guerriera; Haurvatat e Ameretāt corrispondono invece alla coppia dei Nāsatya, che insieme ad Ārmaiti, un'entità polivalente, si riferiscono alla funzione della fertilità e della fecondità.

Non è facile interpretare correttamente la concezione zoroastriana degli Immortali Benefici che formano il seguito del Signore Saggio. Per comprendere il loro significato, si dovrebbe probabilmente tenere a mente la doppia struttura degli opposti – bene e male, spirito e materia – che caratterizza gli Amesha Spenta, le loro interrelazioni e il loro reciproco condizionamento. Il loro carattere duale (essi sono sia divini sia umani) può forse essere spiegato sulla base dell'esperienza mistica. Nel corso di questa esperienza, Zarathustra, l'uomo «che possiede l'*asha*» (*ashavan*), assume virtù e poteri divini mentre è in uno stato di estasi (chiamato *maga*) e, nel far questo, si unisce agli Immortali Benefici e viene identificato, sotto un certo aspetto, con lo Spirito Benefico che fece la scelta giusta. Ovviamente, dobbiamo considerare il linguaggio zoroastriano, sebbene grandemente innovativo, nel contesto di quella tradizione sacerdotale chiaramente identificata come misticismo ario. Le *Gāthā* ci mostrano una religiosità interiore, una religiosità che dava ampio spazio all'esperienza individuale.

Sraosha («obbedienza»), il signore della preghiera, è per sua natura analogo alle entità presenti nelle *Gāthā*. Egli è particolarmente importante sia nelle *Gāthā* sia nella successiva tradizione zoroastriana, dove egli protegge l'essere umano contro il male e la morte e giudica l'anima dopo la morte. Gli altri esseri divini o sovrumani dello Zoroastrismo sono invece essenzialmente differenti da quelli delle *Gāthā*. La maggior parte sono antiche divinità del pantheon indo-iranico, dominate dalla figura del Signore Saggio. Poiché egli era l'unico dio nel messaggio gathico, il Signore Saggio fu conseguentemente, e sempre più, considerato come il supremo, sebbene non l'unico, dio del tardo Zoroastrismo. Nella forma più tarda della religione, il monoteismo fu diluito, e col tempo esso venne a rappresentare più una tendenza che una realtà. Questo è reso chiaro dai documenti più antichi – diversi dalle *Gāthā* – sia quelli religiosi, come l'Avesta recente, sia quelli profani, come le iscrizioni degli Achemenidi, così come dalle fonti greche riguardanti la religione persiana, Zarathustra e i Magi.

Lo Zoroastrismo non integrò tutti gli antichi dei nel suo pantheon. Soltanto quelli non ritenuti in contrasto con i dogmi fondamentali della nuova religione del profeta, infatti, furono assorbiti in esso. Per la maggior parte, gli antichi *daiva* condannati da Zarathustra rimasero fuori dal nuovo pantheon, ma poche divinità, che erano state probabilmente ampiamente e profondamente venerate, riapparvero nello Zoroastrismo.

Le loro caratteristiche e i loro aspetti, comunque, furono in parte modificati, in parte matenuti intatti e in genere soltanto leggermente mascherati sotto un velo di zoroastrianizzazione. Perciò nella nuova religione alcuni degli antichi dei divennero *yazata* («quelli degni di venerazione»); in una lingua più profana e meno sacerdotale e teologica, possono essere chiamati *baga*, come nelle iscrizioni achemenidi.

Questo importante sviluppo dello Zoroastrismo, cioè la tendenza a riassorbire molti elementi della religione «pagana» indo-iranica, anche il sacrificio animale e il culto dell'*haoma*, fu il risultato di un lungo processo storico che iniziò nelle regioni orientali dell'Iran durante il periodo preachemenide. L'evoluzione si svolse durante molti secoli e fu dovuta a gruppi sacerdotali che all'inizio erano orientali e che possono essere chiamati, in mancanza di una definizione più precisa, «sacerdoti avestici», cioè *āthravan* o *athaurvan* (antico-indiano: *átharvan*), e in seguito occidentali, cioè la tribù sacerdotale meda nota come i Magi. Le loro elaborazioni

teologiche portarono a una precisa strutturazione del pantheon e del pandemonio; l'uno e l'altro sono caratterizzati da strutture gerarchiche analoghe e da precise interrelazioni tra il mondo del bene, o dell'*asha*, e quello del male, o della *druj*, di modo che ogni entità positiva o benefica abbia una corrispondente entità negativa o malefica.

Neppure la dottrina zoroastriana degli Immortali Benefici rimase immune. Gli Amesha Spenta, che erano state semplici astrazioni e aspetti di un'entità divina, o qualità di coloro che ottengono la condizione di *ashavan*, divennero vere e proprie entità, in linea con la tendenza ad una angelizzazione che si ritrova lungo l'intera storia religiosa dell'Iran. All'interno di questo schema, uno sviluppo significativo fu invece la demonizzazione degli antichi dei indo-iranici, come Indra, Nānhaithya e Saurva; Indra, in particolare, divenne l'opposto simmentrico di Khshathra Vairya e il probabile usurpatore del ruolo dell'indo-iranico Vṛthraghna.

La sezione avestica degli *Yasht* è la testimonianza principale e più chiara del processo di zoroastrianizzazione delle antiche divinità, in un nuovo contesto culturale, dominato dalla figura del dio supremo, Ahura Mazdā. Gli *Yasht* sono inni dedicati ai vari esseri degni di venerazione: lo stesso Ahura Mazdā, gli Amesha Spenta come gruppo, Asha Vahishta, Ameretāt e Aredvī Sūrā Anāhitā, una dea a noi nota anche attraverso le iscrizioni achemenidi, che corrispondeva originariamente all'indiana Sarasvatī; Hvar Khshaēta (il sole «che brilla splendente»); Māh («la luna»); Tishtrya, la stella Sirio; Druvāspā («che possiede cavalli sauri»), uno *yazata* femminile, strettamente associato con Gēush Urvan; Mithra, che compare anche nelle iscrizioni achemenidi; e Sraosha e Rashnu, che, insieme a Mithra, giudicano l'anima dopo la morte. Considerati degni di reverenza sono anche: le *fravashi*, o spiriti dell'anima, la cui venerazione era probabilmente una traccia sopravvissuta di un antico culto degli spiriti dei morti e di un concetto di immortalità tipico di una società guerriera; Verethraghna («che abbatte la resistenza»), lo *yazata* della vittoria; Vayu («vento, atmosfera»), lo *yazata* del vento; Daēnā, la cui etimologia è incerta, che significa probabilmente «immagine», ma anche «coscienza», «io» e «religione»; Ashi («ricompensa, premio»), uno *yazata* femminile dell'abbondanza e della fertilità; Arshtāt, uno *yazata* femminile che personifica la giustizia, la compagna di Mithra; Khvarenah («splendore»), uno *yazata* che personifica l'energia ignea e luminosa, vista come forza vitale, fonte di successo e di fortuna, tradizionalmente legato alla regalità; Haoma, che personifica l'oggetto del sacrificio e viene venerato come il «sacerdote del sacrificio», il cui inno è conservato in una sezione *Yasna* (9-11); e, infine, la stella Vanant (Vega).

Di tutte queste entità, Anāhitā e Mithra sono certamente le più importanti e formano forse una triade quando si uniscono ad Ahura Mazdā. Le due divinità compaiono anche nelle iscrizioni achemenidi, a cominciare da quelle di Artaserse II. Durante il periodo achemenide, Anāhitā fu considerata come una grande dea il cui culto, secondo Erodoto, provenne ai Persiani dagli Assiri e dagli Arabi. Essa discendeva dalle grandi divinità femminili del Vicino Oriente, che erano legate alle funzioni della fertilità e della fecondità e anche della regalità. Mithra, d'altro canto, era già diventato una divinità solare, il dio dei patti e della luce, prima che fosse diffuso a Roma il suo culto, che divenne infine una religione di mistero. Sia dentro sia fuori l'Iran, Mithra conservò sempre attributi regali e militari. Tanto Mithra quanto Anāhitā mostrano segni di una notevole influenza esercitata su di loro dalle concezioni religiose della Mesopotamia, dell'Asia Minore e, più in generale, del Vicino Oriente.

Le notizie di Erodoto sulla religione persiana mostrano un quadro per alcuni aspetti simile a quello delineato dall'Avesta recente. Erodoto (1,131s.) afferma che i Persiani non avevano l'abitudine di costruire statue, templi o altari, e che essi offrivano sacrifici su luoghi elevati, all'aperto, a «Zeus» (Ahura Mazdā), un nome con il quale essi chiamavano il cielo intero, al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua e al vento. Egli aggiunge che essi non celebravano sacrifici senza la presenza di un Mago che cantasse una «teogonia» durante la cerimonia.

La cosmogonia e la cosmologia. La cosmogonia zoroastriana prevede tre momenti fondamentali: la creazione del mondo, la rivelazione della «buona religione» mazdea e la trasfigurazione finale. Sebbene i testi più antichi non presentino la dottrina cosmogonica in modo sistematico, essa può essere ricostruita con l'aiuto della letteratura religiosa pahlavi, in cui i tre momenti cosmogonici sono chiamati, rispettivamente, Bundahishn («creazione»); Gumēzishn (mescolanza dei due spiriti contrapposti); e Wizārishn (la loro separazione finale). Ogni cosa esistente esiste in un doppio stato, quello mentale o spirituale (pahlavi: *mēnōg*) e quello fisico o materiale (pahlavi: *gētīg*). Lo stato spirituale possiede anche un valore embrionale o seminale in rapporto a quello materiale, che è quasi come il suo frutto. Secondo la letteratura pahlavi, solamente lo spirito del male è incapace di trasformare la sua creazione dallo stato spirituale a quello fisico perché esso è per sua natura sterile e distruttivo. L'esistenza materiale, perciò, non è vista come negativa in se stessa; piuttosto, nello stato di «mescolanza», essa è contaminata dall'attività aggressiva scatenata contro di lei dallo spirito del male. Anche nelle *Gāthā* (*Yasna* 30,4), la vita e la non vita, il

bene e il male, sono conseguenze dell'incontro dei due spiriti.

Il mondo fu creato in sei fasi consecutive. Dapprima fu fatto il cielo di pietra e di cristallo di rocca, poi furono fatte l'acqua, la terra, la vegetazione, la vita animale e l'umanità. Poi la terra fu circondata da una grande catena montuosa, Harā Berezaiti («alta Harā»; pahlavi: Harburz; persiano: Alburz), che è legata, mediante radici sotterranee, col monte Harā, situato al centro della terra. La prima e la più ampia delle sette zone in cui la terra è suddivisa è una regione chiamata Khvaniratha; è l'unica abitata dall'uomo. Le restanti sei sezioni del mondo (pahlavi: *kēshwar*) circondano il Khvaniratha. Dal monte Harā discendono acque che scorrono nel mare Vourukasha («dalle ampie insenature»), che ricopre 1/3 della terra verso sud e ha al suo centro una montagna fatta della stessa materia del cielo. Due grandi fiumi, Buona Dāityā e Ranhā, hanno origine nel mare Vourukasha e segnano il confine orientale e quello occidentale del *kēshwar* Khvaniratha. Il monte Harā, noto anche come Hukairya («dalla buona attività»), è perciò il punto più alto della terra e da esso le anime dei defunti partono per il loro viaggio celeste. Al centro del mare Vourukasha si trova l'Albero di Tutti i Semi, insieme a un altro albero che è dotato di poteri curativi e che dona l'immortalità. Esso è identificato come Haoma Bianco, il signore spirituale delle piante.

Gav-aēvōdāta (pahlavi: Gaw-ī-ēw-dād), o «toro unicreato», che fu ucciso dallo spirito del male, e Gayamaretan (pahlavi: Gayōmard), o «vita mortale»), anch'esso ucciso da Ahriman, erano i prototipi, rispettivamente, degli animali e degli uomini. Dal loro sperma ebbero origine tutte le specie di animali buoni, così come la prima coppia umana, Mashya e Mashyānag.

Il retroterra indo-iranico di molte di queste dottrine è evidente. Ci ricordiamo, per esempio, del monte Meru o Sumeru nella mitologia e nella cosmografia indiane; dei sette *dvīpa*, che echeggiano i sette *kēshwar*; dell'albero Jambū, a sud del monte Meru; e di Mārtāṇḍa («seme mortale»), il cui mito contiene alcune importanti analogie con quello di Gayōmard.

Gli aspetti più originali della dottrina zoroastriana risiedono nella sua storia del cosmo e nei suoi insegnamenti riguardanti i due stati di esistenza *mēnōg* e *gētīg* e le tre fasi di Bundahishn, Gumēzishn e Wizārishn. In particolare, le nozioni di *mēnōg* e di *gētīg*, che risultano simili, per alcuni aspetti, a idee greche (un fatto che ha portato a varie ipotesi riguardanti possibili influenze sia platoniche sia aristoteliche, dal momento che la dottrina è riportata sistematicamente soltanto in testi relativamente tardi), sono radicate nello Zoroastrismo più antico. Troviamo tracce di queste nozioni, infatti, anche nelle *Gāthā*, che descrivono i due stati dell'essere e della vita rispettivamente come «spirituale» e «con le ossa», cioè «dotato di un corpo». Il concetto delle due esistenze, infatti, è profondamente radicato in tutto il pensiero zoroastriano.

Anche gli insegnamenti riguardanti le tre fasi sono originali in modo specifico. La prima fase implica la separatezza dei due spiriti nel *mēnōg*; la seconda fase è quella della loro mescolanza, nel *gētīg*; la terza è quella della loro separazione finale, in uno stato di purità perfetta, *abēzagīh*, in cui l'uomo vivrà nel suo corpo futuro, *tan ī pasēn*. Secondo questi insegnamenti, la purità e la separatezza sono una cosa sola, il che probabilmente contribuisce a spiegare la via zoroastriana alla realizzazione spirituale. L'iniziato, l'uomo che possiede *asha* (*ashavan*), può, attraverso il potere che deriva dal suo stato di purità – che nelle *Gāthā* sembra essere ciò che è chiamato *maga* –, ottenere i benefici della esistenza spirituale, cioè l'illuminazione e la visione intellettuale. In tal modo l'iniziato può giungere ad assomigliare, in vita, all'uomo che è beato dopo la morte.

L'escatologia e la soteriologia. La storia del cosmo è una storia sacra, ed essa si sviluppa in tre momenti principali, ognuno dei quali con il suo protagonista: Gayamaretan, Zarathustra e Saoshyant (pahlavi: Sōshans), il Salvatore futuro. Queste figure, comunque, sono solo i personaggi principali, che rappresentano l'inizio, il momento mediano e la fine. Una schiera di altre figure, eroi e difensori della fede, organizzate in una complicata sequenza, in gruppi e dinastie che sono, in buona parte, mitiche, riempie la storia sacra dello Zoroastrismo. Con il tempo e con i mutamenti storici, queste altre figure furono identificate sempre più con la storia stessa e con il destino dell'Iran, seguendo un processo che è chiaramente esemplificato durante il periodo sasanide.

La dottrina escatologica zoroastriana non si sviluppò improvvisamente; piuttosto, essa fu il frutto di varie rielaborazioni teologiche. Il suo nucleo, comunque, lo si può già scorgere nelle *Gāthā*, dove si riflettono sicuramente concetti indo-iranici o, almeno, prezoroastriani.

L'Avesta insegna che dopo la morte l'anima può raggiungere il Cielo, o le Luci senza inizio (*anaghra raochā*), seguendo tre sfere, in una successione di luci sempre più brillanti e intense: le Stelle (buoni pensieri, *humata*), la Luna (buone parole, *hūkhta*) e il Sole (buone azioni, *hvarshta*). Per affrontare il viaggio celeste, l'anima deve subire una drammatica prova: l'attraversamento del ponte Cinvat, il «ponte del separatore». Soltanto quelle anime che sono state giudicate giuste da Mithra, Sraosha e Rashnu saranno in grado di attraversare il ponte; le anime dei cattivi, invece, cadranno nell'Inferno, poiché il ponte si restringerà fino alla larghezza del filo di un rasoio quando esse tenteranno di attraversarlo. Tre giorni

dopo la morte e la dolorosa separazione dell'anima dal corpo, i giusti incontreranno la loro *daēnā*, l'immagine di se stessi, che avrà l'aspetto di una bellissima fanciulla di 15 anni. Esiste una zona intermedia per coloro che non sono destinati né al Cielo né all'Inferno poiché il peso dei loro buoni pensieri, delle loro buone parole e delle loro buone azioni è uguale a quello dei loro pensieri cattivi, delle loro cattive parole e delle loro cattive azioni. Queste anime restano in una specie di limbo, chiamato Hammistagān, un luogo di residenza delle ombre dove non c'è né gioia né tormento.

Già fin dalle *Gāthā* l'escatologia collettiva è dominata dalla nozione di una prova mediante il fuoco. Il fuoco, figlio di Ahura Mazdā, è strumento di Asha, e i buoni saranno separati dai cattivi da un torrente di fuoco, come un fiume di metallo fuso. In quel momento avrà luogo il Giudizio Finale, e la *frashōkereti* (pahlavi: *frashgird)* «trasfigurerà» l'esistenza e «riabiliterà» il mondo e la vita. Poi i morti torneranno in vita, con corpi indistruttibili rivestiti di gloria. La cerimonia sacrificale compiuta dal salvatore (il Saoshyant), che userà il grasso o il midollo di un bovino miracoloso, mescolato con l'*haoma* bianco (più che con quello giallo usato nelle normali cerimonie rituali), determinerà la trasfigurazione e la resurrezione finale dei corpi.

Questa versione della dottrina, probabilmente il risultato di un'elaborazione relativamente tarda, è quella che si trova codificata nei testi pahlavi. Le sue premesse, comunque, sono antiche e si possono trovare negli insegnamenti delle *Gāthā*. Esse rappresentano il desiderio della trasfigurazione del nostro essere e della vita e sono fortemente alimentate dalla speranza escatologica. Zarathustra stesso esclamava: «Possiamo essere noi coloro che renderanno splendida questa esistenza» (*Yasna* 30,9).

L'idea di un salvatore futuro è, in ogni caso, un'idea arcaica, comparendo in uno degli inni più antichi (*Yasht* 19,86-96). Secondo la tradizione successiva, il salvatore è nato da una vergine che fu fecondata dallo sperma di Zarathustra mentre lei stava facendo il bagno nelle acque in cui esso fu depositato (il grande bacino dello Hāmūn-i Hilmand, nel Sīstān persiano). Una leggenda narra che ci saranno tre salvatori: Ukhshyatereta («colui che fa crescere la verità»), Ukhshyatnemah («colui che fa crescere la reverenza») e Astvatereta («colui che incarna la verità»). Tutti e tre i salvatori, tutti figli di Zarathustra, compariranno in tre momenti diversi, ciascuno in uno degli ultimi tre millenni della storia del cosmo (ci sono in tutto dodici millenni). Secondo il *Bundahishn*, il periodo di 12.000 anni è suddiviso in quattro segmenti, ognuno dei quali dura 3.000 anni. Il primo periodo è quello della creazione fatta da Ohrmazd (la forma pahlavi per Ahura Mazdā) nella fase *mēnōg* («spirituale»); durante questa epoca, Ahriman (la forma pahlavi per Angra Mainyu) inizia la sua lotta contro le forze del bene. Nel secondo periodo v'è un accordo tra i due oppositori di fissare un tempo di 9.000 anni durante il quale operare in uno stato di mescolanza, e si ha la trasformazione da parte di Ohrmazd della sua creazione dalla esistenza *mēnōg* a quella *gētīg*. Il terzo periodo inizia con l'attacco di Ahriman contro la creazione di Ohrmazd. Il quarto si inizia con la rivelazione a Zarathustra della «buona religione», un evento che si svolge nell'anno 9.000 della storia del mondo e che continua con l'avvento dei tre salvatori in ciascuno dei millenni successivi.

In questo complesso *corpus* di dottrine escatologiche e cosmologiche, a noi noto attraverso una letteratura che è piuttosto tarda nelle sue versioni tradizionali, si trovano probabili influenze straniere, specialmente occidentali (babilonesi o ellenistiche). Non c'è dubbio, comunque, che la speranza escatologica e la fede in un salvatore futuro furono tra le più antiche componenti dello Zoroastrismo e che esse esercitarono una ampia e profonda influenza su altre religioni, anche al di fuori del mondo iranico.

Usanze, rituali, festività. Nonostante il suo originario carattere antiritualistico, lo Zoroastrismo divenne ben presto una religione in cui il rito svolge un ruolo guida. Non è possibile sapere quali rituali furono raccomandati dal profeta ai suoi discepoli oltre alla preghiera. L'importanza della preghiera è stata sempre fondamentale e alcune sue formulazioni, particolarmente onorate, sono sopravvissute per secoli, in *manthra* (sanscrito: *mantra*) tradizionali dotati di poteri magici. Le preghiere principali sono Ahuna Vairya, Airyēmā Ishyō, Ashem Vohū, Yeŋhē Hātąm. Anche in epoca moderna, la giornata di un devoto zoroastriano è divisa in cinque tempi di preghiera. Molto verosimilmente, accanto alla recita dei *manthra*, Zarathustra raccomandava di meditare di fronte all'unico simbolo fondamentale della nuova religione: il fuoco.

Sebbene modificato per adattarsi ai precetti del messaggio zoroastriano, l'antico ritualismo riemerse e si affermò di nuovo durante i primi secoli della nuova fede. Questo recupero molto verosimilmente avvenne in buona parte durante l'Impero achemenide. Il sacrificio animale fu accettato di nuovo, sebbene solo in forme che potessero essere considerate compatibili con i nuovi valori etici; fu ristabilito anche il culto dell'*haoma*. Infatti nel nuovo pantheon zoroastriano Haoma divenne uno *yazata*. Questa ricostruzione della storia più antica dello Zoroastrismo deve essere ancora considerata valida, nonostante le affermazioni di alcuni studiosi (Marijan Molé, Mary Boyce, Jean Kellens), secondo i quali, sia pure per diverse ragioni, essa sarebbe fondamentalmente non corretta.

L'analogia più forte con il sacrificio vedico e con la sua ideologia si trova nel culto dell'*haoma*. Come l'indiano *soma*, che è anche Soma, un essere divino, l'*haoma* iranico è una pozione immortalizzante, che porta vari benefici, come ispirazione, vittoria, fertilità e ricchezza, alla persona che compie il sacrificio. Non sappiamo se l'*haoma* fosse originariamente un fungo o una pianta di qualche genere, ma gli zoroastriani hanno usato tradizionalmente nella cerimonia sacrificale una specie di *Ephedra*. Usando un mortaio, essi estraggono il succo dalla pianta, poi bevono questo liquido mentre viene compiuta una serie complessa di rituali. L'*haoma* viene dato anche ai morenti, agendo come una specie di viatico che consentirebbe loro di ottenere l'immortalità e di risorgere.

Il sacrificio dell'*haoma* è considerato in qualche modo un precursore di quello escatologico, in cui il futuro salvatore preparerà l'ambrosia con l'*haoma* bianco.

L'affermazione di Erodoto che i Persiani non usavano statue, templi o altari come parte del loro culto religioso è sostanzialmente confermata dalle testimonianze archeologiche. Ovviamente, dobbiamo tenere a mente che l'assenza di templi somiglianti a quelli greci o babilonesi non preclude l'esistenza di altre aree sacre dedicate alle cerimonie religiose, come quelle con recinti ed altari all'aperto. Sappiamo di immagini antropomorfiche di una divinità solo sotto il regno di Artaserse II, che innalzò statue della dea Anāhitā nei centri principali del suo Impero, certamente per l'influenza di concezioni religiose e di culti vicino-orientali. Alcuni studiosi hanno considerato questa innovazione di Artaserse II come la causa iniziale di una lotta religiosa che durò molti secoli (Boyce, 1975) e che oppose le «case degli idoli» (pahlavi: *uzdēs kadag*) alle «case del fuoco» (pahlavi: *ātakhsh kadag*; persiano: *āteshkade* o *āteshgāh*). Le seconde, costruite in modo caratteristico sul modello del *cahār tāq* (una costruzione a «quattro archi»), divennero ampiamente diffuse durante il periodo sasanide.

La tendenza a rifiutare le rappresentazioni antropomofiche delle entità divine è tipica dello Zoroastrismo tardo. Durante il periodo sasanide troviamo rappresentazioni antropomorfe di Ohrmazd, di Mihr (Mithra) e di Anāhīd (Anāhitā) nei grandi rilievi rupestri del Fārs; durante il periodo achemenide, in aggiunta alle immagini della dea Anāhitā, troviamo busti di Ahura Mazdā, che emergono da un disco o da un anello alato con due zampe e una coda d'uccello. Questo simbolo, di antica origine egizia, era ampiamente diffuso ed era il soggetto di interpretazioni diverse in tutto il Vicino Oriente; esso si trova presso gli Ittiti, i Fenici, gli Urartei, gli Assiri e i Babilonesi. Possiamo affermare con certezza che il disco alato rappresenta Ahura Mazdā, nonostante le opinioni divergenti di alcuni studiosi e di alcuni Parsi, i secondi interessati a conservare la purezza aniconica della loro religione. Altri simboli tradizionali dello Zoroastrismo sono gli altari del fuoco e il *barsom* (avestico: *baresman*), un oggetto rituale che consisteva in un fascio di ramoscelli consacrati.

I complessi rituali zoroastriani coinvolgono molti dei momenti più significativi nella vita dei fedeli. Perciò troviamo riti di iniziazione, Naojot (un termine che deriva da uno più antico che indica una «nuova nascita»), in cui un bambino, all'età di 7 o 10 anni, è vestito con una camicia, *sadre*, ed è cinto con una corda chiamata *kustī*. Gli zoroastriani celebrano anche rituali matrimoniali e rituali di purificazione (per esempio: Pādyāb, abluzione; Nāhn, bagno; Bareshnūm, la grande purificazione per l'iniziazione dei sacerdoti e dei becchini), in cui un ruolo importante è svolto dal *gōmēz*, urina consacrata, in origine l'urina di mucca, seguendo pratiche e idee indo-iraniche. I riti funebri (per esempio lo Zōhr ī ātakhsh, in cui il grasso animale viene gettato sul fuoco, ricordo ovviamente di un qualche antico sacrificio animale) si svolgono nei *dakhma*, le «torri del silenzio», e sono un mezzo per liberare l'anima del morto dal demone dei cadaveri (Druj ī nasā) e per assisterla durante il suo viaggio celeste, che inizia quattro giorni dopo la morte. La confessione dei peccati è pronunciata durante il Patet, un rituale di penitenza, Importanti nella liturgia zoroastriana sono anche i rituali che circondano la fondazione di un *āteshgah* e la consacrazione di un *dakhma*. Questi riti coinvolgono l'intera comunità.

Ma la liturgia zoroastriana principale è certamente lo Yasna («sacrificio»; sanscrito: *yajñaḥ*), il sacrificio dell'*haoma* davanti al fuoco, svolto in una stanza diversa da quella dove è solitamente conservato il fuoco. Lo Yasna è preceduto da un rito preparatorio, il Paragra, che consiste in una quantità di meticolose operazioni rituali e termina con la preparazione del liquido sacrificale. Il rituale è celebrato da due sacerdoti noti come lo *zōt* (avestico: *zaotar*; sanscrito: *hotṛ*) e il *rāspī*. Il primo recita lo *Yasna* – cioè i 72 capitoli inclusi in questa sezione dell'Avesta – e il secondo accende il fuoco cerimoniale. L'intera cerimonia si svolge in 12 fasi, durante le quali lo *Yasna* è recitato in modo ritmico. Il sacrificio è commissionato dai fedeli ed è svolto secondo le loro intenzioni.

Il fuoco non è soltanto il simbolo principale dello Zoroastrismo; è anche la testimonianza più venerabile dello Yasna. È l'oggetto cui il sacerdote si rivolge nell'offerta dell'*haoma*. In Iran, come in India, ci sono tre fuochi rituali: *Farrōbāg*, il fuoco dei sacerdoti; *Gushnasp*, il fuoco dei guerrieri, e *Burzēnmihr*, il fuoco degli agricoltori. Ci sono anche cinque fuochi naturali, che si

trovano, rispettivamente, di fronte ad Ahura Mazdā, nei corpi degli uomini e degli animali, nelle piante, nelle nubi e nella terra. Perciò il fuoco è un elemento vitale ed è presente in tutta la natura. Due entità divine sono associate ad esso: Apạm Napāt («nipote» o «figlio delle acque»), l'*ahura* «che creò gli esseri umani maschi», e Nairyōsanha (pahlavi: Neryōsang), lo *yazata* della preghiera. Collegato al fuoco è anche il concetto di *khvarenah* (pahlavi: *khwarrah*; neopersiano: *farr*), che significa «splendore» o «grazia divina» e che in origine è un seme igneo fluido e vitale (Duchesne-Guillemin, 1962). Questo è un concetto fondamentale nella cosmogonia, nell'escatologia e nella psicologia dello Zoroastrismo. A causa dei valori simbolici che essi attribuiscono al fuoco, gli zoroastriani sono stati erroneamente considerati veneratori del fuoco, specialmente dai musulmani.

Religione fortemente ritualistica, lo Zoroastrismo colloca nell'anno una serie di feste fisse, incorporando modi e costumi tradizionali difficili da sradicare. Vi sono sempre stati problemi connessi con il calendario, lungo migliaia di anni di storia, e molte cose, specialmente relative alle epoche più antiche, sono ancora lungi dall'esser chiare per noi. Sappiamo comunque che un calendario luni-solare, le cui radici sono chiaramente babilonesi, fu adottato sotto gli Achemenidi. L'esistenza di un calendario solare già in epoca achemenide, presente nei testi zoroastriani, è molto probabile. Tale calendario era simile a quello egiziano «sothiaco», con 12 mesi di 30 giorni ciascuno seguiti da 5 giorni epagomeni, rispettivamente dedicati alle cinque *Gāthā* di Zarathustra (giorni *Gāh*).

Il primo mese dell'anno era dedicato alle *fravashi*, gli spiriti dei giusti, che originariamente si pensava fossero i doppi trascendenti delle anime. Gli zoroastriani credevano nelle *fravashi* dei morti, dei viventi e dei non ancora nati. Secondo una tradizione molto verosimilmente pre-zoroastriana, le *fravashi* tornavano sulla terra alla fine dell'anno, prima dell'equinozio d'inverno, il Nō Rūz («nuovo giorno»), o il primo mese del nuovo anno. Gli zoroastriani celebravano anche sei grandi feste aggiuntive: Maidhyōizaremaya («mezza primavera»); Maidhyōishema («mezza estate»); Paitishhahya («che porta con sé il grano»); Ayathrima («il ritorno [a casa]»); Maidhyāirya («metà anno»). Molto importanti erano anche la festa di Mithra (Mithrakāna), il dio cui era dedicato il settimo mese, che si teneva all'inizio della seconda metà dell'anno (equinozio d'autunno) e quella di Tīrī (avestico: Tishtrya), una divinità che corrisponde alla stella Sirio, cui era dedicato il quarto mese.

Il Nō Rūz fu probabilmente in origine un'antica celebrazione paniranica dell'equinozio d'inverno e fu in seguito adottata e modificata dallo Zoroastrismo. Esso era connesso con la leggenda di Yima (il neopersiano Jamshīd), il primo re, che aveva regnato sulla terra in un'antica età dell'oro. Importante figura nell'antica tradizione religiosa e nazionale dell'antico Iran, Yima sembra corrispondere (ma non senza problemi) alla figura indiana di Yama, il signore del regno dei morti. Il «nuovo giorno» del nuovo anno, il giorno dei buoni auspici e del rinnovamento della creazione e della vita, era celebrato con una gioiosa festa. Durante il periodo achemenide, la festa acquisì una rilevanza speciale, venendo associata alla celebrazione della regalità.

Lo sviluppo storico. Mentre le *Gāthā* contengono gli insegnamenti originali di Zarathustra, l'Avesta recente mostra come lo Zoroastrismo sintetizzò le sue nuove idee con le credenze e le tradizioni antiche, sempre, comunque, mantenendo precisi modelli teologici. Perciò i concetti che furono assorbiti dalla nuova religione zoroastriana erano senza dubbio profondamente radicati nelle religioni iraniche della prima metà del I millennio a.C., ma essi furono reinterpretati in un modo che non risultasse in conflitto con i valori etici e spirituali originariamente difesi da Zarathustra. Cioè, nella terminologia dell'«ideologia tripartita» di Georges Dumézil, la religione assorbì quegli elementi che riflettevano i valori della prima e della terza funzione, sacerdoti e pastori (in seguito agricoltori), più che quelli della seconda funzione, quella guerriera. Il violento e aggressivo carattere di alcune divinità dell'antico pantheon iranico e indo-iranico, come Indra, le condannò irreparabilmente a essere degradate al ruolo di *daiva*, o demoni. Allo stesso tempo, qualsiasi elemento positivo che poteva essere percepito nei valori guerreschi fu posto a servizio della nuova fede e fu attribuito a divinità delle altre due funzioni, in particolare della prima. Tale è il caso di Mithra, che è, in Iran, fortemente segnato da tratti guerreschi eppure ha anche qualità positive, poiché è il dio della luce e il custode della verità e dell'ordine del cosmo.

Queste prime sintesi furono compiute dai sacerdoti avestici in epoca preachemenide e furono tramandate attraverso i Magi durante l'intero periodo dell'Impero achemenide. La mediazione dei Magi fu importante da questo punto di vista storico e segnò una fase importante nello sviluppo dello Zoroastrismo. Da una parte, i Magi assicurarono la trasmissione e la sopravvivenza della religione attraverso l'intero mondo iranico o iranizzato; dall'altra, essi modificarono lo Zoroastrismo in modo profondo, non solo da un punto di vista filosofico e teologico (cioè nella dottrina dualistica), ma anche da un punto di vista più generale. Essi ampliarono i suoi orizzonti e gli consentirono di aprirsi ad altre tradizioni religiose, specialmente vicino-orientali. Sincretismo ed eclettismo acquisirono considerevole impor-

tanza fin dall'incontro con la civiltà mesopotamica. Le ragioni politiche, ovviamente, svolsero un ruolo in questi sviluppi: nel grande Impero sopranazionale i sovrani achemenidi avevano bisogno di affermare un concetto di regalità che potesse adattarsi all'universalismo politico dei Persiani senza scontrarsi con le tradizioni culturali, sociali e religiose trovate in altri Paesi del loro vasto Impero. Il concetto di regalità che emerse durante il periodo achemenide e che fu trasmesso, in vari modi, alle successive dinastie iraniche e non iraniche era lontano dalle ideologie e dai valori del mondo arcaico dello Zoroastrismo antico ed era invece vicino alle tradizioni millenarie delle società vicino-orientali.

Il mutamento più importante introdotto dai Magi, comunque, fu la modificazione della dottrina dualistica. Secondo la loro dottrina, l'inizio di ogni cosa, la radice del conflitto tra le forze del bene e del male, deve essere fatto risalire al principio del Tempo come Destino (pahlavi: Zurwān). Nessuno, neppure l'anima umana, può sfuggire a questo principio. La nuova formulazione dei Magi, in particolare, non considerò più Ahura Mazdā come il principio trascendente, ma, piuttosto, lo pose in un ruolo in un certo senso secondario, come uno dei due spiriti contrapposti. Così nacque lo Zurvanismo, la cui esistenza è documentata da fonti del periodo sasanide, cristiane, armene e siriache, oltre che da fonti greche che fanno riferimento al periodo achemenide e a quello partico. Lo Zurvanismo deve essere stato una antica espressione del nuovo dualismo iranico. Esso sembra indicare una tendenza, che ebbe origine all'interno dello Zoroastrismo, a conciliare l'originaria ispirazione dualistica zoroastriana con la religiosità astrale babilonese e anche con la demonologia mesopotamica. Tale tendenza fu il risultato dell'incontro tra i Magi occidentali e i Caldei, la classe sacerdotale babilonese. (Questo incontro fu importante anche per il Mitraismo durante il periodo partico). Il tempo fu così dotato di un'autorità irresistibile e regolatrice.

Il periodo seleucide (greco-battriano nelle zone più orientali del mondo iranico e in seguito partico) fu caratterizzato dalle influenze ellenistiche. Queste furono parzialmente accettate e parzialmente rifiutate dai Parti. La resistenza all'Ellenismo si sviluppò dopo la frattura nella tradizione provocata dalla conquista dell'Iran da parte di Alessandro Magno. La frattura, comunque, non si dimostrò radicale, poiché lo Zoroastrismo sopravvisse. Alla fine, infatti, i suoi precetti fondamentali, la sua ispirazione soteriologica e anche il suo approccio dualistico esercitarono una profonda influenza ben al di là del mondo iranico. Questa influenza si estese anche nelle aree culturali ebraiche, cristiane e buddhiste, contribuendo probabilmente allo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna. Alcuni aspetti della religione zoroastriana si diffusero anche ad oriente dei territori partici, verso l'Impero dei Kushāna, come possiamo vedere, per esempio, nell'iconografia delle monete di quella dinastia.

Il periodo sasanide fu quello della rifondazione dello Zoroastrismo. Le tradizioni religiose che erano sopravvissute alla frattura provocata dall'egemonia greco-macedone – e che erano parzialmente connesse con i concetti e l'ideologia della regalità che fiorirono durante il periodo achemenide, specialmente nel Fārs – furono rielaborate nel contesto di un'ampia riorganizzazione, codificazione e canonizzazione della tradizione. Questa modificazione fu attuata dai *mōbad* (dall'antico *magupati*, «capo dei Magi») e dagli *hērbad* (avestico: *aēthrapati*, di significato incerto) nei santuari più influenti dell'Iran occidentale, nella Media, a Shīz (Takht-i Sulaiman), nel Fārs a Stakhr (vicino a Persepoli). Numerose figure importanti emersero come creatori e difensori della nuova ortodossia, come Tōsar, durante il regno di Ardashīr I (226-240 d.C.); Kerdēr, sotto i primi regnanti, da Ardashīr I a Wahrām II (276-293); e Ādurbād ī Mahraspandān, sotto Shāpūr II (309-379). Grazie alla rifondazione, lo Zoroastrismo acquistò nuove connotazioni: divenne una religione a servizio delle classi dominanti, dell'aristocrazia guerriera e del clero, oltre che della corona. Divenne una religione di Stato gerarchicamente organizzata, dotata di una tradizione epica, e s'identificò sempre più con la nazione iranica. Da religione universale, che aveva mostrato il meglio di sé durante il periodo partico, lo Zoroastrismo fu trasformato in una religione nazionale. La «buona religione» (pahlavi: *wēh-dēn*) e l'Iran divennero, in un certo senso, sinonimi.

L'evoluzione nazionalistica dello Zoroastrismo proseguì anche dopo la conquista araba dell'Impero sasanide. Le comunità zoroastriane che sopravvissero ai primi secoli dell'Islamismo, così come i sacerdoti che furono responsabili della fioritura della letteratura religiosa pahlavi, tennero viva la memoria dell'età imperiale dell'Iran come un'epoca felice per la «buona religione» nella dottrina del futuro salvatore e dell'apocalisse. Essi inveirono contro Arabi, Romani e Turchi, inducendo nella mente dei fedeli la certezza pericolosa della vendetta. Infatti, durante il periodo sasanide lo Zoroastrismo non era stato in grado di opporsi alle altre religioni universalistiche. Se esso riuscì a soffocare l'universalismo manicheo in Iran durante il III secolo (come in seguito soppresse anche il movimento mazdakita), esso non fu tuttavia capace di costruire un'efficace opposizione contro la diffusione del Cristianesimo, della Chiesa nestoriana in particolare, e, in seguito, dell'Islamismo.

I sollevamenti contro la dominazione araba, per e-

sempio, la rivolta della città di Shīrāz nel 979, non soltanto fallirono ma provocarono anzi dure misure repressive. Dal X secolo gli zoroastriani cominciarono a lasciare l'Iran e a dirigersi verso l'India, dove oggi essi formano una comunità piccola ma fiorente, nota come i Parsi («Persiani»). Insieme con la ridotta comunità zoroastriana in Iran (che si trova specialmente nelle regioni di Yazd e di Kermān), i Parsi hanno perpetuato l'antica religione di Zarathustra fino ad oggi, nonostante le profonde trasformazioni provocate da complessi e vari eventi durante tre millenni di storia.

Perciò le comunità in Iran e in India, i due rami principali dello Zoroastrismo moderno, si svilupparono durante molti secoli in forme separate e indipendenti. I primi contatti duraturi tra i Parsi dell'India e gli zoroastriani dell'Iran si ebbero già fin dal XV secolo, attraverso il tradizionale scambio di *rivāyat*, testi che forniscono risposte a domande liturgiche e dottrinali. Mentre le comunità iraniche rimasero isolate per secoli, sopravvivendo in un ambiente ostile, quelle indiane furono in grado di esercitare una considerevole influenza sulla società nella quale si erano stanziate, non soltanto da un punto di vista sociale e politico (aiutate in seguito dalla posizione di privilegio che esse acquisirono sotto il governo britannico in India), ma anche da quello religioso. Ciò è dimostrato dalla presenza di idee zoroastriane nella riforma religiosa sincretista e arcaizzante attuata dall'imperatore Akbar intorno all'ultimo quarto del XVI secolo.

La storia delle comunità dei Parsi in India, che hanno il loro centro principale a Bombay, è caratterizzata principalmente da due fenomeni. Il primo fenomeno è il loro contatto con altre tradizioni religiose (Induismo, Islamismo, Cristianesimo), come anche con forme di spiritualismo moderno, come teosofia, astrologia, esoterismo. Ciò ha portato a considerevoli problemi di natura teologica e dottrinale, riguardanti specialmente il monoteismo e il dualismo, che sono sfociati in una quantità di revisioni. Il secondo fenomeno è il dialogo – talora la lotta – tra una tendenza conservatrice e e una tendenza innovatrice e riformista presso i Parsi. Il culto dei morti e le questioni relative al calendario e ai giorni festivi sono soggetti tradizionali del dibattito all'interno delle comunità indiane. Oltretutto, anche la riscoperta dell'Avesta, nel XVIII secolo, e i conseguenti studi dei filologi occidentali hanno, in alcuni casi più direttamente che in altri, provocato alcuni conflitti dottrinali che hanno diviso i Parsi nell'interpretazione degli insegnamenti tradizionali.

Dopo la fine del governo britannico in India, e la nascita dell'Unione Indiana e del Pakistan, i Parsi si sono trovati divisi nelle comunità indiane (la vasta maggioranza) e nelle comunità pakistane di Karachi, Lahore e Quetta (nel 1976 circa 5.000 anime). Esiste una piccola comunità di Parsi anche nello Śri Lanka. Nel 1976 si è stimato che la popolazione zoroastriana mondiale assommasse a 130.000 anime, di cui, in aggiunta a quelli appena menzionati, 82.000 erano in India, 25.000 in Iran e la maggior parte degli altri nell'America settentrionale. Gli zoroastriani di tutto il mondo si incontrano in Conferenze internazionali che si tengono periodicamente.

Lo Zoroastrismo moderno è caratterizzato dalla sua mancanza di impulso proselitistico. Motivi storici hanno contribuito, specialmente tra le comunità dei Parsi, al formarsi di un tale atteggiamento, che era collegato anche alla paura di un influsso delle caste inferiori. Lo Zoroastrismo non ha mai mostrato un grande interesse per le conversioni, tranne che nei tempi più antichi. In India, i Parsi sono divenuti una specie di casta, che si è fatta economicamente forte all'interno della società indiana. Essi sono considerati come un gruppo che professa una religione strettamente legata alla nascita. Questa immagine è stata alimentata dalla loro abitudine di sposarsi tra consanguinei, in genere cugini, secondo la tradizione zoroastriana, che in epoca antica raccomandava anche il matrimonio tra fratelli e sorelle.

Le comunità zoroastriane mostrano grande vitalità e, molto spesso, un considerevole interesse per lo studio e l'interpretazione della loro millenaria tradizione religiosa. A Bombay, in particolare, esse hanno varie istituzioni, anche secolari, dedite allo studio della religione, che si sono avvalse della cultura della filologia occidentale dei tre secoli passati. Istituzioni religiose sono sorte allo scopo di insegnare la religione ai futuri sacerdoti.

[Per un'ulteriore discussione dello Zoroastrismo, vedi *AHURA*; *AHURA MAZDĀ E ANGRA MAINYU*; *AIRYANA VAEJAH*; *AMESHA SPENTA*; *ANĀHITĀ*; *ĀTESHGĀH*; *AVESTA*; *DAIVA*; *DAKHMA*; *FRASHŌKERETI*; *FRAVASHI*; *HAOMA*; *KHVARENAH*; *MAGI*; *PONTE CINVAT*; *SAOSHYANT*; *YAZATA*; *ZARATHUSTRA*].

BIBLIOGRAFIA

Le migliori opere sullo Zoroastrismo sono: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968); Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982. Queste opere sono molto diverse tra loro, sia nell'impostazione di fondo sia nei metodi, e per questo motivo il lettore attento sarà in grado di farsi un quadro quasi completo della ricca e complessa serie di problemi implicati nello studio dello Zoroastrismo.

Opere classiche, di nuovo molto diverse tra loro, sono: H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*,

Tübingen 1930; e H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, Osnabrück 1966). L'opera di Lommel è una fedele ricostruzione dello Zoroastrismo antico, più filologica che storico-religiosa; lo studio di Nyberg, basato anch'esso su un'attenta analisi filologica delle fonti, è maggiormente coinvolto nei problemi storici e religiosi e il suo approccio è estremamente originale, anche se talora controverso.

Altri studiosi svedesi, che seguono le linee guida tracciate da Nyberg, hanno contribuito in modo significativo allo studio delle più antiche religioni iraniche, da un punto di vista sia filologico sia storico-religioso. Degni di nota sono G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig 1938; e St. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

Come risultato di un lavoro lungo e difficile, raccolto per la maggior parte in «Archäologische Mitteilungen aus Iran» nel 1929-1930, E. Herzfeld, un archeologo e storico dell'Iran, pubblicò, alcuni anni dopo, un'ampia ricostruzione della religione dell'Iran antico: *Zoroaster and His World*, I-II, 1947, rist. New York 1973. Sebbene ampia nello scopo, l'opera di Herzfeld non è sistematica ma è, piuttosto, una esposizione frammentaria in capitoli indipendenti.

Contro le conclusioni espresse da Herzfeld su Zarathustra e sul periodo antico, come anche contro le tesi principali di Nyberg, W.B. Henning, una delle maggiori autorità nella filologia iranica, pubblicò i testi di alcune sue conferenze in *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951. La posizione di Nyberg, comunque, fu in seguito difesa da G. Widengren, dal suo originale punto di vista, in due lunghi articoli pubblicati in «Numen» e in seguito nel suo *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955. Nyberg stesso difese la propria posizione nella sua introduzione alla seconda ristampa del suo *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück 1966.

Uno dei nuovi elementi nell'opera di Widengren, così come in quella di Jacques Duchesne-Guillemin, è l'accettazione della teoria di Georges Dumézil sull'ideologia tripartita indoeuropea e sulla sua applicabilità all'Iran e allo Zoroastrismo. Dumézil stesso ha offerto una quantità di contributi, tra i quali il più famoso è ancora *Naissance d'archanges*, Paris 1945, in cui interpreta il sistema zoroastriano degli Amesha Spenta alla luce della sua teoria.

A precedere Widengren nella sua applicazione della teoria duméziliana allo Zoroastrismo fu J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948; cui fece seguire, un decennio dopo, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958. La seconda opera è estremamente chiara e lineare, eppure, allo stesso tempo, critica e problematica. La teoria di Dumézil è applicata anche in un modo piuttosto originale all'antico Iran da M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, in cui egli tenta di fornire un quadro strutturale, più che storico, dell'intera tradizione zoroastriana.

Seguendo le orme di Henning, I. Gershevitch fornisce una ricostruzione chiara e accurata degli insegnamenti zoroastriani e del primo sviluppo dello Zoroastrismo in un breve ma fondamentale articolo: *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38.

Una quantità di opere riguardanti problemi e soggetti particolari sono nonostante tutto importanti per gli studi zoroastriani generali. Tra queste: É. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris 1929, che presenta un'interpretazione delle principali fonti greche in modo da consentire la ricostruzione dello sviluppo storico della religione nell'antico Iran; e H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, che tratta vari argomenti sulla base di una comprensione straordinariamente erudita della letteratura pahlavi del IX secolo d.C. Da enumerare tra le opere essenziali c'è anche R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, un riesame, dopo più di vent'anni, della questione dello Zurvanismo che era stata magistralmente affrontata da Nyberg nel suo *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in «Journal asiatique», 1929, pp. 193-310; e 1931, pp. 1-134 e 193-244. Il problema dello Zurvanismo fu in seguito il soggetto di U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958, e anche di altri studiosi.

Opere che, fino ad un certo punto, mostrano la loro età, ma nonostante tutto sono utili come riferimenti generali sono: J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913; M.N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York 1914; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920; e M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York 1938. Buono per la sua seconda parte è un altro libro di R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, rist. London 1976; e J. Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart 1961, una considerazione di tutti gli aspetti del simbolismo zoroastriano.

Tra le opere generali sullo Zoroastrismo con maggiore intento divulgativo, ricordiamo: M. Molé, *L'Iran ancien*, Paris 1965; J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antique et Zoroastre*; e *L'église sassanide et le mazdéisme*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, Paris 1970, pp. 625-94; e II, Paris 1973, pp. 3-32, rispettivamente (trad. it. *L'Iran antico e Zoroastro* e *La chiesa sasanide e il mazdeismo*, in H.-Ch. Puech, cur., *Storia delle religioni*, Bari 1976, I/1, pp. 311-79; I/2, pp. 591-619). Altre opere utili sono: J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 (2ª ed.); e L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1929, che è particolarmente accurato nella presentazione del pantheon e del pandemonio zoroastriani.

In aggiunta a *A History of Zoroastrianism*, il suo *magnum opus*, Mary Boyce ha prodotto numerose altre valide opere sullo Zoroastrismo. In *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977, ella disegna un quadro interessante e accurato della religione nelle comunità persiane di oggi. In *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979, la Boyce fornisce una sintesi chiara e utile del periodo medievale, del periodo postislamico e dell'era moderna della religione zoroastriana, sia in Iran sia in India. E in *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester 1984, ella ha raccolto un'ampia selezione di testi, in traduzione, di vari periodi e di varie fonti.

Due delle mie opere sono dedicate a questioni relative alle origini e al primo sviluppo della religione iranica, da Zarathustra al III secolo d.C.: *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins on Mazdeism and Related Problems*, Napoli 1980; e *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985. Esse sono in parte superate da studi più recenti.

Importanti capitoli riguardanti lo Zoroastrismo e soggetti

particolari concernenti la storia religiosa dell'antico Iran si trovano in *The Cambridge History of Iran*, II, (a cura di I. Gershevitch); e III, (a cura di E. Yarshater), Cambridge 1983, in particolare i contributi di Schwartz, Yarshater, Boyce, Colpe e Duchesne-Guillemin. I volumi II e III di *The Cambridge History of Iran* coprono rispettivamente il periodo medo-achemenide e il periodo seleucide, partico e sasanide.

GHERARDO GNOLI

ZURVANISMO. Non è chiaro se lo Zurvanismo sia una religione iranica preislamica indipendente dallo Zoroastrismo, e in un certo senso in competizione con esso, oppure una corrente di pensiero filosofico e religioso che si sviluppò nello Zoroastrismo stesso. La seconda ipotesi è probabilmente quella corretta, anche se alcuni elementi sono a favore della prima (Widengren, 1938, pp. 266-310; 1968, pp. 314-27). In ogni caso, lo Zurvanismo non può essere definito come un'eresia zoroastriana, dal momento che esso sembra essere stato la forma particolare che lo Zoroastrismo assunse per buona parte della sua storia, dagli Achemenidi fino ai Sasanidi.

Il suo nome deriva dal nome pahlavi di una divinità, Zurwān (avestico: Zrvan) o Zamān, che significa «tempo». Il tempo è al centro della speculazione zurvanita ed è anche il protagonista della mitologia e del culto, dei quali sono sopravvissute numerose tracce significative.

L'Avesta, la raccolta dei libri sacri dello Zoroastrismo, attribuisce scarsa importanza a Zrvan, menzionandolo raramente. C'è un accenno alla «strada creata da Zrvan», una strada che devono percorrere sia il giusto sia il cattivo (*Vendidad* 19,29). Altrove si distingue tra Zrvan Akarana, «Zurwān infinito», e Zrvan Dareghō-khvadhāta, «Zurwān dal lungo dominio» (*Yasna* 72,10; *Sīrōza* 1,21 e 2,21). Anche i testi pahlavi risalenti al IX secolo d.C. trattano Zurwān in modo simile: una distinzione viene fatta tra Zurwān ī Akanārag, il primo, e Zurwān ī Drang Khwadāy, il secondo, che viene chiamato anche Zurwān ī Kanāragōmand oppure Zurwān ī Brīnōmand, cioè «tempo limitato» o «tempo definito».

Dobbiamo la nostra conoscenza del mito di Zurwān agli autori cristiani: gli armeni Eznik di Kołb e Ełishe Vardapet e i siriaci Teodoro bar Kōnay e Yoḥannān bar Penkayē. Costoro avevano forse la loro fonte comune in Teodoro di Mopsuestia, ma questo non è certo. Secondo il mito, dunque, Zurwān è il padre dei gemelli Ormizd (pahlavi:, Ohrmazd; avestico: Ahura Mazdā) e Ahrmn (pahlavi: Ahriman; avestico: Angra Mainyu). Il primo nacque da un sacrificio che Zurwān celebrò, per 1.000 anni, allo scopo di avere un figlio che avrebbe creato il cielo e la terra; il secondo nacque dai dubbi riguardanti l'efficacia del sacrificio stesso, dubbi da cui Zurwān fu assalito mentre compiva il rito. Poiché egli aveva prestabilito che il primo che avesse visto la luce del giorno sarebbe stato re, Zurwān fu costretto a dare al primogenito, Ahrmn («tenebroso e disgustoso»), le insegne della sovranità, ma pose un limite di 9.000 anni al suo regno (tempo limitato). Alla fine di questo tempo, Ormizd («luminoso e profumato»), il figlio per il quale Zurwān aveva celebrato il sacrificio, avrebbe assunto a sua volta il regno assoluto.

Questo mito mostra numerosi elementi arcaici; per esempio il concetto del sacrificio riflette direttamente un retaggio indo-iranico. La dottrina delle entità contrapposte Ohrmazd e Ahriman (nota alle fonti greche, quali Aristotele, Eudemo di Rodi e Plutarco), concepiti come i poli simmetrici di una formula dualistica, non ebbe origine nel periodo sasanide (III-VII secolo d.C.); essa può essere fatta risalire al periodo achemenide (VI-IV secolo a.C.). Nello Zurvanismo percepiamo la presenza di un tipo speciale di dualismo, un tipo che è diverso dalla forma originale di Zarathustra (Zoroastro), che opponeva lo Spirito Benefico (Spenta Mainyu) allo Spirito Malefico (Angra Mainyu), ponendo al di sopra di essi il «padre» Ahura Mazdā. Gli zurvaniti, comunque, fecero di Ohrmazd e di Ahriman due fratelli gemelli, i figli di Zurwān, e nel far questo modificarono la dottrina originale di Zarathustra, che sosteneva invece che il bene e il male sono separati in modo assoluto.

Il problema zurvanita – una delle questioni che ha maggiormente travagliato gli studiosi delle antiche religioni iraniche, specialmente nella ricerca degli elementi di Zurvanismo nella letteratura pahlavi (Nyberg, 1929, 1931; Zaehner, 1955) – sarà forse risolto alla luce degli sviluppi storici, come conseguenza del contatto, durante il periodo achemenide, tra il dualismo zoroastriano originario e le influenze babilonesi, che erano fortemente impregnate dalle idee e dalle credenze di una religione astrale. L'idea di una legge universale che governa gli uomini e le stelle divenne sempre più forte durante il I millennio a.C., favorendo nel periodo ellenistico vari fenomeni sincretistici.

BIBLIOGRAFIA

É. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris 1929.

U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden-Köln 1975-1982.

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944 (2ª ed.).

J. Duchesne-Guillemin, *Notes on Zurvanism in the Light of*

Zaehner's Zurvan, with Additional References, in «Journal of Near Eastern Studies», 15 (1956), pp. 106-12.

R.N. Frye, *Zurvanism Again*, in «Harvard Theological Review», 52 (1959), pp. 63-73.

Gh. Gnoli, *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 201 (1984), pp. 115-38.

H.F. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Leipzig 1923.

M. Molé, *Le problème zurvanite*, in «Journal asiatique», 247 (1959), pp. 431-69.

H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in «Journal asiatique», 214 (1929), pp. 193-310; e 219 (1931), pp. 1-134, 193-244.

H.H. Schaeder, *Der iranische Zeitgott und sein Mythos*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 95 (1941), pp. 268-99.

J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929.

G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig 1938.

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968).

R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

GHERARDO GNOLI

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.